books2ebooks.eu

Eduard Tennmann

Üldine usundipsühholoogia

Tartu : Akadeemiline Kooperatiiv
1936

Tartu Ülikooli Raamatukogu: A-10147

e-raamat EOD kaudu
eBooks on Demand
Digitaalkoopia
Tartu Ülikooli Raamatukogust
TARTU ÜLIKOOL
RAAMATUKOGU

Trükise digitaalkoopia ehk e-raamatu tellimine (eBooks on Demand (EOD)) –miljonid raamatud vaid hiireklõpsu kaugusel rohkem kui kümnes Euroopa riigis!



Täname Teid, et valisite EOD!

Euroopa raamatukogudes säilitatakse miljoneid 15.–20. sajandi raamatuid. Kõik need raamatud on nüüd kättesaadavad e-raamatuna — vaid hiireklõpsu kaugusel 24 tundi ööpäevas, 7 päeva nädalas. Tehke otsing mõne EOD võrgustikuga liitunud raamatukogu elektronkataloogis ja tellige raamatust digitaalkoopia ehk e-raamat kogu maailmast. Soovitud raamat digiteeritakse ja tehakse Teile kättesaadavaks digitaalkoopiana ehk e-raamatuna.

Miks e-raamat?

- Saate kasutada standardtarkvara digitaalkoopia lugemiseks arvutiekraanil, suurendada pilti või navigeerida läbi terve raamatu.
- Saate välja trükkida üksikuid lehekülgi või kogu raamatu.
- Saate kasutada üksikterminite täistekstotsingut nii ühe faili kui failikomplekti (isikliku e-raamatukogu) piires.
- Saate kopeerida pilte ja tekstiosi teistesse rakendustesse, näiteks tekstitöötlusprogrammidesse.

Tingimused

EOD teenust kasutades nõustute Te tingimustega, mille on kehtestanud raamatut omav raamatukogu. EOD võimaldab juurdepääsu digiteeritud dokumentidele rangelt isiklikel, mittekommertseesmärkidel. Kui soovite digitaalkoopiat muuks otstarbeks, palun võtke ühendust raamatukoguga.

- Tingimused inglise keeles: http://books2ebooks.eu/odm/html/utl/en/agb.html
- Tingimused saksa keeles: http://books2ebooks.eu/odm/html/utl/et/agb.html

Rohkem e-raamatuid

Seda teenust pakub juba tosin raamatukogu enam kui kümnes Euroopa riigis.
Lisainfo aadressil: http://books2ebooks.eu

E. TENNMANN

ÜLDINE USUNDIPSÜHHOLOOGIA

AKADEEMILISE KOOPERATIIVI KIRJASTUS

ÜLDINE USUNDIPSÜHHOLOOGIA

Saaron

E. TENNMANN
TARTU ÜLIKOOLI PROFESSOR

ÜLDINE USUNDIPSÜHHOLOOGIA

Saaron

Peeter [Olesk]ile Tennmanni tundmine edudamiseks isetegemlikult Tennmanni-kuvojalt.

[illegible] Ekatre]

25.–29. dets. 90.

AKADEEMILISE KOOPERATIIVI KIRJASTUS
TARTU, 1936

G. Roht'i trükk, Tartus 1936.

Eessõna.

Eesti raamatu periood algas omakeelse katekismusega. Üleminekust uude perioodi võtab osa eesti ülikooli tegevuses valminud esimene eestikeelne usuteaduslik raamat, mis ilmutab oma iseseisvust suhtumises väljaspool tehtud töösse vastaval alal.

Töö kannab teadlikult „Üldise usundipsühholoogia" nime. Sest selle kõrvale kuuluvad mitut liiki konfessionaalsed, rahvuslikud, seisuslikud, kutselised eriosad. See jaotus, millel on küllaldaselt paralleele akadeemilises töökojas, ei muuda käesolevat teost abstraktsiooniks ega ekstraktiks. Pakkudes küll ülevaadet ja võttes seisukohta jääb ta siiski põhjendatult üldisemale tasemele ning loodab nõnda tulus olla.

19. jaanuaril 1936.

Autor.

Sisukord.

Lk.

I. Sissejuhatus.

§ 1. Usundipsühholoogia tarvidus ja tekkimine 9

II. Ajalooline-kriitiline osa.

§ 1. Senised suunad ja meetodid usundipsühholoogias . . 19
§ 2. Teoloogiline usundipsühholoogia 23
§ 3. Sotsioloogiline usundipsühholoogia 49
§ 4. Diferentsiaalne usundipsühholoogia 58
A. Stanley Hall ja Clarki koolkond 58
B. William James 62
C. Edwin Diller Starbuck 70
§ 5. Geneetiline usundipsühholoogia 80
§ 6. Psühhoanalüütiline usundipsühholoogia 82
A. Teadvusetuse leiutamine. Siegmund Freud 82
B. Psühhoanalüüsi rakendamine usundipsühholoogiale 95
§ 7. Eksperimentaalne usundipsühholoogia 102
§ 8. Usundiline psühhopatoloogia 122
§ 9. Tundmuseteooria 124

III. Süstemaatiline osa.

§ 1. Ülesanne ehk siht **143**
§ 2. Meetodite hinnang 150
§ 3. Hinge mõisted 157
§ 4. Hinge mõiste tarvilikkus 159
§ 5. Hinge funktsioonide jaotus 166
a) Tunnetamine 166
b) Tahtefunktsioon 169
c) Liikumisfunktsioon 176
§ 6. Funktsioonide astmed 178
a) Tunnetuse astmed 180
b) Tunde-tahtefunktsioonide astmed 182
c) Liikumisfunktsiooni astmed 184
§ 7. Teadvus 185
§ 8. Tunnetus 192
§ 9. Usundi mõiste 198
§ 10. Usundite liigitus 211
Kirjandust 215
Ainete indeks 217
Nimede indeks 222

I. SISSEJUHATUS.

§ 1. Usundipsühholoogia tarvidus ja tekkimine.

Usundipsühholoogia on väga noor teadus. Tema algus ulatub möödunud sajandi viimasesse aastakümnesse (1890—1900). Enne seda aega ei puudu küll hingeelulised vaatlused ka usuelus, kuid need on juhusliku laadiga. Neid on olnud igal ajal, ilma et oleks pööratud tähelepanu neile kui usulise hingeelu vaatlustele, pealegi enesevaatlustele.

Mille poolest pole prohveti „kutsumine" usuline elamus? Kui prohvet tunnistab: „Issanda käsi lasus raskesti minu peal", või: „Issanda sõna sai minu kätte", siis ei märgatud selles mingit isiklikku hingeelulist ollust, sest et täisrõhk langes puhtobjektiivseks peetud ilmutusele.

Apostel Pauluse nägemus Damaskuse teel ja pöördumine ristiusku on ilmselt „psühholoogilised" elamused. Või jälle sama apostli jutustis tõusmisest kolmandasse taevasse ja rida teisi asju ei jäta meile isiklike [1] elamustena mingit kahtlust.

Kirikuisa Augustinus'e „Pihtimused" on otse kujukas elamustekogu ning seepärast on nad elavad. Algkristlaskonna elu, dogmaatilised võitlused, kloostrite asutamine, reformikatsed, suur usu-uude Luther'i ajal, suured usulised iseloomud, välja-

[1] Elamuste i s i k l i k k u s on juba hulgal ajal väga tähelepandav seepoolest, et talle on rajatud ühel või teisel kujul rida süsteeme, ilma et oleks märgatud n.-ü. objektiivsena võetud õppe subjektiivset alust, kuigi eeldusega, et elamus, usuline kogemus, pöördumine, ärkamine või taassünd peaksid olema ühelaadilised kõigi juures, nii et objektiivsuse päästmiseks subjektiivne elamus peaks olema vähemalt normatiivne. Isikliku momendi sissetoomine süstemaatilisse usuteadusse on väga huvitav ja silmapaistev nähtus ses mõttes, et siin isiku õigus ennast teatud määral maksma paneb ja usk jälle elava inimese tarvidusena tunnustamist leiab. Elav inimene ei kannata kaua isikust lahutatud külma objektiivsust, kui see temale võõras on või võõraks jääb.

paistvad usuteadlased kõigi oma süsteemidega poleks üldse kerkinud esile ega avaldanud mingit mõju, kui kaaluvad elamused ei oleks olnud kihutajaks. Terve kiriku ja dogmade ajalugu on elava, voolava usulise hingeelu tõestiste kogu. Seda kõike uuriti, ilma et oleks täheldatud liikuvat ollust ennast kui hingeelulist. Sest kõik see aeg otsiti ju ikka kindlat, püsivat, objektiivset, ümberlükatamatut, inimesest sõltumatut usulist tõtt. Ja kui see tõde oli juba ammugi Pühakirjas olemas, siis veeretas tegelik elu ettenähtamatuid juhtumeid ette, milleks puudusid otsesed selged juhtnöörid Pühakirjas ja mille tõlgitsemiseks ja lahendamiseks osutus mitu võimalust. Nii sai kõige kindlam tõde uuesti liikuvaks, kõikuvaks, painduvaks, subjektiivseks.

Usuelu, hingeelu, kirikuelu ei voola sirgjooneliselt, vaid satub aegajalt kriitilisse olukorda, mis on mitmesuguste põhjuste välja kutsutud.

Vanema aja vaated olid üldse „absoluutsed", nagu naiivne inimene ja laps on „absoluutsed", tingimatud, kategoorilised, seega otse isiklikult konservatiivsed, alalhoidlikud enesekaitse huvides, nii-öelda — „objektiivsed" subjekti pärast, subjekti teenistuses. Iga muutus, mis reast välja viib, on põrutav, kohutav. Ta ähvardab järsku kogu olemasolu, võtab ära kindla toe. Võime arvata, et vanemail naiivseil põlvedel oli vaimuelu kriise hoopis raskem kanda kui meil, kes oleme igasuguste relativismidega, suhtelisustega ja võrdelisustega väga liikuvaks ja painduvaks tehtud. Vana aeg oli stabiilne ja hoidis oma stabiilsusest küünte ja hammastega kinni.

Naiivne rahuarmastaja ütleb: „Siin on hea olla, ehitagem siia maja!" Kuid mis ühele hea, on teisele halb. Ühe objektiivsus pole teisele küllaldaselt objektiivne, vaid ainult subjektiivne. Ja absoluutnegi tõde satub kergesti vastase teenistusse ning muutub sel teel relatiivseks, ebastabiilseks.

Usundipsühholoogia on psühholoogia osa ehk haru. Psühholoogia oli ligi 2000 aastat metafüüsilise iseloomuga. Alles möödunud sajandi loodusteaduse tõus süvendas hingeteaduse uurimist, kuid vajutas talle ühtlasi loodusteadusliku, materialistliku ja poolmaterialistliku pitseri. On ju olemas koguni füsioloogiline psühholoogia.

Küsime: kuidas tekkis usundipsühholoogia?

— missugused olid sügavamad põhjused selleks? Tähelepandav on, et esimesed usundipsühholoogid polnud sugugi usuteadlased, vaid pärinevad hoopis mujalt, on kas kultuuriloolased, folkloristid, etnoloogid, antropoloogid, arstiteadlased, keeleteadlased või mõtteteadlased, kui silmas pidada meie teaduse ettevalmistavat ajastut, kus hakati kirjeldama paganausundeid, neid võrdlema ristiusuga, jälgima müütide tekkimist, uurima muinasusundite motiive, juurdlema usundi tekkimise kallal. Selles uurijate seltskonnas olid usuteadlased enamasti erandid. Väga oluline kogu sellele arengule on suurem liikuvus, mille algus ulatub renessansini ja mille haripunktiks on valgustusajastu usundilise ratsionalismiga.

Tähtis osa usulise „absoluutsuse" kõigutamises langeb Baruch Spinoza ja hollandi juudi soost arsti Jean Astruc'i Vana Testamendi kriitikale (1753). See oleks vaevalt mõeldav ilma usupuhastuseta. Sest Hollandimaa võttis ju reformatsiooni vastu, kuna Spinoza heideti raskete vannetega sünagoogist välja.

Usundilooline koolkond võttis Vana Testamendi teaduse üle ikka enam võimust ja siirdus sealt Uuele Testamendile. Usundiloolise koolkonna häll asub jällegi Hollandis.

Usunditeaduslik kriitika ei peatu ka enam dogma ees. Rikas võrdlev materjal ja hingeelu analüüs õpetavad ka tarretunud põhiõppeid ja nende aluseid nägema senitundmatus valguses otsekui vikerkaart.

Asjatu on kartus, et usk selle all kannatada saab. Kannataja võib olla küll mõnesugune „usuline" poliitika, mida tehakse ühe või teise isiku või seltskonna huvides, kuid mitte usuline tõde. Mis on tõesti tõde, ei või muutuda valeks. Lugu on vastupidine: iga isik, iga kirik, kes tahab seista tõe alusel, võib ainult võita, kui tal on julgust tõele näkku vaadata. Teadus ei pühi ära usku, vaid ainult kõlkad. Tera jääb alles ja kasvatab uusi teri.

Tagasi pöördudes oma küsimusele vastame: usundipsühholoogia on kauakestnud alateadvusliku usulise kriisi saadus, usu edasikandja, valudega sünnitatud laps.

Üks reformatsiooniaegseid superintendente kaevanud kord Lutherile oma häda: tema usk polevat sugugi püsiv, mõnikord uskuvat ta päris kindlasti, siis aga ei võivat ta midagi uskuda.

Luther vastanud: „Tänu Jumalale, et mina pole ainus, kelle käsi nõnda käib; mina arvasin, et see on kiusatus, mis on ainult minule koormaks." Kindlasti on kümneid tuhandeid preestreid ja hingekarjaseid, kes sedasama hingehäda tunnevad ja vaikselt kannatavad. Kahtlemata peab siin kuski viga olema. Miks ei otsita seda viga üles? Vahest oleks sellest ülesaamine ka kogudustele ja kogu kirikule tervendav? Või ei luba seda ametlik usutunnistus? Pole ime, kui uuemal ajal isegi usuteadlaste laagrist on olnud kuulda tõsiseid ja ägedaid hääli, mis nõuavad uuendusi ja suuremat liikuvust ka usuteaduses. C. A. Bernouilli läks juba 1897. a. niikaugele, et ei tunnustanud süstemaatilist usuteadust tema kirikliku, s. o. kirikupoliitilise käsitluse pärast üldse teaduseks ning soovitas selle asemel kiriklikku usundilugu. Zürichi psühhoanalüütik pastor O. Pfister teeb dogmaatikale ränki etteheiteid, et ta on täitsa viljatu ning ei võimalda mingit hingelist diagnoosi ega ravi, seega tõsist hingekarjuselist tegevust halvab. Omaaegne energiline usundipsühholoogia eestkostja ja harrastaja pastor G. Vorbrodt soovitas 1907. a. „dogmaatika nime ja asja ennemini täna kui homme kõrvaldada". O. Scheel nurises järgmisel aastal (1908), et „usundilise hingeteaduse mahajäetud dogmaatika on puine raud", s. t. võimatu asi. Ameeriklane W. Rauschenbusch oma „Sotsiaalse evangeeliumi teoloogias" teeb väga tähelepandavaid ettepanekuid praeguste oludega kohandamise mõttes, ilma usulist tõtt kuidagi ohverdamata. Isegi katoliiklased võtavad selliseid hääli väga tõsiselt.

Muidugi ei ühine meie nende häältega dogmaatika kui õppeaine kahjuks ega mõtle veel seepärast asendada teda usundipsühholoogiaga. Kuid me ei taha ka salata, et puudulik dogmaatika on nimelt usundipsühholoogia suurt edu soodustanud, isegi nii, et just usuteadusest eemal seisvad õpetlased, nagu filosoofiliselt huvitatud arstiteadlased (W. James, W. Wundt), on esimestena suure laastu löömise endi kätte võtnud, kuna usuteadlased kergesti kalduvad teaduslikke huvisid usu asjus seadma kirikupoliitiliste tuulte järgi, otsekui jagades kartust, et teadus toob kirikliku massi usule kahju. Katoliiklased aga julgevad vähemalt usuteadlasi kui asjatundjaid ette valmistada kõigile „hädaohtudele".

Dogmaatika tarretus ei anna rahuldust otsivale hingele,

Dogmaatika on liiga kuiv, formaalne, eluvõõras, sageli teadusevastane, rohkem kirikupoliitiline tegur kui tõeline hingetoit. Tema alatine pakkumine muutmatul kujul peletab elavamad inimesed eemale. Tal on palju puudusi, ta ei anna korralikku vastust inimese otsinguile. Ta ei ole ka enam rahuldavaks toeks ega aluseks hingekarjasetöös. Kuidas võib see eluvõõras õpetus mõjustada koolinoorsugu, proletaarlast, haritlast, vaimselt nälgivat massi? Kas pole kiriku enda huvides, isegi kiriku moraalse võimu ja autoriteedi huvides surnud kirjatähte eluga täita?

Loomulik, et äratus ja väljakutse kirikule tuleb väljastpoolt, et arstid ja hingeteadlased rahuliku erapooletusega ja eeldustest sõltumatult või koguni teissuguste eeldustega asja kallale asuvad, kui nad ei salga usuelu olelust ega avaldusi, aga ei vaatle neid enam kirikupoliitika traditsioonilises valguses. Nemad asuvad täitma kirikuelus tekkinud lünki ja näitavad sellega usule ja kirikule suuremaid teeneid kui kiriku enda teenrid ja juhid, kes sageli asuvad meeleldi kohtuniku kohale.

Mida dogmaatika püüab õpetada „objektiivsest" j u m a l i k u s t küljest, seda näitab ja seletab usundipsühholoogia i n i m l i k u s t küljest, ilma et inimene tarvitseks seepärast üksi jääda, kuna dogmaatika on juba isegi sellega hakkama saanud, nimelt inimese isoleerimisega elust ning Jumalast.

Kuid oleks ühekülgne ja puudulik süüdistada ainult dogmaatikat ja kirikupoliitikat. Palju õpetlikum on küsida: millest või millistest eeldustest need õieti olenevad? Siis saame kätte sügavamad juured, mille tähendus on hoopis suurem. Siin on juba tegemist f i l o s o o f i l i s t e e e l d u s t e g a, mis ka kriitikat nõuavad ja millede arvustus palju selgitab.

Kogu teadus ja mõtlemistöö asuvad teadlikult või teadmatult eeldustel, mida on arendatud maailmavaatelisteks süsteemideks. Ehk küll kõneldakse väga paljudest, mitmesuguste nimedega märgitud maailmavaadetest, sageli niisugustest, mis üldse pole maailmavaated, on neid tegelikult ainult kolm (kõige puhtamal kujul): materialism, idealism ja personalism.

M a t e r i a l i s m on tuletatud mateeriast, ollusest, ainest. Ollus ehk aine on tuletatud idealistliku abstraktsiooni teel, see on „olulise" lahutamise teel. Materialism seletab hinge- ja vaimuelu mateeria funktsioonina. Mateeria definitsiooni see vaade ise omast käest ei suuda anda. Järjekindlalt võttes peaks vaimu-

elu siin õieti ka läbi ja läbi materiaalne olema. Peenendatud materialismi leiame positivismis ja spiritualismis.

Idealism abstraheerib (lahutab) ideed asjadest ja moodustab neist ideede maailma, mille ütleb olevat tõeliselt oleva, sest ideed olevat substantsid, sellistena igavesed. Üksiknähtused, nagu inimene, olevat juhuslikud, kaduvad. Olemist olevat neil ainult niikaua ja niipalju, kui seda tuleb osadusest ideega. Idee osutub kõige tähtsamaks. Riigiidee on ülem kui riik ise, Jumala-idee on enam kui Jumal ise, inimeseidee enam kui inimene ise. Oma suursugususele vaatamata teeb idealism inimese täitsa tühiseks, sest ta rõhutab ainult ideed, kuna elavat inimest ta ei leia ega hinda. Idealismi piirides satume kurioosumi otsa, et idealist kui isik, kes ennast ei leia, hinge „teaduslikult" ignoreerib, uurib religiooni kui objekti, mis peab loomulikult olema projitseeritud välismaailma (või abstraheeritud) või suhtuma projitseeritud objekti. Lihtsas keeles: olematu isik uurib olematuid asju ja nimetab seda teaduseks, millest viimaks on teadmata, kellele on seda tarvis.

Et see seisukoht on seni olnud ja vististi saab veel kaua olema tähtsaim hariduse ollus ja alus, siis on väga kasulik olla idee kandja, eriti kui iseennast, ideest hoolimata, hästi meeles pidada. Sest idee kandja või kehastaja saab teistelt kõik idee õnnistused endale ja võib isiklikult osutuda kas või materialistiks, avalikult aga esineda idealistina. Grupi esindaja samastab ennast ühiskonnaga või ühiskonna ideega, nagu Rooma paavst, ja lõikab idealismi vilja üksipäinis. Säärasel alusel püsib kirik ainult seni, kui tekib uus kriis, kuni mõni leiab ka iseenda olemas olevat nende kõrval, kes moodustavad muidu ametliku kiriku või usuühingu.

Nende kahe vaate kompromissid või sünteesid esinevad — dualismis, parallelismis ja identsuse-(samasuse-) õpetuses. Monismina (ühe algprintsiibi õpetuses) rõhutatakse kas ühte või teist ühekülgselt, kuid tagajärjetult. Kompromissid näitavad ühe kui ka teise läbiviidamatust.

Kolmas vaade on personalism, mis tunnustab individuaalse olendi olemasolu reaalseks substantsi mõttes, kuid mitte materiaalselt ega ideaalselt, vaid omaette. Isiklik olend (hing, aatom, monaad) on kõige oleluse alus. Ilma temata ei ole midagi.

Alles sel eeldusel on teadus ja usk, kõlblus ja kunst tõeliselt võimalikud, ja siis on neil ka mõte, sest nad kuuluvad isikule, on isiku päralt [1].

Mis mõte on hingeteadusel, kui hinge ennast ei ole, vaid on ainult hinge idee või koguni ainult mateeria funktsioon? Ja ometi on olnud usuteadlasi, kes soovitavad hingeteadust ilma hingeta, kuna nüüd juba mõtteteadlased selle vastu vaidlevad. Kahjuks pole aga viimased ka veel ütelnud, mis see hing õieti on. Terves uuemas mõtteteaduses leiame ühe ainsa korraliku vastuse sellele küsimusele.

Mis mõju võiks see olukord avaldada usundipsühholoogiasse? Selge hinge mõiste puudus sunnib selle teaduse käsitlejaid seadma endid oma teadvuslike või alateadvuslike eelduste järgi. Et need, nagu nägime, ei anna järjekindlust, siis peab ka järeldus olema puudulik. Selles avaldub teaduse kriis, ja selle vili on kultuuri kriis: inimene ei oska veel oma eluõigust põhjendada ega tõestada teisiti kui toore võimuga.

Palju kirjum on lugu usundi mõiste suhtes. Psühholoogiaprofessor James Leuba P.-A. Ühendriikides loetleb oma „Usundiliste nähtuste psühholoogias“ [2] ka usundi mõisteid, liigitades neid intellektualistlikeks, afektivistlikeks ja voluntaristlikeks ehk praktilisteks. Esimestest toob tema 9, teisest liigist 11, kolmandast 28, kokku seega 48 erinevat mõistet. Muidugi pole need veel kõik. Kuidas peaks nende järgi kujunema usundipsühholoogia? Loomulikult iga mõiste järgi isesugune. Või vähemalt iga liigi järgi tunduvalt erinev. Nii saaksime kolmes suures liigis neli tosinat eri süsteeme, mis veel peale selle peaksid erinema hinge mõiste puudumise või ebamäärasuse tõttu.

Seda võime juba ette ütelda, ainult eeldusi silmas pidades. Vaadeldes lähemalt olemasolevaid teoseid ning neis esitatud seisukohti, pole meie sugugi üllatatud nende kirjust mitmekesisusest. Kuid enne kui seda teeme, võtame usundipsühholoogia kui teaduse tekkimise ja arenemise ajaloolises korras kõne alla. Ainult niipalju olgu öeldud veel enne, et ootamatul kombel leiame usundipsühholoogia ülesande määramisel ka usundi

---

[1] Pikem maailmavaadete iseloomustus ja arvustus leidub minu raamatus „Hinge surematus“.

[2] James H. Leuba, La psychologie des phénomènes religieux, Paris, 1914.

olemuse kindlakstegemise nõude. See on tõesti üllatav ja näitab, kui ebamäärasesse olukorda terve teadus võib sattuda. On olemas koguni usundipsühholooge, kes loodavad eksperimendi abil usundi olemuse jälile saada, nii et seda teadusharu tuleks alata ilma usundit ennast tundmata, tuleks asuda nii-öelda ülesande kallale, mille kohta pole sugugi teada, milles tema õieti seisneb.

Kasustame ajaloolist osa ühtlasi kriitiliseks hindamiseks ja seisukohtade selgitamiseks, siis võime teises, positiivses ehk süstemaatilises osas seda kindlamini oma seisukohaga esineda.

Olgu veel tähendatud, et tegelikult pole süstemaatilise usuteaduse — dogmaatika ja eetika ning ka usundifilosoofia — üldine seisukord sugugi parem. Needsamad ülaltoodud põhjused eelduste suhtes on siingi andnud samu tulemusi. Neid pole aga palju märgatud, sest et mõtteteadus ise kannatab ühtluse- ja selgusepuuduse all, temaga aga ühes kõik teadused terves ulatuses. Filosoofiline selgus ja järjekindlus on esimene ja viimane nõue kõigi teaduste huvides.

See nõue manab esile uusi kartusi. Kas siis kõik teadused peavad olenema filosoofiast? Isegi usuteadus? Vanasti öeldi: filosoofia on usuteaduse ümmardaja *(philosophia ancilla theologiae)*. Kas nüüd on lugu vastupidi? Ei sugugi: ükski teadus ei sõltu teisest teadusest. Meie ei ole sugugi kohustatud iga silmapilk filosoofiateaduskonnalt juhtnööre küsima, vaid tahestahtmatult oleme ise mõtlejad inimesed, sest meil on tunnetusfunktsioon. Selle tegevus kõrgemal teadvuse astmel ongi filosoofia, ilma milleta ei pääse ükski teadus edasi. Kui meie juba teame, et maailmavaatelised eeldused etendavad nii suurt osa, siis tuleb neid paratamatult silmas pidada. Sest kriitiline suhtumine neisse avab meile uusi väljavaateid, uusi lahendamisvõimalusi.

Seejuures ei ole praegused filosoofilised voolud ja koolkonnad oma vastuoludega meile sugugi kohustavad ega otsustavad, kui nad ise kannatavad nendesamade puuduste all, millest oli eespool kõnet.

Niihästi teadus kui ka usk taotavad kindlat tõtt. Mõlemad otsivad midagi, mis on sõltumatu juhusest, üldine, ühine kõigile, üldkehtiv. Teadus nimetab seda objektiivseks, usk nimetab seda kindlaks, kõikumatuks usu aluseks. Objektiivse teaduse ja kõiku-

matu usu aluse sõltumatus inimesest annab mulje, nagu asuksid need mõlemad inimesest väljas, temast lahus ning oleksid seega suurema väärtusega kui inimene ise. Inimene saab teaduse ja usu alandlikuks teenriks, sellè asemel et olla „hingamispäeva isand". Usk on suurem pühadus kui usklik ise. Ons siis inimene usu päralt või usk inimese päralt? Miks kõneldakse k a h e s t u s u s t — m i d a usutakse ja m i l l e g a usutakse *(quae creditur* ja *qua creditur)*? Esimene peab olema objektiivne sisu — dogmaatika ehk usutunnistus, teine isiklik, subjektiivne usk, kui hingeline nähtus. Objektiivne usutunnistus avaldab mõju alles siis, kui on tunda, et see tunnistus on isiklikult tuntud tõetunnistus. Muidu ta jätab külmaks, kõigest tõesisust hoolimata. Nõnda on lugu ka teadusega. Ta saab alles siis elavaks, kui tal on „praktiline" rakendusväärtus, mille miinimum on mõõdetav rõõmu- või mõnutundega. Vastumeelsel teadusel pole mingit väärtust.

Kõiges öeldus peegeldub objektiivsuse ja subjektiivsuse vahekord ning selle mõju ususse ja teadusse. Puhta objektiivsuse taotlemine tähendab paljudele objektiivsuse tõe lahutamist isikust kui subjektist, kuna ometi ei taheta ühtlasi loobuda nõudest, et seda objektiivset, inimesest lahutatud tõtt tunnustataks, jättes tunnustaja ometi võhiku asendisse. Nii saab objektiivne teadus ja usu objektiivne sisu või usu alus eluvõõraks, inimesele „ükskõikseks" sõna otsemas mõttes, pealegi teatava olulise sundusega. Selles eluvõõra olluse tunnustamises esineb siis veel mingi „teenelikkus" just tunnustatud olluse tundmatuse pärast. Pole ju kellegi kunst uskuda ja tunnustada seda, mida tuntakse. Säärane autoriteetlikkus on aga kahe teraga asi, tulgu selle nõude avaldus usu või teaduse poolt. Näib, nagu oleks objektiivsel teadusel ja usul ometi võhikute hulka tarvis ainult selleks, et kinnitada objektiivsuse objektiivsust, sest ilma selleta pole ka objektiivsusel mõtet, — kui puudub tema austaja ja imetleja. On lugu nõnda, siis on ometi vähe objektiivsest tõest omaette; siis januneb see tõde subjektiivsete asjatundmatute võhiklike tunnustajate järele ja näeb nende tunnustamises oma väärtuse tõusu.

Tõepoolest kaotab kõige objektiivsem objekt oma tähenduse ilma subjektita, kes teda hindab. Objekt on subjekti päralt, või teda lihtsalt ei ole. Platooniline objekti ülendamine taevastesse kõrgustesse jätab inimesed vaeslasteks. Subjekt ei saa

elada ilma objektita. See tunne paneb end maksma loodusseaduse jõuga ja toob ka Jumala kõrgest taevast tagasi inimeste juurde, koguni nende südamesse. See on viimaks ka põhjuseks, miks usundipsühholoogia nii või teisiti kipub ründama dogmaatikat, sest et viimane lahutas inimese Jumalast ja hakkas etendama inimese usulises elus hoolimatu despoodi osa. Usundipsühholoogia saab nõnda paratamatult dogmaatika täienduseks, et inimese usulist õigustust uuesti põhjendada ja kehtima panna. Kuid ta ei muutu seega ise dogmaatikaks ega astu tema asemele. Vahest läheb tal aga peale muu korda aidata normaalset ühendust subjekti ja objekti vahel jalule seada, ilma et ta seega muutuks metafüüsikaks või tunnetusteooriaks.

II. AJALOOLINE-KRIITILINE OSA.

§ 1. Senised suunad ja meetodid usundipsühholoogias.

Kui kaugele minevikku üksikud enese psühholoogilised vaatlused tagasi ulatuvad, näitab ilusasti katoliiklik professor Georg Wunderle oma „Sissejuhatuses moodsesse usundipsühholoogiasse" („Einführung in die moderne Religionspsychologie", 1922). Ta mainib hiina, brahmani, yoga, buddha ja stoa kirjandust, apostel Paulust, apologeete. Kirikuisa Augustinus'e juures peatub ta juba pikemalt. Tabavalt iseloomustab Wunderle Augustinuse seisukohta, mis ka üldse on usundi kohta kehtiv (mida aga mõned usuteadlased ei leia), et religioosne isik näeb kogu oma arengu Jumala juhitud olevat. Nii tõuseb Augustinus Wunderle sõnastuses tõeliselt sünteetilis-perspektiivse psühholoogia tipule.

Clairvaux Bernhard pole teoreetiliste õpetuste ega tunnetuse sõber, aga ta rõhutab kõvasti kogemust, soovitades munkadele hoolega lugeda „kogemuste raamatut" *(in libro experientiae)*. Sõnad *experiri, sentire, gustare, conscientia* jne. korduvad Bernhardi kirjavaras. Jumala asumist hingesse märgib tema sõnaga *experimentum.*

Bonaventura'l leiame väljendeid, nagu *cognitio Dei experimentalis, experimentalis boni et dulcis cognitio.*

Thomas Aquinost kõneleb kontemplatiivsest elust mille siht on *„delectatio, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur". Cognitio experimentalis*'e kõrval tunneb tema veel *certitudo experimentalis*'t ja *notitia experimentalis*'t. Wunderle ei salga Aquino Thomase intellektualiseerivat tendentsi,

kuid väidab, et tema olevat siiski hinnanud usundilist kogemust kõrgemalt.

Luther olevat astunud otsustava sammu usu täieliku subjektiveerimise ja psühhologiseerimise suunas, kuigi usu-uute ajal püsis veel dogmaatiline siduvus. Hinge päästmise kindlustust leidis Luther Püha Vaimu sisemises tunnustamises *(testimonium Spiritus Sancti internum)*. Sellega pöördus huvi sissepoole ja nii pandi alus hilisemaile liikumistele, nagu pietism ja ärkamisliikumine.

See kõik ei esinenud veel psühholoogia nime all. Oluliselt on Wunderlel õigus, ilma et ta ütleks seda sel kujul, vaid annab mõista, et usundipsühholoogia on olemuselt pärit protestantluse pinnalt. Ainult selles mõttes võibki Kant'i vaadelda „protestantluse" filosoofina, kaugeltki mitte igas suhtes.

Usundipsühholoogia kui eriteadus on ümmarguselt 40 aastat vana. Et meie aga tahame saada suundade ülevaadet, ega taha vanemaid suundi kõrvale jätta, siis algame liigitust Schleiermacher'iga, keda mitmed, nagu eriti Wobbermin ja Troeltsch jt. loevad usundipsühholoogia tegelikuks põhjendajaks, ja nimetame seda suunda

1) teoloogiliseks usundipsühholoogiaks. Siia tuleks arvata kõiki neid, kes, kuigi vaatluse ja analüüsi abil, siiski oluliselt tarvitavad deduktiivset meetodit, nagu Schleiermacher. Rida võiks alata koguni Herder'i ja Hamann'iga, isegi pietistidega, kui neil oleks olnud eeskujulikku analüütikut. Möödunud sajandist kuulub siia esmajoones Fr. H. R. Frank, kes tuletab kogu oma süsteemi taassünnist, muidugi ka Hofmann kogu Erlangeni koolkonnaga, samuti A. Ritschl (küll vähese hingelise analüüsiga) tema järglase Julius Kaftan'i, W. Herrmann'i, M. Reischle ja teistega; uuemast ajast E. Pfennigsdorf, E. Troeltsch, G. Wobbermin, H. Mandel jne.

Kuigi nad kõik taotavad mingit normatiivsust, jääb nende lähtekohaks ikkagi indiviid oma elamusega, nii et siia kuuluvad ka elamus- ja kogemusteoloogid. Enamvähem liigub terve protestantlik teoloogia algusest peale sel joonel. Sellepärast võib ka kõigile erivustele vaatamata siia arvata N. Söderblom'i, R. Otto't, Fr. Heiler'it ja kõiki neid, kes mingi isesuguse meetodi pärast ei kuulu mõnda teise gruppi. Ka filosoofid, nagu

H. Maier, H. Scholz, R. Müller-Freienfels, Max Scheler seisavad üsna lähedal sellele suunale, ainult selle vahega, et nende juures ei mõju palju kaasa apologeetiline-teoloogiline huvi. Ka katoliiklikel modernistidel on sarnasust selle suunaga.

2) Sotsioloogiline usundipsühholoogia. Et indiviid ei ela üksi, vaid ühiskonnas, mille keskel ta üles kasvab, siis tulevad kõne alla ka ühiskondlikud mõjud. Pealegi taotleb usund osasaamist *(communio)* mõtteosalistega ja püüab usuõpetuses, hoolekandes ja misjonitöös mõtteosalisi juurde võita. Koguduseusku kohtame juba buddhismis, judaismis, kreeka müsteeriumes, rooma *sodalitas*'tes ja kristluses, viimases koguni usutunnistuses (pühade osasaamine ja kristlik kogudus või kirik), nagu buddhismiski. Kogudusemõtet esindas väga tugevasti viimasel sajandil A. Ritschl, kuid rohkem põhimõtteliselt kui psühholoogiliselt, kuna E. Troeltsch uuris kristlikkude kirikute sotsiaalseid õpetusi. Päris psühholoogilise iseloomu andis sellele küljele alles W. Wundt oma rahvastepsühholoogilise meetodiga, mida ta ise vaidluses teiste voolude esindajatega nimetab ka geneetiliseks ja empiiriliseks. Max Weber pani aluse usundisotsioloogiale, käsitledes ühiskonna ja usundi vastastikuseid mõjustusi. Weber vaatleb seda eriala kui usunditeaduse osa. See suund näib paremini sobivat katoliiklastele. Weberil on peale J. Wach'i vähe järglasi, katoliiklikul poolel aga esinevad O. Schilling, G. Grundlach jt. Siin tuleb silmas pidada ka massipsühholoogiat (G. Le Bon) ja psühhoanalüütilist sotsioloogiat (S. Freud, A. Kolnai).

3) Diferentsiaal-ja individuaalpsühholoogia erineb esimesest suunast sellepoolest, et siin ei vaadelda usundilisi kogemusi mitte kiriku, ka mitte protestantliku kiriku raamides, vaid puhtindividuaalselt, just erinevusi eriti jälgides. Algatus kuulub siin ameeriklastele Stanley Hall'ile, William James'ile, E. D. Starbuck'ile ja J. Leuba'le. Jamesi meetodit on nimetatud ka biograafiliseks, erakorraliste juhtude ja ebanormaalsuste ning pragmaatiliseks meetodiks, Starbucki oma ankeedi- ja statistiliseks meetodiks. Ameeriklastega sarnasust meetodis on helveetslasel Theodore Flournoy'l.

4) Geneetiline usundipsühholoogia taotleb usundi alg- ehk ürgpõhjuste leidmist, eriti ajaloolis-sotsioloogiliselt, järelikult tugeva usundiloolise maiguga. Esimeses reas

seisavad siin usundiloolased-analüütikud E. Dürckheim, L. Levy-Brühl, W. Wundt, Edv. Lehmann, A. Bertholet, Karl Beth, Nathan Söderblom ja hulk teisi.

Süstemaatilise usuteaduse osana käsitleb Hermann Mandel geneetilist usundipsühholoogiat (= loomulikkude usundite süsteemi põhijoontes) üldpealkirja all: üleaistilise tunnetamine („Die Erkenntnis des Übersinnlichen", 1911). Et see raamat taotleb usundi olemuse kindlakstegemist süsteemina, siis laseks ta end ka teoloogilise suuna alla paigutada.

5) Psühhoanalüütiline usundipsühholoogia püüab selgitada teadvusetust kui vaimu- ja usuelu tõukejõudu, koos millega esineb ka palju haiglast ja ebanormaalset ollust. Usundilist ja usundiloolist on käsitlenud peale koolkonna rajaja S. Freudi psühhoanalüütikud Th. Reik, O. Rank jt., usuteadlased O. Pfister, W. Achelis jt. Sellest koolist on hargnenud kaks eriharu, C. G. Jung'iga ja A. Adler'iga eesotsas.

6) Eksperimentaalne usundipsühholoogia sai alguse Oswald Külpe nn. Würzburgi koolist. Eksperimentaalse meetodi esimesed rakendajad usundile on K. Girgensohn ja W. Stählin (Nürnbergi töökoondis) ja esimese õpilane W. Gruehn. Girgensohn ja Gruehn nimetavad oma meetodit ka analüütiliseks. Et aga ilma analüüsita üldse ei saa teaduslikult töötada ega mõtelda ja et see nimetus on liiga üldine, siis pole selle tarvitamine sobiv. Õnnetuseks mahutab R. Müller-Freienfels analüütilise suuna alla kõige kirglikumad eitava laadiga kristluse kriitikud Feuerbach'i ja Nietzsche.

7) Usundiline psühhopatoloogia käsitleb haiglasi nähtusi usuelus. Seda väga huvitavat ala on usundipsühholoogia lähendanud usuteadusele eriti James'i ja O. Pfister'i mõjul. Lähemalt on see ala prantslaste lemmikala, kus eeskätt on nimetada Delacroix, Murisier ja Flournoy.

Erinähtusena võiks nimetada veel parapsühholoogiat ja okultismi, ilma neisse lähemalt süvenemata, sest nende juures on tegemist nii suurte kõrvalekaldumistega, et on põhjust kahelda nende esindajate vaimse tervise suhtes. Nii on aeg-ajalt ikka uusi pettusi neist ringkonnist avalikuks tulnud, mille ohvriks on saanud mõned ettevaatlikudki teadusmehed, nagu Schrenck-Notzing. Kirjandusest sel alal võime nimetada K. T.

Oesterreich'i, Alfred Lehmann'i, Ch. Richet' ja M. Dessoir'i töid.

Harilikult iga uue seisukoha avastaja esineb uue meetodiga ja nimetab sellekohaselt ka oma voolu või liikumist. Ülaltoodud loendist näeme, et mõni autor märgib oma meetodit mitme nimega, mõnikord teevad seda teised oma arvustuse põhjal. Nii ei kattu voolud ja meetodid ometi mitte. Ka on olemas meetodeid, ilma et neil oleks tüüpilisi esindajaid. Eksperimentaalse meetodi esindajad rõhutavad eraldi oma empirismi ja oponeerivad apriioorilisele-ratsionaalsele meetodile, mis on sama hästi ka deduktiivne, kuid seepärast mitte ilma analüüsita. C. Jung, kes võrsus Freudi koolist, kõneleb analüüsi hädaohust ja toonitab sünteetilist meetodit, ometi ilma praktilisest assotsiatsioonide väljakutsumisest loobumata.

Kõige aluseks on viimaks enesevaatlus, koguni eksperimentaalsel meetodil, ainult valvsama kontrolli all. Ometi ei rõhutata seda sealgi enam, vaid kontrolli täpsust. Meetodite üksikasjalise hinnangu juurde pöördume tagasi süstemaatilises osas.

§ 2. Teoloogiline usundipsühholoogia.

Teoloogilise usundipsühholoogia tüüpilise esindajana nimetatakse usundipsühholoogide peres Fr. D. Schleiermacher'it (1768—1834), kõige suuremat protestantlikku usuteadlast peale Lutherit. Dogmaatikute perele paistab tema rohkem psühholoogina kui teoloogina, sest ta ei näe dogmaatika ülesannet mitte dogmaatika objektiivsel, vaid subjektiivsel küljel, kirjeldades siin „vagaduse meeleolusid" *(fromme Gemütszustände)*. Oma aja kohta oli see suur teene, sest et ratsionalism ei vaadanud kuigi hea silmaga subjektiivsele usule. Schleiermacher algas sellega, et ta „Kõnedes usundist harituile selle põlgajate keskel" püüdis väita usundi hingeelulist paratamatust ja suursugust ning elulist väärtust. Ta konstateeris koguni usul olevat erilise valdkonna inimese hingeelus, nimelt tundeelus, mille oma dogmaatikas samastas — v a h e n d i t u e n e s e t e a d v u s e g a. Täpsalt kõlas tema formulatsioon nii: „Vagadus ei ole teadmine ega tegevus, vaid tunde või vahenditu eneseteadvuse määratlus *(Be-*

stimmtheit)", sellega siis ka mitte tunne ise ega eriliselt, vaid selle teatav määratlus või iseloom. Millest oleneb siis usundi iselaad? — küsiksime meie, kuid ei saa otsest vastust, vaid uue iseloomustuse: „Vagaduse mitmekesiste avalduste ühine omadus, mille poolest nemad erinevad kõigist muist tunnetest, sellega vagaduse olemus on see, et oleme teadlikud oma s õ l t u v u s e s t ehk, mis tähendab sedasama, s u h t e s t J u m a l a g a." Tundeelu pole seega võetud üksikfunktsioonina ega hetkelise elamusena, vaid ü l d nähtusena, k o k k u võtlikult, järelikult mitte enam „vahenditu" teadvusena, vaid mingi järeldusena. Algredaktsioonis Schleiermacher kõneleb koguni ühtesaamisest või „ühekssaamisest universumiga" (Jumala asemel). Usund (religioon) on „lõpmatuse mõte ja maitse". Kuidas säärane suure ühtluse tunne ja kõiksusega ühtesulamine saab tekkida, ilma et see oleks kuidagi kujutluste või mõtlemise kaudu ette valmistatud, jääb siiski arusaadamatuks, samuti terve selle sündmustiku „vahenditus", kuna meie teades isegi see ühtesulamine võib sündida ainult kujutluses, enne kui temale saab seltsida vastav tunne.

Et meie kahtlus ei osutuks eriliseks ja erandiliseks, kuna praegu paljud Schleiermacheri hõlmast kinni hakkavad, siis püüame leida ka mõnda välistuge. Väga huvitavalt ja selgelt analüüsib Schleiermacheri mõttekäiku Chr. A. T h i l o herbartiaanlase O. Flügel'i sarjas („Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen — Schleiermachers Religionsphilosophie", 1906). Ta näitab, et Schleiermacher on Spinoza õpetuse teoloogiasse sisse toonud ja et isegi tundeelu eelistamine on ainult selle kattevarjuks. Et Schleiermacher isikust lähtumisest hoolimata kaldub panteismi, on juba ammugi teada. Ka tema isikuvastane tendents pole sugugi tundmatu. Ta puhas „mina" osutub tema enda väljenduste põhjal lõppude lõpuks puhtaks sisutuks abstraktsiooniks, mille elamustel iga väärtus ja tähendus kaduma läheb. Selle tundeelu ei olegi enam tundeelu ega eneseteadvus. Ühes temaga peavad loomulikult kaduma tema suhted ja suhte alus, nii et viimaks ei jää järele inimest ega Jumalat. Milleks ja mis on siis siin üldse veel psühholoogia? Ainult hüppelauaks tühjusesse. Et G. Wobbermin selles „usundipsühholoogilises meetodis", lähtudes Scheiermacheri probleemiseadest, näeb olulist usuteaduse, pealegi süstemaatilise kristliku usuteaduse tule-

vikku, on äärmiselt võõrastav. Koguni iseäralik on Schleiermacheris näha Lutheri traditsiooni jätkajat ja soovitada seda jätku usundipsühholoogilise teoloogilise süsteemi lähtekohaks.

Kuna Schleiermacher tõeliselt oli Spinoza õpetuse väljendaja ja oma poolehoidu ning imestust Spinozale ei salanudki, siis on arusaadav, et tema „hingeeluline" lähtekoht ei olnud mitte psühholoogilisena mõeldudki, vaid panteismi suunatud ajakohases vormis, olgugi suure menuga. Panteism ei sobi tõepoolest hästi inimliku hingeelu tunnustamisega, sest ta ei saa olla sellest sugugi huvitatud. Side nende kahe vahel on koguni lõtv ja õieti mujalt peale surutud. Siin langeb pearõhk koguni teistele teguritele, mille vaatlus enam ei kuulu siia.

Mainitud Chr. A. Thilo pühendab mõne huvitava lehekülje Schleiermacheri iseteadvuse- ja sõltuvusetunde analüüsile, mis kindlasti on suurema tähelepanu vääriline, kuid loomulikult ei sobi Schleiermacheri orientatsiooniga teoloogidele. Anname ruumi Thilo analüüsi surutud kokkuvõttele, sest need probleemid nõuavad põhjalikumat valgustust.

Thilo tuletab Taute religioonifilosoofiast meelde sõna, mille järgi Schleiermacher idealismiga „dialektilise palaviku *(Zehrfieber)* kristlikku teoloogiasse ja kirikusse sisse tõi, mis toob mõlemaile pikaldase surma, kui printsiip valitsema jääb".

Spinoza idealistlik parallelism tuli Fichte idealismi kaudu Schleiermacherini. Muutus, mille ta viimase juures läbi tegi, seisis lähtumises „minast" ja iseteadvusest.

Iseteadvuses eristab Schleiermacher kahte osa: muudetamatut ja muutlikku. Esimene on subjekti olemasolu omaette, teine koosolemine muuga. Neis väljendub subjekti isetegevus ja mõjustatavus (vastuvõtlikkus väljaspoolsele). Subjekti olemus, mis moodustab iseteadvuse aluse, on algupärane agiilsus *(Agilität)*, mis on omaette määramatu, võib ennast lasta väljastpoolt määrata või mõjustada.

Seda oma analüüsi loeb Schleiermacher ise empiiriliseks. Thilo aga leiab selle olevat eksituse. Kui agiilsust mõista endast väljaastumise tendentsina, siis on juba sisemine vastuolu olemas. Juba algusest peale peab siis subjekt olema rahutu. Ta ei või selleks jääda, mis ta on. Siis ei ole ta ka kunagi omaette muutmatu olnud, vaid kaldub olemuselt enda lõhestamisele. Tema suhtumine välismaailma on siis temaga

antud, sellega sõltumatus omaette algusest peale röövitud. Kui aga subjekti olemus (agiilsus) on suhtumine teisesse ja teise olemus on ka suhtumine, siis lahustub kõik vaid suhtumistesse, ilma et suhtepunkte selle enda seadinguga oleks antud. See oleks sama hea kui põhjus ilma mõjuta. Nõnda on siis Schleiermacheri subjekti muutlikkus juba muudetamatuses antud, enne kui lisandub päris muutlikkus.

Selline iseteadvuse analüüs pole muud kui Fichte rõivastisega kaetud spinozism. Fichtelt on pärit niihästi subjekti endaseading kui ka algeline agiilsus. Fichte süsteem äpardus, sest ta ei suutnud leida sellele agiilsusele objekti ehk suunaandjat.

Iseteadvuse kahele elemendile, subjekti olemisele endas ja koosolemisele teisega või isetegevusele (ilma objektita!) ja mõjustatavusele vastavad kaks tundmuse seisundit, selle järgi, kumb element on ülekaalus. Need on: sõltuvustunne, kui teadvus on mõjustatud (määratud), ja vabadustunne, kui isetegevus on aktiivne. Selle kohta konstateerib Thilo, et Schleiermacheri tundmuse mõiste on väga ebatäppis. Sest ei kumbagi teadvust, olla teisalt nõnda mõjustatud, ega teadvust, et a i n u l t millegi muu mõjul nõnda kujuneda võisime, ei või õigusega nimetada tundmuseks, sest t u n d m u s tähendab õieti a i n u l t m õ n u v õ i v a l u, m e e l e p ä r a s t v õ i v a s t u m e e l s e t. Ei tohiks unustada, et ka kujutlused ja ihaldused kuuluvad teadvusele, mida tahetakse nimetada tundmuseks.

Teadvus, et meie a i n u ü k s i teise mõjul selliseks saada võisime, eeldab vähemalt katset, mõtelda ennast teisiti määratletuna, sest meie ei saa ilma selleta olla teadlikud selle (teise määratluse) võimatuses (et võiks ütelda „ainult"). Peaasi aga on, et paljast ö e l d i s t ehk a v a l d u s t, et meie mõjustatavust ehk vastuvõtlikkust on kustki tabatud, ei saa veel kaugeltki nimetada tundmuseks. Selleks, et nimetada tundmust sõltuvustundeks, on tarvilik eeldus, et on katsutud ennast võõrast mõjust vabastada, või et selline katse on luhtunud või seda mõju ainult vähendanud. Ta on takistatud ihaldusest tingitud, mis on suunatud teatava mõjustuse vastu, mida ta aga ei suuda täielikult tühistada. Just selle ebaõnnestumise pärast võib iga sõltuvustunne olla ainult valurikas (= norutunne). Kui aga tahetakse väita, et ka sõltuvuses võivat olla mõnus tundmus, siis ei või see

suhtuda sõltuvusse, vaid mingisse muusse hüvangusse, mis on saavutatud teisel teel. Kuid ka selle põhjuse teadmine ei ole tunde, vaid kujutluse asi.

Kui Schleiermacher väidab oma sõltuvustunde kohta, et see olevat ükskõikne mõnu ja noru suhtes, siis ei ole siin üldse mingi tundmusega tegemist, vaid ainult teadvuse avaldusega, et „mina" teab end väljastpoolt mõjustatud olevat. See teadmine pole tundmus, vaid k u j u t l u s. Et see ka Schleiermacheri enda poolt vähemalt kaudselt on möönatud, selgub tema lausest: „Kristlikud usulaused *(Glaubenssätze)* on kristlikkude meeleolude *(Gemütszustände)* kõnes avaldatud käsitused *(Auffassungen)*" („Der christliche Glaube" I, 2. trükk, § 15). Sest puhas meeleolu pole üldse kirjeldatav kõnes.

Nii leiame ka mujalt kinnituse eespool toodud väitele, et panteism ei sobi üldse hingeelu, eriti tundmuse tunnustamisega. Schleiermacheri katse, esitada panteistlikku sihti psühholoogilise dogmaatika vormis, osutub seega otse absurdseks, seda enam, et kujutlus esineb tundmusena ja tundmust samastatake teadvusega. Säärane voolavus, mille esimene väljendaja oli Herakleitos, on idealismile ja tema usundilisele rakendusele, panteismile, nii omane, et see ei peaks meid üllatama. Seda traagilisem on, et uuemas usuteaduses ja isegi usundipsühholoogias, nagu eriti Wobbermini juures, on sellised tegurid uuesti mõjule pääsenud. Et Schleiermacheri panteism väljendust otsis teesklevalt tundeelu nimel, on seletatav mitte ainult tema päritoluga pietistlikust ümbrusest, vaid ka ratsionalismi taganemisega ning idealismi tõusuga. Et Schleiermacheri terminoloogia, nagu nägime, neis oludes juba eelduste poolest kindel ei saanud olla, on ka teataval määral arusaadav.

Sest ajast peale kannab süstemaatiline usuteadus enamvähem psühholoogilist ilmet, kus püütakse isegi objektiivset dogmaatikat põhjendada usuliste e l a m u s t e g a ja kogemustega, nagu ärkamine, patuteadvus, taassünd, pöördumine, valgustus, pühitsemine, kutsumine, ilmutus.

Nende süstemaatikute reas tuleb mainida peale Neander'i ja Tholuck'i, keda on eriliselt peetud äratusliikumise teoloogideks, Erlangeni koolkonna peaesindajaid Hofmann'i ja R. Frank'i, kes tuletasid kogu oma süsteemi taassünnist.

Nagu Wobbermin näitab, on Frank'i positsioon pärit konkordiaformelist [1]. Ka on Frank ise kaitsenud subjektivismi õigust ühes kristlikus ajakirjas (NKZ, 1891), millest tema siiski järeldab usuesemete objektiivsust. Protestantlust süüdistatakse ju üldiselt subjektivismis ja individualismis. Kuigi vanaprotestantlus oma ortodoksse süsteemiga tahtis objektiivne olla, et võimaldada kiriku ühtlust, usupuhastuses tugeva jõuga esinenud isikliku usu rõhutamine näis siiski sel määral olevat asetunud reformatsiooniliikumise olemusse, et ta pikapeale ei saanud leppida õpetuse tarretusega. Usu kui i s i k u l i s e veende („mina ei või teisiti") iseloom ei kannatanud ettekirjutatud õpetust. Luterlus on eriti tundlik kõige vastu, mis kuidagi ähvardab tema usuvabadust. Seepärast ei saa tema ka ükskõikseks jääda teaduslikkude argumentide vastu, eriti kui need esinevad mõtteteaduslikus vormis.

Kuna aga mõtteteadus ise möödunud sajandi teisel poolel rasket kriisi põdes, millest ta senini veel pole toibunud, siis võib kujutleda, milliseid tagajärgi see olukord pidi andma kõigi vaimuteaduste suhtes.

Väljastpoolt vaadates paistab täitsa loomulik, et usundipsühholoogia tekkis ja arenes just protestantlikul pinnal, kuigi mitte usupuhastuse kodumaal, sest seal on katoliiklusele omane formalism ka muus avalikus elus väga mõjukas. Seda huvitavam on, et Saksamaal leiab usundipsühholoogia peaaegu fanaatilisi esindajaid, kes väsimatult rõhutavad empirismi, sest nad olid enamikult üksikud uuendajad.

Nii teotses pastor G. Vorbrodt juba 1893. aastast peale usundipsühholoogia kallal, esinedes kõnedega, brošüüridega, artiklitega, raamatutega, kursuste korraldamisega, isegi ajakirja väljaandmisega („Zeitschrift für Religionspsychologie", 1908. a. alates). Eriti agar oli Vorbrodt välismaiste autorite tööde propageerimises. Ta üllitas 1909. a. oma eessõnaga Starbuck'i „usundipsühholoogia" saksa keeles ja 1911. a. Th. Flournoy „Beiträge zur Religionspsychologie" pikema eessõnaga. Omalt poolt üllitas Vorbrodt juba 1904. a. „Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühle".

---

[1] Georg Wobbermin, Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie I, 1913, lk. 185.

Selle raamatu esimeses osas püüab autor anda uue „psühholoogilise" dogmaatika põhikava, kus peamotiiviks on elu ja tsentraalõpetusena — igavene elu. Teine osa käsitleb usulise tundmuse psühholoogiat. Hoolimata oma suurest huvist empirismi vastu ning intellektualismipõlgusest ei näita autor tegelikult siiski, et tema enda eeskuju oleks väga empiiriline.

Ühes oma brošüürest, „Zur theologischen Religionspsychologie" (1913) avaldab Vorbrodt kõige puhtamal kujul sensualistlikku seisukohta: „Ilmutustoiming ise redutseerub üldisele eeldusele, et midagi pole intellektis, mida enne polnud meele tajumises (aistingus), s. t. et kõik voolab sisse väljast, nagu seda väljendab ka Schleiermacheri (!) sõltuvusteadvus." Selliste eelduste juures pole imestuda, et temperamentne autor avaldas sageli arusaamatusi ja ei hoolinud palju järjekindlusest, kui aga empiiriline usundipsühholoogia tunnustust leidis. Tema ise tegelikult oma laidetud ebaempiirilise psühholoogia raamist välja ei ulatunud. Tema enda elujoovastus jäi ka ainult teoreetiliseks, pealegi lugejaile eluvõõraks.

Süstemaatiline usuteadus on oluliselt juba ammugi mõnes suhtes seotud usundipsühholoogiaga, nimelt õpetuses inimesest (antropoloogias), kus inimest kujutatakse lunastuseotsijana, patusena ja kohtualusena. Ka eetika tegeleb eeskätt inimesega kui säärasega. Süvenemine inimese loomulikku olukorda pidi kasvaval määral tõstma huvi psühholoogiliste küsimuste vastu. Eriti oluliseks osutus inimese siseelu, kui taheti võitluses usuvastaste õpetustega (ratsionalism, darvinism, materialism) apologeetiliselt näidata usundi paratamatust inimese hingelises elus. Nii pidi ju ka Schleiermacheri esinemine algusest peale olema apologeetilise otstarbega, sest ta kõige mõjuvam raamat oli määratud „usundi haritud põlgajaile". Kuigi meie seisukohalt sel puhul esile toodud tundeelu ei vasta oma nimetusele, peetakse tänapäevani usuteaduses Schleiermacherit psühholoogiks ja psühholoogiliseks usukaitsejaks. Nõnda sai usundipsühholoogia apologeetiliseks relvaks süstemaatilise usuteaduse raamis. Süstemaatilise usuteaduse nõrkus on tõuganud teda ikka enam ja enam inimliku elu pinnale, et endale kindlamat tuge leida, kuna teiselt poolt loodusteadused ja usuelu eestkoste alt vabanenud ilmlik kultuur peale rõhuvad. Minnakse isegi niikaugele, et loodetakse usundi olemust kindlaks teha mitte ainult psühho-

loogiliselt, vaid ka eksperimentaalselt, kuna ka vahepeal juba ära proovitud usundilugu oma hiiglasuure materjaliga seda ei võimaldavat. Nõnda kujunevad sellest vaatevinklist usundipsühholoogiale omistatud ülesanded: tuletada inimlikust vaimust usundi olemust kui tarvilikku möödapääsetamatut eluollust. Süsteemil endal poleks nagu enam jõudu selle kandva peaobjekti olemust kindlaks teha. Uuesti leiame siin juba alguses toodud väite kinnituse, et usundipsühholoogia on oma oleluselt tänu võlgu süsteemi pikaldasele kriitilisele olukorrale ja kiriku lagunemise hädaohule. Iseküsimus on, kui põhjendatud on säärased kartused ja lootused ja milles viga tõepoolest seisneb.

Seega on ühtlasi arusaadav, et nn. „teoloogiline" usundipsühholoogia ehk vastupidise nimega „usundipsühholoogiline teoloogia" ei saa nii pea kaduda päevakorralt. Ühenduses sellega võiks ju küsida: Kuidas oleks usundi enda ja tema kandja, kiriku, kestusega lugu? Milles seisneb nende elujõud? Euroopas ei olda veel tõsiselt jõutud sääraste probleemideni, kuigi usule ja kirikule on juba mitu korda lõppu ennustatud. Ka see küsimus on tõeliselt usundipsühholoogiline küsimus, kuid tema lahendus kuulub hoopis kaugemale.

Vaadeldes usundit psühholoogiliselt, s. t. tahtes tungida viimaste, üldse saavutatavate põhjusteni, pole sugugi ülearune küsimus: kuidas sattus üldse teoloogia kui selline olukorda, et tema pidi ikka enam võtma usundipsühholoogilise orientatsiooni? See küsimus on nii tõsine, et ühelt poolt nähakse selles midagi, mis võib otse saatuslikuks osutuda usuteadusele, viies teda ikka kasvava relativiseerimisega otse kadumisele. Nii seletab W. Elert („Der Kampf um das Christentum", lk. 404 j.), nähes hädaohtu meetodi ühtluses hariliku teadusega. Teiselt poolt ei väsi G. Wobbermin nõudmast, et terve teoloogiline süstemaatika muutuks psühholoogiliseks, kuigi mitte lausa empiiriliseks. Hoopis kaugemad on K. Girgensohn'i ja W. Gruehn'i oletused, et ainult veel eksperimentaalne usundipsühholoogia on usuteaduse pääsetee. Kriisimärkidest ega kriisiprohveteist pole puudu. Meid huvitab aga asja psühholoogiline külg, nimelt ses mõttes, et leida traditsioonilise usuteaduse kokkupuute tõelist sügavamat põhjust usundipsühholoogilise problemaatikaga.

Selliseid katseid teiste eeldustega on ennegi tehtud. Näiteks W. Elert seab oma eespool mainitud raamatus küsimuse kul-

tuuri ja usundi vastuolu seisukohalt ja jääbki sellele vastuolu jaatamisele ja rõhutamisele püsima, nõudes kindlat vahet mõlema vahel (= diastaas). Oluliselt kaunis sarnaste eeldustega käsitleb küsimust Fr. H. R. Frank 1894. a. avaldatud raamatus „Geschichte und Kritik der neueren Theologie" (lk. 262 jj., 3. trükk, 1898).

Pealtnäha ei paista see juurdlus küll kitsamas mõttes psühholoogiline olevat. Kuid see paistab ainult siis nõnda, kui meie suuri mõttemaailma liikumisi ja nendest olenevaid suuri muudatusi vaatleme ilma inimliku hingeelu kaastegevust ja otsustavat mõju arvesse võtmata. Nn. „ajavaimu" loomingud ja sünnitised pole seepärast mitte vähem hingelised nähtused, et nad varjavad endid moodsete lööksõnadega ja ei lase tundeelu välja paista. Ajakohased lööksõnad ei avaldaks mingit mõju, kui nende kõlapind poleks ette valmistatud suurema hulga tundeelus, s. t. kui nende poolehoid või maitse ei kindlustaks nende vastuvõtmist. Murranguaegu, kus uued vaated suuremas ulatuses mõjule pääsesid, tunneb ajalugu küllaldaselt. Üks suuremaist on kristluse enda ilmumine. Euroopa keskaeg jutustab, kuidas üks rahvas teise järel sai kristliku kultuuri osaliseks. Keskaja lõpp ristisõdadega, renessansi- ja reformatsioonipüüetega kõneleb meile suurtest murrangutest. Uuel ajal mõjustas uus mõtteteadus tugevasti tervet vaimuelu, mille tagajärjed pole veel lahendatud, vaid nõuavad palju visa tööd.

Fr. H. R. Frank vaatleb võrdlemisi rahulikult ja õiglaselt uuema ajastu teoloogia sõltuvust ajaoludest, püüdes leida selle viimseid põhjusi. Idealistlik-monistlik filosoofia ei olnud kooskõlas kogemusega ning pöördus vastupidisesse äärmusesse — realismi ja empirismi, kaasa tuues võõrdumise kristlikust-usulisest elust, ühenduses tegeliku elu raskustega. Filosoofias astus Hegel'i süsteemi asemele värskendatud Kant'i ja Herbart'i ning Lotze õpetus. Ei pooldatud ei materialismi ega teispoolseid reaalsusi. Kiriklik teoloogia oma tagasipöördumises traditsioonilisele usule jättis hooletusse Pühakirja inimliku külje ega lasknud vastavat ajaloolist kriitikat tema õigust teostada. Nii on seletatav Albrecht Ritschl'i kooli tekkimine, milles ühelt poolt pakutakse tuge materialistliku usuvastase meelsuse vastu, teiselt poolt seoses kristliku elu jahenemisega negatiivsed jõud avaldavad kirikuvastast ilmet. Frank näeb selles olukorras kirikliku teoloogia suurte võitluste algust, mis ainult siis võidukalt

lõppeda võivad, kui usklik kogudus ei loobu senisest kiriku varast, evangeelseist alustest, sellega aga „saab ka usu ja teoloogia sõltumatusest igasugusest filosoofilisest ja loomulikust tunnetusest ikka selgemini teadlikuks".

Täppis looduse uurimine seoses vastavate teaduseharudega, mille tulemusteks on uued leiutised, nagu raudtee, aurumasin, telegraaf, tõrjus isegi filosoofia kõrvale ning valmistas pinda materialistlikule meelsusele, mis osutub väljendatamatuks mõttetuseks. Unustati, et füüsilise maailma valitsemine sai võimalikuks just selle läbi, mis inimest tõstab kõrgemale materiaalsest elust. Kuid hävimatu ühtluse tunnetuse tung tõi andekamad mõtlemisele tagasi. Sobivamaks Hegeli monismist osutus Kanti õpetus.

Meie kogemuse täppis uurimine andis tulemusi, mis kattusid oluliselt Kanti õpetusega. Empiirilisel uurimisel meie ei tunneta asju endid, vaid oma aistinguid samust esemeist. Seega pole meie tunnetus objektiivne, vaid subjektiivne. Alles selle alusel oleme sunnitud oletama või seadma midagi objektiivset väljaspool meid. Isegi oletus, et välised mõjud meis aistinguid välja kutsuvad, on meie oma, subjektiivne. Meie mõistus on see, mille kategooriad kõik kogemuse materjali, tulgu see kusttahes, läbi töötavad. Kausaalsuseseadus, mille põhjal meie otsustame ning oletame välismaailma meie aistingute põhjusena, ei ole objektiivne, vaid selline, mille meie ise paigutame oma aistinguisse.

Nõnda jõuti õnnelikult jälle välja filosoofi juurde, kuid imelikul viisil säärase juurde, kes ise oli kõige vähem materialist. Kanti õpetus ei seganud täpsat looduseuurimist ja oli vastuvõetav neile, kes ei pooldanud transtsendentseid reaalsusi ning hoidusid „metafüüsilisest" tõest.

Ajavaimu peegeldusena toob Frank näiteid kellegi „usuteadlase pihtimustest", pealkirjaga „Võitluses maailmavaate pärast", mis elas läbi vähemalt 12 trükki. Raamatuke kirjeldab usuteadlase pettumusi, kui ta nägi nõrkustega koormatud usklikke ja ausameelseid uskmatuid ning tegi sellest kurbi järeldusi, mis polnud kooskõlas tema lapsepõlve usuga. Kõrvutades neid kogemusi ajavaimu avaldustega ja Kanti enda erandliku väljendisega, et „paljas maksiimide paikamine inimeste kõlblas elus ei vii kuhugi, vaid on tarvilik ümberpöördumine kuni elu

sügavama põhjani", järeldab Frank, et ka usuvastaste kõlblus on endise põlve pärand, mida ei saa panna usuvastase mõtlemise arvele, nagu usklikkude pattu ei saa panna usu arvele.

Frank vaidleb õigusega loodusseaduste ning Jumala valitsemise samastamise vastu. Et Jumal laseb hukkuda õigeid ühes ülekohtustega põleval laeval, tormis, maavärinas, ei tähenda, et temalt võiks nõuda eeskätt ihulikku päästmist. *Providentia specialissima* peab silmas viimast sihti ja seab kõik muu selle teenistusse. Pole siis ka õige postuleerida Jumalat ainult avaliku kõlbluse huvides.

Frank konstateerib igal pool parema olluse päritolu kristliku kiriku ajaloolisest pärandist ning kahetseb selle traditsiooni katkestamist. Julius Kaftan'ile, Ritschl'i õpilasele, heidab ta ette, et see olevat soovitanud haritlaste lepitamiseks kirikuga loobuda vananenud ja äratõukavatest dogmadest, mis pole parem kui kristluse üleandmine vähempakkujale. Frank ei salga sel puhul kiriku süüd, vaid nõuab selle selgitamist, et saada õiget olukorra hinnangut. Usuõpetuse asjus laidab Frank selle dogmaatilist ühekülgsust, kuna aga õpilasi peaks asetama õhkkonda, mille avaldustena on dogmad tekkinud, nii et õpilased saaksid neid määravaid jõudusid otsekui isiklikult kaasa elada. Ta ei kiida heaks endiste olude võimuga tagasitoomist. Ta ei tunnusta dogmat, mis pole usu väljendis. Õpetusvorm on väärtusetu. Usk on rajatud faktidele. Teise maailma reaalsused esinevad oma mõjuga vaimses elus. Frank on alati valmis vastaselt õppima. Sest eksimused ei ela oma jõuga, vaid tõeolluste osakestest, mida nad sisaldavad. Et kiriklik teoloogia sellest ei ole hoolinud, siis on ta ise kannatada saanud.

Omaenda süsteemis ei lähtu Frank mitte dogmadest, vaid usulisest elamusest, nimelt taassünni elamusest. Tema süsteem ilmutab suurt ühtlust, sest kõik on tuletatud ühest ainsast põhielamusest. Seda kiidab eriti G. Wobbermin („Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie", I, 1913, lk. 180—190). Sest taassünnist lähtumine on ju hingeeluline alus, millele on rajatud kõik muu. Taassünd, nimelt uskliku enda taassünd on ühtlasi ka usulise tõsikindluse tagatis, millest peab järgnema ka kõigi nende usuobjektide tõelikkuse tagatis, mis on antud ühes taassündinud isikuga, ja ilma milliste kaasseadinguta ta ei oleks mitte see, mis ta nüüd on.

Reaalsused, millede tõsikindlus järgneb põhielamusest, jagunevad kolme gruppi:

1) immanentsed: patt, süü, vabadusetus ühelt poolt; habituaalne ja aktuaalne õiglus ning vaimne tahtevabadus teiselt poolt;

2) transtsendentsed: üks kolmeisiksuseline Jumal, jumalinimene ja jumalinimlik lepitus;

3) transeuntsed: kirik ja armuvahendid (sakramendid).

Viimane grupp on õieti kahe esimese vahelüliks.

Tegelikult algab kõik Jumalaga ja areneb skeemi järgi: generatsioon (sünd, algus), degeneratsioon (langus), regeneratsioon (uuenemine). Nii väga kui Frank võitleb filosoofilise mõjustuse vastu teoloogia suhtes, on see skeem selgesti sõltuv Hegeli dialektilisest protsessist skeemiga: tees (seading), antitees (vastuseading), süntees (kokkuseading). Et usundifilosoofiline arvustus ei kuulu siia, siis mainime ainult lühidalt, et siin etendavad suurt osa ka arenemismõte ühes ajakategooriaga, nähtavasti ajavaimu mõjul.

Wobbermin, kes pooldab süsteemi psühholoogilist lähtekohta ning ühtlust, näeb tabavalt, et teise osa *(System der christlichen Wahrheit)* positsiooni tunnustamine on juba esimese osa *(System der christlichen Gewissheit)* eelduseks.

Usundipsühholoogiliselt seisukohalt küsib Wobbermin otsustavate punktide kohta, kas nemad annavad küllaldast selgust, nimelt: 1) tsentraalse kristliku tõsikindluse *(Gewissheit)* põhjendamine, 2) usuobjektide tõsikindlustamise tuletamine sellest tsentraalsest tõsikindlusest. Tõeliselt ei ole taassünd Franki süsteemis empiiriline suurus, mida saaks empiiriliselt kontrollida, vaid on ise usuline veene, sellega usu objekt, mis pealegi on seotud vanaprotestantluse veenetega.

Teine küsimus on transtsendentsete reaalsuste tuletamine immanentseist. Siin järeldab Frank mõjust põhjusse, tuues ette spektrumi analoogia, mille valgus olevat pärit päikesest endast. See võrdlus ei sobi, sest kristliku usu mõttes jääb spektraalanalüüs immanentsuse piirkonda läbi ja läbi empiiriliste suurustega. Transtsendentsed usuobjektid seevastu on üleempiirilised. Immanentsed usuobjektid aga on tõelised usuobjektid ainult nende suhtumises transtsendentseisse. Seega moodustavad vii-

mased jällegi eelduse, ilma milleta ka immanentsed usuobjektid üldse pole u s uobjektid.

Lisame sellele juurde, et Frank, tahtes vabaneda „halvast" filosoofilisest dualismist, ei toonud asemele mingit paremat dualismi. Millega siis on kindlaks tehtud, et dualism on üldse usuline nähtus? Ainult Jumala nähtamatusega? Seega siis nägemismeele alusel? Siis oleks terve dualism ainult sensualismi ja valikult ühe filosoofilise õppe ületamine tema enda pinnal, jäädes rippuma tema orientatsiooni. Või annab J u m a l a nähtamatus sellele vaatele ja vaidlusele usulise pühitsuse, kuna armastuse ja õigluse nähtamatus ei tarvitse põhjendada mingit dualismi? Dualistlik vaade jääb püsima ka Wobbermini juures. Tema arvustus käib ainult loogilise ringi kohta, mida ta igal pool taga ajab ja mille ta viimaks peenendatult omaks võtab, kui metoodilise paratamatuse, sest ka tema ei saa dualismist üle.

Wobbermin kiidab edasi L. Ihmels'it (Saksi piiskoppi), kes oli saanud Franki salakauba jälile ja teostanud paranduse. Ihmels leiabki nimelt, et taassünni tõsikindlus ei ole lähtekoht ega tsentraalne kogemus, vaid kuulub ise usuveenete sekka. Ihmels asetab tsentrumi Pühakirja, sellega vabastades kristluse välisest sõltuvusest. Kuid pööre biblitsistlikule dogmatismile jätab mainitud paranduse ilma tagajärjeta.

Mille ümber viimaks keerleb t e o l o o g i l i s e p s ü h h o l o o g i a p e a k ü s i m u s ? Mis oli, mis sundis süstemaatikuid ikka uuesti otsima toetust inimlikus hingeelus oma süsteemidele? Siin ei etendanud peaosa sugugi tundeelu, mida nii eriliselt hingeliseks, esteetiliseks ja religioosseks peetakse. S i i n o l i p e a r a s k u s e k s t u n n e t a m i n e, nimelt i l m u t u s e t u n n e t a m i n e. Miks on see siis nii raske küsimus? Sellepärast, et eelduseks oli ikka vana tuntud dualism, järsk vahe kahe maailma vahel, millest teine nähtamatu, tajutamatu, üldse tunnetatamatu inimese mõistusele ja mida ainult ilmutuse teel võib tunnetada, mitte hariliku teaduse abil. Ja siiski peab usuteadus sellest tegema teaduse, mille alus on mõistetav ainult usklikule, mitte igale loomulikule inimesele. Kui ilmutus peab usuobjekt igast teadusest üle olema. Teaduslikult töödeldult peab ta esinema teadusena. Kuidas seda teha? Kas see üldse on võimalik?

Et seda probleemi ikka lahendada püütakse ilma tema tõe-

list iseloomu märkamata, tuleneb sellest, et kellelegi ei tule meelde dualistlikku alust lähema vaatluse alla võtta, sest seda peetakse endastmõistetavalt niihästi kristluse kui ka iga teise usundi paratamatuks eelduseks. Sellest vaatenurgast võib juba aimata, missuguseks kergenduseks pidid olema monistlikud suunad. Kuid monism vastab vähem „kogemustele" kui dualism, iseäranis kui kogemusi võetakse sama naiivselt kui dualismi. Viimases hädas kutsutakse appi empirism psühholoogia kujul ja pannakse kõige viimaks peaaegu kustunud lootus kõige empiirilisemale eksaktsele eksperimentaalsele psühholoogiale, ilma et aprioorilised eeldused oleksid selleks küpsed.

Kaudse, kuid kujuka näite sellest problemaatikast leiame Frank'i suhtumises Ritschl'i seisukohta („Geschichte und Kritik der neueren Theologie", 1898, lk. 296 jj.). Ritschl oli avalik müstika ja metafüüsika vastane. Siiski ei saanud ka tema läbi ilma viimaseta ega salanudki seda, kuigi tal polnud eelduste suhtes päris kindlat seisukohta, nagu väidab ka E. Pfennigsdorf („Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl", 1896). Ritschl ise pooldab Lotze tunnetusteooriat, mille järgi „meie tunnetame piiratud ruumis piiratud ulatuses kindlas korras muutuvaid nähtusi, asja kui meisse mõjuvate tunnuste põhjust, kui sihti, mida needsamad vahendid teenivad, kui alatiste muutuste seadust". Frank tunnistab õigeks Ritschli nõude, mitte lähtuda loomulikust usundist ega loomulikust teoloogiast, vaid ilmutusest ja Pühakirjast kui kristliku usutunnistuse allikast, mis suhtes Ritschl selgesti erineb ratsionalismist. See nõue ei tulevat siiski kasuks teoloogia sõltumatusele.

Ritschl tahab piiblilise ainese tarvitamisest hoolimata ometi siduda ilmutuse sisu Jumala paratamatu mõistega ja paratamatu vaatega maailma ja inimsoo ajaloole. Teoloog vajab mõisteid, mis on tekkinud väljaspool kristluse fakti (?) ja millised, olgugi nad ainult loogilised, ometi avaldavad määravat mõju kristluse teoloogilisse kujutlemisse. Küsimusele, millised on need väliskristlikud paratamatud mõisted, vastab Ritschl, need olevat Kant'i mõtted kõlblast jumalariigist. Frank konstateerib, et need mõtted ei ole seega sugugi väljaspool kristlust tekkinud, vaid on kaudselt siiski kristlikkude vaadete sademed.

Meie vastuvaidlus ei seisne mitte selles, vaid küsimuses, kas siis mõistete kujundamine ja sellekohane mõtlemine iseendast või iseloomult ei kuulu kristluse raami? Või on see sellepärast nii, et Ritschli peahuvi — kristlik kogudus on eeskätt kõlblas ühiskond, kus mõtlemine loomult kuulub paganlikku kultuuri? Ons siin tegemist ikka sellesama eeldusega, et usund kuulub ikka ainult tunde-tahtefunktsiooni? Ilma et Ritschl ise seda ütleks (ta tunnistab kõik funktsioonid usulise elu avaldajaiks), on tema süsteem tegelikult ainult ühele funktsioonile rajatud. Kokkukõla tunnetuse ja ilmutuse vahel ta ei leia. Seda pole ka keegi teine leidnud, kes dualismist kinni peab ja seega ise ilmutuse tunnetatamatuks tunnistab. Ilmutusest loobuda aga usuteadlane ka ei saa, sest siis kaoks vahe loomuliku tunnetuse ja ilmutuse vahel. Pealegi on sageli teadusliku tunnetuse mõiste, ilma et kõik tunnetajad ise sellest teadlikud oleksid, positivistlike ollustega segatud, isegi usuteadlaste peres. Ilmutuse ja tunnetuse vahekorra vaatepunktist peaks usulise elamuse empiirilikkuse ühekülgne rõhutamine ja veel enam usundi saatuse eksperimendi otsustada andmine kujunema hoopis küsitavaks, pealegi kui metafüüsilised eeldused on selgumatud. Sellega ei taha meie sugugi kuulutada usuteadust ega usundipsühholoogiat mõtteteaduse provintsiks ega ka vastupidi, keskaja eeskujul, teha viimast esimese ümmardajaks. Vaid meie arvame ka endil olevat õiguse mõtlemistööst loogiliselt, metafüüsiliselt ja igal võimalikul viisil osa võtta ning seda õigust ka iga usundi pooldajale nõuda võivat. Niipalju kui selle töö raamid lubavad, kuulub see küsimus süstemaatilisse ossa.

Eelviimasest usuteadlaste põlvest viibime veel Julius Kaftan'i juures. Oma raamatus „Kristliku usundi olemus" („Das Wesen der christlichen Religion", 1881) annab autor tundmuse kohta usundis seletust, millega näitab usundipsühholoogilist huvi. Ta ütleb ses suhtes pooldavat Schleiermacherit, kelle väiteid polevat veel mõjuvalt ümber lükatud. Küll ei olevat vagadust ilma kujutlusteta ega teoreetiliste otsustusteta, kuid ainult nendega seotud praktiliste tundmuste pärast kuuluvat kujutlused ning otsustused vagadusele. Ilma tundmuseta olevat usk surnud. Vagaduse tuumaks ning keskpunktiks olevat omapärased usulised tunded. Kaftan pole rahul sellega, et ei taheta usundi suhtes eelistada tundmust ega üldse

vaimse elu ühte külge. Kui usundit tahetakse paigutada inimliku hinge ühtsusesse, siis polevat see õnnelik väljendis, sest usundil ei olevat asupaika ega organit. Vastuväide peaks siis kõlama nagu Biedermann'il, kes nimetab usundit „vaimseks aktiks, milles teotsevad kõik vaimu küljed", või nagu Ritschlil, kes formuleerib nõnda: „Ei kujutleta ühtegi usundit täielikult ega õieti, kui tema toimingust ühte liiget (maailmavaadet, hingeerutust või tahteiha) peetakse tähtsamaks või fundamentaalsemaks kui teist."

Selle vastu esitab Kaftan faktina (?), et tundmus olevat siiski fundamentaalsem kõigest muust. Tõestust selleks polevatki tarvis, sest fakti tunnustamist võivat nõuda igaühelt. Ka Schleiermacher polevat tegelikult selle „fakti" kinnitamiseks mingit tõestust andnud, vaid lasknud juhtida end pealesundivail otsustusil. Schleiermacher olevat juba siis taotlenud seda, mida nüüd püütakse: tuletada religiooni inimliku vaimu olemusest, s. o. mitte otsida ainult mingit teadmist usundist, vaid mõista teda paratamatuna. Schleiermacheri definitsioonis peituvat tema terve filosoofia, mis loomulikult on enam kui paljas fakt. Selles mõistes sisalduvat isegi Jumala mõiste kui teadmise ja olemise ühtlus, kus selle kõrgeima vastuoluga kõik (madalamad) vastuolud kaovad, samuti tundmus kui tunnetuse ja tahtmuse indiferentsus (?). Seda kõike sisaldavat „tundmuse määratlus", mis andvat nii suure ulatusega tulemusi.

Mitmesuguste tunnete suhtumise viis teadmisse ja teotsemisse olevat nii põhjalikult erinev, et vagaduse iseloomu kui tundmuse järgi ei võivat ütelda, mis kehtib usundi kohta. Kuid Schleiermacher järeldavat oma väitest pikema jututa, et teadmisel ja teotsemisel olevat vagaduses (= tundmuses ?) ainult üsna kõrvaline osa etendada. See seisvat iga usundi ja ka kristliku usundi tõelikkusega sellises vastuolus, et Schleiermacher ise polevat võinud ses asjas endale truuks jääda.

Nii olevat arusaadav, et tema tundmuseteooriale on põhjendatult vastu vaieldud. Ja siiski jäävat tõeks, et tundmustel olevat vagaduses (?) eriline tähendus. Polevat imestuda, et nüüd (1881. a.) tolle teooriaga ühes ka fakt üle parda heidetakse. Sest tahe on olemas, kuidagi viisi dedutseerida ja mõista religiooni. Seks otstarbeks on aga ühest säärasest märkusest liiga vähe. Ta võib koguni eksitavaks saada, kui teoreetiliste otsustuste ja

teotsemise tähtsust usundis alahindama paneb. Veel enam: et pole võimalik tabada tundeid omaette, siis vaadeldakse teatava usundi tunnetamiseks, milline on temas sisalduv maailmavaade ja tema ettekirjutatud toimingud, millistes ta on saanud konkreetse kuju. Ainult sellega seoses üldse võibki tabada tundeid endid.

Kuidas on täpsalt lugu usundi teostamisega, seda võivat paremal juhul igaüks ainult ise teada. Teaduslikuks käsitluseks aga olevat vaja üldist läbilöövat väidet, nagu seda on Schleiermacheri oma. Kui säärast mingis mõttes püstitada ei saa, siis olevat õigem Ritschli kombel lühidalt seletada, et usund tarvitab kõiki kolme hingelist funktsiooni ja et ei peaks lubama neid põhimõtteliselt redutseerida ainult ühele neist.

Siiski olevat tõde, et tunded on usundis fundamentaalsemad kui kõik muu. Selle asjaolu mittetundmine olevat kahjulik asja arendamisele. Siis võidavat kas üldse loobuda usundi ühtlusest või aga, mis veel pahem, jätta tunnetamata teoreetiliste otsustuste omapärane iseloom, mis on seotud usundiga. Seda näitavat Biedermanni dogmaatika, kus pole õiget arusaamist tunde tähtsuse vajadusest.

Schleiermacheri väide olevat kogemusega kindlakstehtud (?) fakti väljendusena õige. Valed järeldused aga olevat pärit tema filosoofilisest üldvaatest. Polevat õige tema arvustamise puhul ühes nende järeldustega põhiväidet kõrvale heita. See olevat meetodi viga. Seejärel teeb Kaftan lühikese psühholoogilise arutluse, et leida, lähtudes Schleiermacheri väitest, milline on usundi kõige üldisem tunnus.

Psühholoogias korduvat aeg-ajalt katsed monistlikku vaadet maksma panna, tuletades kõik sisemised toimingud ühest ainsast psüühilisest põhielemendist, kas kujutlusest või tundmusest. Väljapaistev näide ses suhtes on Herbart'i psühholoogia, kus kogu hingeelu tuletatakse kujutlusest. Kui selline katse oleks õnnestunud, siis oleks elamustes tegu ainult lihtsate kujutluste koostegevuse muutustega. Siis polekski võimalik ühe või teise modifikatsiooni ülekaalu seada igasuguse usundi tunnusena etteotsa.

Kaftan ei poolda monistlikku teooriat, tahab aga päästa hingelist ühtlust. Selleks nõuab ta lihtsate elementide piiramist niisugustega, mida ei saa tuletada üksteisest. Esmalt ta peatub kahe niisuguse põhielemendi — kujutluse ja tundmuse — juures.

Tahte leiab ta koosnevat neist mõlemaist, on isegi valmis tundmust asendama tahtmusega.

Seejärel asub ta määrama vahet kujutluse ja tundmuse vahel. Kujutlus on millegi muu pilt. Tundmuses me saame endast teadlikuks kui elavad olendid. (Siin käib Kaftan täitsa Schleiermacheri jälgedes, vahetades tundmuse ära — iseteadvusega.) Nii siis on — teadvus (= tundmus) hingeline põhinähtus. Tundmus vaheldub selle järgi, kuidas me üksikuil hetkil oleme kujutluse mõjul afitseeritud. Nimelt paneb tundmuses astmevahe *(Gradunterschied)* end maksma, et (?) tema on positiivne või negatiivne, s. t. tundmus on ikka kas mõnu- või norutunne. (Väga õige, kuid positiivsus ja negatiivsus pole astmed, vaid nad kuuluvad teadvuse tiheduse juurde, kuna esimesed näitavad suhtumist kujutlusse.) Kus tema keskel peatub, seisab ta ükskõiksuspunktil ja kaldub väikseimalgi tõukel mõnu või noru poole. Ütleme aga „tunde" asemel „tahe", siis on selles juba midagi praegu antud tunde seletusest, et tema põhjaks on mingi elutung, mis püüab poole või vastu. Siin olulist vahet pole.

Maailma tajume nõnda, kuidas ta meile esineb (kujutlus), ja teiseks võtame meile omase huviga seisukohta (tunne-tahe). Puudub ainult veel kolmas funktsioon, mida Kaftan küll tunneb, kuid kahjuks ei liigita — toimimine ehk liikumine.

Kui Kaftan tuletab kahte hinge funktsiooni — kujutlust ja tundmust — meie kahesugusest suhtumisest välismaailma, nimelt — vaatlemisena (= kujutlus) ja seisukohavõtmisena (= mõnu-norg), siis jääb see suhtumine ometi passiivseks. Aktiivsus lisandub liikumisfunktsiooniga, mis esineb näiteks usundis kultusena, usuliste toimingutena. Muidugi peab ka mõtlemine selle funktsiooniga seotud olema, sest muidu jääksid mõte ja kujutlus seisma, ilma et teine saaks teda asendada. Samuti liigub ka tundmus. Muidu ei saaks inimene üldse ühest teatavast mõnu- või noruolukorrast välja. See lihtne asi pole sugugi teadmata. Ka Kaftan kõneleb sagedasti toiminguist ja teotsemisest, kuid õnnetuseks ei otsigi ta neile mingit õiget kohta teiste funktsioonide kõrval.

Lähtudes kahesugusest suhtumisest välismaailma jaotab Kaftan lihtsad otsustused kahte liiki: 1) need, mis

väljendavad meie kujutletud asjaolu *(Tatbestand)*, ja 2) need, mis väljendavad meie kui elavate olendite suhtumist kujutletavasse, kuna tõelisus sunnib meid peatuma kujutluse ja tundmuse eristamise ees iga sisemiste toimingute seletamise puhul. Meie väljendame tundeid otsustuse kujul, misjuures iga tundmus olevat „arenematu otsustus".

Igatahes peab tunnistama, et autoril on siin olnud terav silm, kui ta on täheldanud suurel määral tundmuse otsustavat võimet ja tema kvaliteedi puhtust. See on väga hindamisväärne, hoolimata sellest, et „arenematu otsus" on eksikombel suunatud kujutluse poole, millega mõnu-noru puhtus ähvardab uuesti kaduda kujutlusse. Tolleaegne monistliku tendentsi pärand oli veel siiski nii tugev, et vaatamata oma vastuolule Kaftan ei vabane temast täielikult. Ta on temast siiski veel märksa vabam kui W u n d t ja rida teisi, kellest on pikemalt juttu eripeatükis „Tundmuseteooriad".

Kaftan tarvitab otsustuste liigitamist teatava eesmärgiga, et isiku funktsioonide võrdluse alusel uurida usundi olemust suuremas, usundiloolises ulatuses ning viimaks selgitada kristluse olemust. Seepärast hoiatab ta nende samastamise eest, sest isiku funktsioonid on lihtsad, otsustused aga on liidetud (konkreetses ajaloolises elus).

Teaduslikus töös seome ühte liiki (objektiivseid) otsustusi üksteisega. Ainult vaiksetes tundmustes käivad teist laadi (subjektiivsed) otsustused kaasa. (Miks mitte alati?) Tugeva valu või elava lõbu puhul uppuvat tõuke *(Veranlassung)* objektiivne hinnang teist liiki otsustustesse. Siiski olevat nad teiselt poolt kaaluva mõistuse saadus (?). Näitena toob autor tundeid, mis ainult saadavad kujutlusi ja mõtteid, nagu ennemainitud intellektuaalse (?) mõnu ja noru tunded, mida keegi ei saaks nimetada otsustuseks *(Urteil)*. Midagi muud olevat, kui tunded suhtuvat teatud kujutletud objektidesse, kus igaüks, kes neid (tundeid) avaldab, väljendab neid otsustustena.

Siin on jälle teadvusetult „monistlik tendents" kaasa rääkinud. Tõepoolest ei olegi teist otsustajat kui tunne-tahe. Ainult ta teeb seda ilma sõnadeta mõnu-noru vormis, sest tundel puudub otsene kõneand, nagu muusikal ilma sõnadeta. Tal on ainult miimika näoilmes ja kehaliigutustes. Tunnete väljendamine sõnadega võib olla ainult sümboolne = semiootiline (märkuandev),

kuna tunde värving on üldse avaldamatu. Hirmu, ehmatust, viha, armastust ei saa kunagi kirjeldada puhta tundena. Seda sisulist osa igas suhtumises peab kuulaja või lugeja omast kogemusest juurde lisama. Säärane tunnetus kannab meil semiootilise tunnetuse nime. Sisu ei ole siin üldse edasiantav, samuti nagu värvuste, lõhnade, maitsete juures, vaid ainult nimega märgitav. Tunde põhjendused tulevad, nagu Kaftan edasi õieti märgib, ikka tagantjärele. Sellega nad just eksitavadki, andes tundele mingi intellektuaalse maigu, mida temal tegelikult ei ole, vaid mis on temaga ainult koordineeritud, ilma et tundmus ise sellepärast saaks olla liidetud. Keeleliselt on otstarbekohane vahet teha järeldus- o t s u s t u s t e *(Schluss,* sõnast *schliessen)* ja tunde-tahte o t s u s t u s t e *(Entscheidung)* vahel. Kaftan teab ka väga hästi, kui eksitav on igapäevne keel neis asjus. Keeles on hoidunud mõnigi algeline seletus, mis teaduses ei saa püsida. Olgu meie keeles mainitud kas või nähtus, et nii erinevad funktsioonid, nagu tunnetus ja tundmus, on keeleliselt pärit ühestsamast tüvest, sest nende mõiste tekkimise juures ei valitsenud õiged kujutlused.

Mis puutub teoreetilistesse, loogilistesse, teaduslikesse otsustustesse, siis, hoolimata kõigest neilt nõutavast järjekindluse korralikkusest ja tõepärasusest, nemadki pole võimalikud ilma tunde-tahte saateta ja kaasaotsustamiseta. Ilma vastava huvita ei saa neidki teha. Rahuldus või mõnutunne probleemi lahendamisel, huvi ja põnevus otsimisel ja probleemiseadmisel, rahutus või meelepaha vastasel korral on alatised mõtlemistöö saatjad, koordinaadid. Vastumeelt, võõra surve all tehtud töö ei saa rahuldada. Lõppude lõpuks nõuab ka kõige objektiivsem teadus isiku subjektiivset osavõttu, huvi ja maitset. Võimalik, et saksakeelne „Ur-teil" sisaldabki teadvusetult seda isiku „ürgosa" mõtet. Kuid tema iseloom rõhutab liiga omavolilist otsustamise maiku. Et Kaftan nimelt seda sõna tarvitab, võis teda hingelise analüüsi juures teadvusetult väga tülitada.

Hoopis selgem on Kaftani tulemus, kui ta vastavalt oma kuulsa õpetaja R i t s c h l i g a kooskõlas formuleerib: „T e o r e e t i l i s e d o t s u s t u s e d v ä l j e n d a v a d o l u k o r d a *(Tatbestand),* v ä ä r t u s o t s u s t u s e d i l m u t a v a d m e i e s e i s u k o h t a t e m a s u h t e s." Ritschl nimetab esimest liiki otsustusi o l e m i s e o t s u s t u s t e k s *(Seinsurteil).* Väärtus-

otsustused on selged isiklikud tundeotsustused, millel puudub iga arupärane põhjendus, nagu igal maitsel ja huvil. Nende ratsionaliseerimine tuleb ikka hiljemini, kuid see pole ehtis, sest et tundeelu ratsionaliseerimine on oluliselt võimatu nõudmine, mis on täiesti teostamatu. Lootusetuid ratsionaliseerimiskatseid neis asjus võetakse viimase abinõuna tarvitusele, kui kaotusekartus läheb juba liiga piinavaks.

Miks Kaftan piirdub kahesuguse suhtumisega välismaailma, saab meile selgeks, kui leiame, et tema arvates meie kujutlusega taipame maailma objektiivselt, kuna tundes suhtume temasse subjektiivselt. Selle vastandpaari juhtimisel tulebki siis inimesel loobuda kolmandast, kõige aktiivsemast funktsioonist. Tulemus pole kosutav: inimene on kõigest kahe funktsiooniga ja religioon osutub ainult subjektiivseks ning passiivseks. Tal puudub isegi kaitseseisukorras enda maksmapanemise võim. Ta peab leppima ainult seisukohavõtmisega, nagu mõni erapooletu kõrvaline pealtvaataja selle maailma asjus. Ta lepibki selle tumma arvustaja osaga.

Mis ütleb Kaftan ise?

Tema ütleb sõna-sõnalt nõnda (lk. 42):

„Religioon on seega inimliku vaimu praktiline huvi *(Angelegenheit)*, s. t. tema kuulub, erinedes kõigest pärisest teadmisest, meie vaimse elu sesse külge, kus viimses instantsis ei otsusta mitte faktid, vaid väärtused; tema ei teki kuski maailma objektiivsest vaatlusest ja uurimisest, vaid igal pool seisukohast, mida meie oma isiklikkude huvidega maailma suhtes võtame; teda ei saa kellelegi peale sundida, nagu see kehtib teaduslikkude otsustuste kohta, vaid on sisemise vabaduse asi. See on igasuguse usundi esimene ja kõige üldisem tunnus.

Meie ennustus osutus õigeks.

Siia ei kuulu selle definitsiooni usundifilosoofiline hinnang. Meid huvitab hingeelu analüüs tema tulemustega. Et tulemus kuidagi sobib primitiivse usundiga, eriti isiklikkude huvide suhtes, see ei eksita meid; kuid siis pole ta passiivne. Kõrgemate usundite suhtes tuleks mitu täiendust ja parandust.

Kuid kõige suurem küsimus on ja jääb: kas vastab tõele, et usund kuulub ainult ühele inimese kahest funktsioonist? Ja kas kahestki funktsioonist pole natuke vähe? Sest kirik oma jumalateenistusega pole ju paljas passiivne tundeavaldus, vaid väga agressiivse tegevuse vili. Ka usuõpetus ja tosinad sise- ja välismisjoni vabu tööharusid ei kinnita sugugi usu nõrgemat „levimist" kui sunduslik haridus. Iselugu on veel tunde-tahte vabadusega.

Kõige huvitavam peaks meile olema õpetlik näide, kui oluline on täppis psüühiline analüüs oma tulemuste suhtes. Võtame Kaftani definitsiooni, kustutades sõna „religioon" ehk „usund", jättes nende asemele valge laigu, ja paluksime kedagi, kes sellest küsimusest teoreetiliselt eemal seisab, mõistatada, mis asja definitsioon see on. Mis ta ütleks? Kunstnik võiks seda väga hästi kunstile omistada ja pedagoog kõlblusele, jurist vahest koguni õigusteadusele, kultuurfilosoof kultuurile. Ons siis sõna „religioon" see, mis teeb definitsiooni usundi omaks? Või on see seisukoha võtmine tundmusega? Aga tundmus oma mõnu-noru värvinguga ja vastava teadvuse intensiivsusega võtab ju seisukohta iga kujutluse, isegi teadvusetu kujutluse asjus? Ons siis kõik usundiline, mis käib tundeotsustuse alla? Mis on, mis annab fetišistile, animistile või elava laiba kartjale usundilise iseloomu? Nende küsimuste valguses osutub Kaftani usundipsühholoogiline analüüs koguni profaanseks psühholoogiaks.

Uuemal ajal on kõige energilisem usundipsühholoogilise meetodi eestvõitleja Georg Wobbermin Leipzigis, K. Girgensohn'i järeletulija süstemaatilisel õppetoolil. Nagu nähtub Wobbermini ühe suurema raamatu („Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie" I, 1913) eessõnast, rõhutab autor kui kõige olulisemat küsimust teoloogias meetodi küsimust, millest lõplikult kõik oleneb. Tema nõuab kõigepealt süstemaatilisele usuteadusele ühtlast ja ühemõttelist meetodit, mis vastab ainese iseloomule. Ta ei taha pingutada seda meetodit, kuid ka siis, kui pole võimalik kõiki üksikasju peenusteni ette kirjutada, peaks leiduma mõni ümber- või ülehaarav ühtlus. Meetodi ühemõttelisus ei tarvitseks tulemuste kokkukõla ette ära määrata, kuid peaks võimaldama koostöötamist ja kontrolli kindlate, asjale vastavate põhimõtete järgi.

Süstemaatilise usuteaduse killustatud olek ja järjekindlusepuudus, mida Wobbermin kaebab, on tõesti kahetsusväärne nähtus ja annab end loomulikult valusasti tunda ka kiriku praktilises usuelus, usuõpetuses ja ka misjonitöös, kus mitte just tegelik armastus kõigest üle ei aita. Kust see killustatud olek pärineb, Wobbermin kahjuks ei selgita, kuigi ta ise on süstemaatik. Filosoofiliste eelduste ja nende tulemuste kohta Wobbermin ei võta palju sõna ega ütle midagi olulist, vaid liigub peaasjalikult metoodiliste küsimuste ümber. Niipalju on selgesti näha, et Wobbermin on positivismi vastane ja kaldub transtsendentalismi, aga ainult kaldub. Metafüüsika sõber ta just ei ole, aga vastane ka just mitte.

Missugune oleks siis see paljutõotav ühtlane ja ühemõtteline meetod kogu usundi ja usuteaduse ümberkujundamiseks?

Wobbermin annab meile tõesti kindla, selge vastuse: „Sellist meetodit tahab pakkuda usundipsühholoogiline käsitlus, mida mina, tuginedes Schleiermacherile, soovitan, nimelt Schleiermacheri ja William Jamesi probleemiseadet kombinatsiooni ja vastastikuse korrektuuri teel" (lk. VIII).

Nii väga kui ühtlase teoloogia ideaal suur ning kõrge on ja protestantlikkude kirikute ühinemiseks palju kaasa aitaks ning neist suure jõu moodustaks, mida kannaks ühtlaselt tunnustatud tõde, nii väga on karta, et Wobbermini ettevõte tahab olla paljas teaduspoliitiline kompromiss kahe suure protestantliku maa vahel.

Rohusedel suure ühtluse saavutamiseks on üllatavalt lihtne: võtke kaks autoriteeti, võrrelge, täiendage ja parandage neid vastamisi, kuni mikstuur valmis.

Aga miks peavad just Schleiermacher ja James olema need õiged alused? Kas nemad sobivadki üldse teineteisega, et neid oleks võimalik teineteisega täiendada? Üks on panteistlik-monistliku kalduvusega, teine on pluralistlik universalist ja pragmatist. Üks tuleb vennastekoguduse pietistlikust ümbrusest, teine positivistlikust arstiteadusest, kellele haigus on niisama kindel fakt kui viirastus. Üks läheks oluliselt isiku kaotamiseni, universumiga ühtesulamiseni, teine tuleb faktide kaudu inimeseni ja hingeni kui reaalsusteni. Kas sellised äärmused oma vastavate eeldustega ja tulemustega üldse võimaldavad mingit kombinat-

siooni, kui lähtekohad ja suunad on nii erinevad? Ja kuigi leiduks mõni sarnasus sõnalises väljenduses, ega see nende erinevuste juures tähenda olulist kokkukõla. Sellest vaatepunktist ähvardab W o b b e r m i n i kavatsus kujuneda liigagi paigatuks, liiga eklektiliseks. Mis lootust peaks olema siin midagi korda saata? Teine võib tulla ja soovitada aluseks võtta Troeltsch'i ja Starbucki, kolmas Flournoy'd ja Kaftanit, neljas Nitzsch'i ja Bergson'i või Ed. Le Roy'd.

Kuid küsime, kuidas Wobbermin ise näeb asja.

Kõigepealt leiab ta sarnasuse ajalises kokkusattumises. Peale A. Ritschli surma tõusis möödunud sajandi lõpul teoloogide peres Saksamaal, isegi lahkunud meistri õpilaste seas, kasvav huvi Schleiermacheri vastu, mille mitme suuna esindajad on Reischle, Runze ja Wobbermin. Samal ajal hakkas Ühendriikides võrsuma usundipsühholoogiline teadus Stanley Hall'i, W. James'i ja teiste eestvõttel. Niihästi Schleiermacher kui ka James uurivad teadvuse toiminguid, millistes usundiline kogemus otsib endale väljendust. Neid huvitab usundilise kogemuse erilaadsus, võrreldes inimliku vaimuelu teiste avaldustega ja toimingutega, aga ka neisse suhtumises, et selle põhjal, nagu seletab James, kirjeldada mõttepäraselt *(gedankenmässig)* usundilise kogemuse — sisulist määratlust.

Nii siis ühtesattuvus aja ning huvi ja eesmärgi suhtes. Sellest küljest üsna head lootused. Tõepoolest, metoodiliselt kõlab asi väga sarnasena. Kuid tuleks siiski arvesse võtta, et Schleiermacheri teadvus on kadumisele määratud ajaline nähtus, sest panteistliku tendentsiga dogmaatik ei püüagi elu päästa, vaid just otsib isiklikku kadumist universumiga ühte sulades. Säärase usundilise elu kogemus ei ole ühekordne, vaid võrdlemisi püsiv, sihikindel.

James seevastu kirjeldab mitmekesisust ja erinevat värvirikkust ühekordsetes murrangulistes elamustes, kus isiku tähendus ei upu panteistlikku müstikasse, vaid kus viimane etendab ainult eritüübi osa, ning pealegi alateadvusega ühte seatakse. — Seega on siis meetodi sarnasus ainult välispidine. Ajavaim on aga ainult ajutine meeleolu näitaja, mida küll saab arvestada, kuid mitte enam tõelise teaduse kasuks. Sest ajalised hüplemised ühe ja teise kooli vahel näitavad seisukohtade kindlusetust ning autorite iseseisvuse nõrkust.

Wobbermin leiab aga hoopis olulisemat sarnasust oma kahe lemmiku vahel. See on koguni kolmesuunaline vastuolu

1) dogmatistlikule traditsionalismile,
2) konstruktiivsele ratsionalismile ja
3) igasugusele historismile.

Nende vastuoludega on siis usundipsühholoogiline käsitlus ka kindlaks määratud. Autoriteetne otsus on olemas.

Kuid ometi on mõlemad teenäitajad ka ekslikud. Neil on ühekülgsusi ja liialdusi, mis tulevad enne parandada. Schleiermacheri ja Jamesi võitlus traditsionalismi ja ratsionalismi vastu olevat tunnetusteoreetiliselt puudulik. Selle tagajärjel vallandub mõlemal kontrollitu omavoliline spekulatsioon. Ajaloo suhtes seevastu on mõlemad liiga hoolimatud, sattudes ajaloo alahindamisele.

Tulemus: Kolmekordse vastuolu läbiviimist peab juhtima tunnetusteoreetiline orientatsioon ja ajaloolise vaimu mõistmine *(historischer Sinn)*.

Küsime nüüd: Mis on selle meetodi enda kindlakstegemise aluseks? Mispoolest pole ta ise juhuslik? Enne uue vastuvõetava meetodi tarvituselevõttu on tarvis teada, mispärast senised meetodid ei kõlba. Selleks on vaja asjalikku, põhjendatud, õiglast arvustust, et siis vigade järgi leida õige meetod. Kas pole ka liiga kergelt võetud vastuolude kinnitamine ainult sellepärast, et siin kaks kuulsamat autorit näiliselt ühte keelt kõnelevad? Mis puutub Schleiermacherisse, siis ei ole tema oluliselt sugugi nii tõsine võitleja kui just kõige ignoreerija, mis ei sobinud tema tendentsiga. Tegelikult osutus Schleiermacher just hilisema ortodokssuse, seega siis traditsionalismi isaks. Et ratsionalismi labasused ja ajaloo küljes rippumine ei sobinud mehele, kel oli „lõpmatuse maitse", on lihtsalt järjekindel ning loomulik. Milline paikamistöö peaks siin aitama? See oleks just evangeeliumi sügavamõttelise soovituse vastane, kus on kõne uuest paigast vanal kuuel ja värskest viinast vanas lähkris.

Wobbermin on õpetlik seepoolest, kuidas nii põhjaliku Schleiermacheri uurimise juures ometi võib peajooni tähele panemata jätta.

Jamesi võitlus pole samuti sugugi äge, ta polegi võitlus,

mida Wobbermin nii väga ülistab, liialdades ise, fiktiivseid vaenlasi nähes, ilma nende relvi tundmata ja paremaid leidmata.

Küsime edasi: mis on siis kõige selle juures psühholoogilist, pealegi usundipsühholoogilist? Kõik need Wobbermini vaenlased — traditsionalism, ratsionalism, historismi alahindamine, tunnetusteooria puudulikkus — võivad küll ise saada psühholoogia objektiks, kuid mis on neil siin õieti usundipsühholoogilise meetodiga omalt poolt tegemist? Need on osalt filosoofilised küsimused, mida võib küll ka vaadelda usundipsühholoogilisest vaatevinklist, kuid mis abi sest õieti on?

Eespool iseloomustasime teoloogilise usundipsühholoogia peaküsimusena ilmutuse ja tunnetuse vahekorda. Ka Wobbermini töö keerleb lõppude lõpuks selle küsimuse ümber. Kuhu ta jõuab? Kõige lühemalt ja selgemalt formuleerib ta oma vastuse artiklis „Usundipsühholoogia" teoloogilises leksikonis (RGG, II trükk, IV, veerg 1927), kõneldes oma tuttavaks saanud usundipsühholoogilisest ringist, mille ta tõstab koguni printsiibiks. Selle alust näeb ta õigusega juba vanas subjektiivse ja objektiivse usu eristamises: *fides quae creditur* (usk, mida ustakse — objektiivsed, usulised tõed) ja *fides qua creditur* (usk, millega ustakse — tõekspidamine subjektiivselt). Usulised tõed, eesotsas Jumalaga, kuuluvad ilmutusse, mis esineb Pühakirjas, kuid sisuliselt on teadusele kättesaadamatud. Nende tunnetamine hariliku teaduse abil osutub võimatuks. Isiklik usk on sellepärast võimalik ainult ilmutuse alusel. Kuid see isiklik usk pole paratamatult sunduslik, nagu teaduslik tõde. Ilma isikliku usuta jääb aga ka ilmutus ilmutuseks. Ainult usundilise elamuse teel, kas otseselt või kaudselt, saab ta isikule omaseks. Neist kahest — isiklikust elamusest ja ilmutusest — tuleb aga viimast kõrgemaks pidada, sest ilma temata ei saa olla ka kristlikku elamust, kuna ta on elamuse aluseks.

Ühes varemas artiklis „Teadvusest" (Bewusstsein, RGG, I, veerg 971) läheb aga Wobbermin sammukese kaugemale. Ta soovitab mitte silmast lasta, et Pühakiri, mis kehtib usule Jumala ajaloolise ilmutusena, on omakorda ise usutunnistus ning sel määral oleneb teadvusest ja juhib sellele.

Siin alles saab ring täielikuks. Usk muutub või kujuneb autoriteediusuks. Sellepärast ei leia Wobbermin ka rohtu verbaalinspiratsiooni (sõnalise ilmutuse) vastu, vaid tunnistab selle

õpetuse siiski järjekindlamaks ja murdmatuks, võrreldes moodsete hiilimisteedega.

Kuidas tahab tema siis võidelda dogmaatilise traditsionalismiga ja milliste relvadega? Kas ta üldse tunnebki seda vaenlast või rabeleb ta ainult tuuleveski tiibadega?

§ 3. Sotsioloogiline usundipsühholoogia.

Sotsioloogia vaatleb inimest kui ühiskondlikku olendit, kes saab oma tähenduse ja väärtuse alles ühiskonnalt. Üksik on midagi ainult ühiskonna armust. Ainult ühiskonnas ja ühiskonna abil suudab ta midagi korda saata. Isik osutub ühiskonna saaduseks, tüübiks ja esindajaks. Omaette ei ole ta midagi või ta jääb erakuks. Selle vaate teaduslik alus on juba kreeka filosoofias põhjalikult ette valmistatud ja esineb ikka uutes vormides.

Kui usuteaduses eriti A. Ritschl koguduseprintsiipi rõhutas, leidus temale usundiloos ja usundipsühholoogias vastav analoogia W. Wundt'i õpetuses.

Rahvastepsühholoogia kui uus teadusharu sai alguse 1860. a. asutatud ajakirjaga „Zeitschrift für Völkerpsychologie". Asutajad olid Herberti järglased H. Steinthal ja M. Lazarus. Ülesandeks võeti rahvaste vaimuelu uurimine sel määral, kui on tegemist ühiskondlike kogusaavutistega ja koguloomingutega, nagu keel, müüdid, kombed, õigus, usund. Keele kaudu kandub vaimuelu edasi kommetes, nagu usulistes talitustes, usulistes vaadetes. Vaatlusele tuleb seega vaimuelu ses osas, mis on seotud ühiskonnaga kui tingiva või määrava ollusega, nii et üksiku osa ei saa siin sõltumatuks jääda.

Selle haru uuemaks, peaaegu ainsaks esindajaks sai Wilhelm Wundt, kes avaldas 1900.—1920. a. kümneköitelise suurteose „Völkerpsychologie", keele, müüdi ja kombe arenemisseaduste uurimuse, neist kolm köidet „Mythus und Religion", peale selle 1913. a. „Elemente der Völkerpsychologie" ja 1921. a. „Probleme der Völkerpsychologie".

Kuna W. James näeb usundi algust üksikisikus, leiab Wundt, et üksikisik on sõltuv ühiskondlikust ümbrusest, ja ta

on seepärast põhimõtteline individuaalpsühholoogia eelistuse vastane usundi tekkimises ja arenemises. Ta ei eita sellega isiku usuelu ega elamusi, vaid piirab seda lihtsa ehk elementaarse osaga, kuna kompleksilised, liitosad kuuluvat rahvastepsühholoogiasse. Ometi ei saa neid liitosi jaotada hulga vahel. Ka koondistena peavad nad koos olema, nõnda et iga üksik osutub tervikliku osa kandjaks, tundjaks või esindajaks. Individuaalpsühholoogia ei peagi tähendama eraku ehk paigamehe kõigest maailmast lahutatud usuelu. Ka seal reageeriks tema vähemalt looduslikule ümbrusele ja ei jääks ka ühele kohale seisma. Hingelised reaktsioonid ei lähtu ka ühiskonna hingest ega voola ära või üle, vaid jäävad ikkagi üksikinimese päralt, ka siis, kui loodus ja ühiskond temas ühte või teist avaldust esile kutsuvad. Wundt aga ootab, et hulga sarnaste indiviidide kogu ja nende vastastikune mõjustamine kui uus tingimus toovad esile uusi omapäraste seadustega nähtusi, millised ei kattu individuaalse elu seadustega ega sisaldu individuaalses elus. Õieti on see küsimus, mida tuleks ühendada massipsühholoogiaga, mille esindaja on G. Le Bon. Sellest tekivad uued probleemid. Wundt vaatleb tavaliselt korraldatud ühiskonna arenemist, kuna mass on ju sellena organiseerumata.

W. Wundt ei salga individuaalpsühholoogia tähtsust usundi uurimises, kuid väidab siiski: „Usund on algusest saadik rahvastepsühholoogiline, mitte individuaalpsühholoogiline probleem." Vahe seisnevat niihästi uurimisesemes kui ka meetodis.

Kuna individuaalpsühholoogia ülesandeks on uurida subjektiivse teadvuse esindatud vahenditu kogemuse fakte nende tekkimise ja vastastikuse seose suhtes, on rahvastepsühholoogia töö uurida hingelisi fakte, mis on inimliku ühiskonna ühised saadused. Esimesed on Wundti arvates lihtsad, elementaarsed, viimased keerukad, kompleksilised ning võimalikud ja mõistetavad ainult ühiselu alusel. Hulga ühelaadiliste isikute kooselu ja vastastikune mõjustamine moodustavad uue juurdetuleva tingimuse ning uusi nähtusi omaste seadustega, mis küll ei ole vastuolus individuaalse teadvuse seadustega, kuid ometi veel neis ei sisaldu.

Meetodi vahe seisab selles, et individuaalpsühholoogia kasustab eksperimentaalset meetodit, mis kindlustab objektiiv-

sust paremini kui enesevaatlus, võimaldades psüühilise olluse stabiliseerimise vaatluse tingimuste kavakindla korraldamisega ja otstarbekohaste muudatustega. Rahvastepsühholoogia meetod seisneb etnoloogilises võrdlemises, ühiste vaimsete koguelu saaduste vaatlemises ja isegi enesevaatlemises, mis on siin otse möödapääsetamatu.

Alles rahvastepsühholoogia õpetab täielikult aru saama individuaalpsühholoogiast, kuid ühtlasi eeldab ta teda ka enda pärast.

Võrreldes ajalooga, mis kirjeldab nähtuste välist külge ja üldisi kultuuritingimusi nende saatjaina, uurib rahvastepsühholoogia samade nähtuste hingelisi motiive ja nende seost inimliku teadvuse üldiste omadustega, mis on ühesugused kõigil ühiskonnaliikmeil.

Wundti huvi üksikisiku vastu on näiliselt äärmiselt piiratud. Nii võime aru saada, et tema pilk pöördub primitiivse usundi uurimise poole, eelistades seda sellepärast, et tema arvates ühiskondliku elu alguses puudub üksikisiku valdav mõju.

Usundile vaatab Wundt kui inimliku ühiskonna loomingule, nagu seda on ka kombed ja keel. Usund on ühiskonna elu tingitud, ja ilma selle tingimuseta arusaadamatu. Ka individuaalne usund olevat mõistetav ainult ühiskondlikul pinnal, sest ta kasvab üles perekonnas ja inimeslikus ümbruses.

Nivelleerimistung on Wundtil nii suur, et ta isegi, teades primitiivse usundi nõidade, šaamanite, vihmategijate ja teiste väljapaistvate usundi esindajate olemasolu ja tegevust, nendest ometi mööda läheb, seades neid ja nende tegevust hilisemate projektsioonide liialdatud hüpoteetilisse valgusesse, et aga oma kollektivistlikku lemmikmotiivi läbi suruda. Kollektiivhingest võib küll kõnelda luulekeeles, kuid hingeteaduses pole võimalik tema poole tüürida, sest et seesugust nähtust lihtsalt ei ole. Idealistlik abstraktsioon kipub küll ka sinna suunda, kuid ta ei asu siis enam ei teaduslikul ega reaalsel pinnal.

Eriti huvitavad Wundti usundi tekkimine ja selle motiivid. Ta vaatleb usundit arengu tähe all ja samastab oma meetodit seepärast geneetilisega, sest uurimisaine on usundi tekkimine ja arenemine. Wundti kümneköiteline „Völkerpsychologie" on varustatud iseloomustava alatiitliga: „Keele, müüdi ja

kombe arenemisseaduste uurimus" („Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte"). [1]

Materjal, mida Wundt psühholoogiliselt käsitleb, on pärit võrdlevast usunditeadusest, üldisest usundiajaloost, etnoloogiast, folkloorist, kultuuriajaloost, mütoloogiast.

Järjekorras tulevad harutlusele: müütikujundav fantaasia vastavate teooriate arvustusega ning Wundti enda seletusega; hingedeusund ja nõiduskultus; loomade, esiisade ja deemonite kultus; loodusmüüt; müütmuinasjutt; sangaritesaaga; jumalatemüüt; religioon.

Igas osas annab Wundt üksikasjalise ülevaate olemasolevate teooriatega, nende arvustusega ja oma seisukohaga.

Vastavalt teose usundipsühholoogilise osa pealkirjale rõhutab W u n d t vahet müüdi ja religiooni vahel ning tunnustab selle eristamise eriliselt tähtsaks usundipsühholoogia ülesandeks, mis enamasti lahendamata jäävat. Wundti enda formulatsioon on järgmine: „M ü ü d i s seob rahva fantaasia t õ e l i k k u s e e l a m u s i üksteisega. U s u n d i s ammutab tema nende elamuste sisust oma k u j u t l u s e d inimliku olemasolu põhjusest ja eesmärgist."

Selles eristamises on side siiski tihedam, kui tohiks tuletada Wundti terminist „eelreligioosne" *(vorreligiös)*, millega ta märgib müüdilist perioodi enne ehtsat usundilist astet. Müüt kui elamuste süsteem osutub religioossete kujutluste allikaks, kuna fantaasia produktid on nad mõlemad, niihästi müüt kui ka religioon. Viimases suhtes esineb Wundt sellega ehtsa positivistina. Sellest seisukohast peaks siis iga dogmaatika ühes usundilise eetikaga olema fantaasia vili.

Mis on siis fantaasia?

Fantaasia areneb kahest printsiibist — „elustavast apertseptsioonist" ehk „sissetundmisest" *(Einfühlung)* ja „illusiooni tunnetpaisutavast *(gefühlsteigernd)* võimust". Esimene printsiip laseb vaatlejat oma „ennast" sel määral projitseerida vaadeldavasse esemesse, et tunneb (!) enda temaga täiesti ühtivat, muutudes ise oma nähtud objektiks. (S = O, subjekt võrdub objektiga — on meie seletuse järgi tunnetuse tingimus.) Teine

---

[1] Kümnest tugevast köitest käsitlevad: I/II — keelt, III — kunsti, IV/VI — müüti ja religiooni, VII/VIII — seltskonda, IX — õigust, X — kultuuri ja ajalugu.

printsiip andvat „mulje otsustavad tundemomendid", s. t. hinnangu ehk väärtuse. Huvitav on muidugi, et Wundt sellega asetab müütide ja usundi tekkimise hariliku hingeteaduse raamidesse, mis loomulikult oma põhiollustes ei saa muutuda inimese juures, kuulugu tema mis aega või tõugu tahes. Vastuvaidlus saab sellega, hoolimata primitiivse inimese mõtte- ja tundeviisist, täitsa võimalikuks meie aja tasemel.

Müüte kujundav fantaasia ei erine Wundti järgi mitte põhimõtteliselt igast teisest, näiteks kunsti fantaasiast, vaid ainult astme või vormi suhtes. Müüdi tekkimisel on eriliseks lisaks vaid „elustava apertseptsiooni" täiendamine, „personifitseerimise" ehk isikustamise moment, mille tõttu elamuse objektid saavad isikulise ilme, nagu surm, taevakehad jne.

Nii loomulik kui selline isikustamine ka on, võiks otsekohe küsida: kas siis kunstile on see nähtus tundmatu? Kui näiteks sümboliseeritakse muret, lootust, meeleheidet või melanhooliat inimese kujul, ons see siis kunst või mütoloogia?

Kui aga müüti lugeda eelreligioosseks nähtuseks, siis ilmub võõrastav olukord, nagu oleks kord olnud ilma usundita pikk ajajärk, kuna teiselt poolt tahetakse usundit kui kultuurivastast nähtust näha iganuna ja teda samastatakse nimelt ebausuga ja püütakse tõugata võimalikult kaugesse minevikku. Wundt aga, ilma erilise sümpaatiata usule, tõstab tema kõrgemasse ajajärku, isegi kui puht-inimesvaimu loomingu, — ajajärku, kus individuaalne erinemine läheb niikaugele, et Wundti lemmik, ühiskond, enam omakohast osa ei saa etendada.

Nii osutub Wundti usundipsühholoogia lõppude lõpuks ainult piiratud eelusundi — müüdi psühholoogiaks.

Puhtusundiline psühholoogia esineb juba „tunduvalt" idealistlikus rüüs. Religioon algab alles jumalakultusega. Nende tunnused on: inimeste eest varjatud asukoht, surematus, muretu õndsus. Nad on küll inimestena kujutletud, siiski üleinimlikud ning meeltele kättesaadamatud, kuid ometi kättesaadavad inimeste püüetele. Alles inimeste tegevuse ja passiivse olukorra suhtumine kõrgemaisse ideaalseisse olendeisse võimaldab usundiliste motiivide arenemise. Oma sõltuvust jumalaist kui looduse ja saatuse võimudest väljendab inimene kunsti ja mütoloogia abiga, sedakorda juba usundi teenistuses. Kuid siin peituvad sisemised vastuolud. Need kutsuvad esile võitluse müüdi

ja mõtlemise vahel, mille tulemus on vabanemine meelelistest kujutlustest, usk ideaalsesse mittemeelelisse maailma. Sellega ei kao siiski jumalate kujud, vaid muutuvad usukinnitusena reaalseiks sümboleiks. Järgmisel astmel saab reaalne sümbol ideaalseks: kaob jumala kuju maagiline võim, ta ise jääb edasi usukinnituseks. Reaalsena astub asemele jumalinimese kuju, kes ilmub maa peale, ja tema kõrval jumalaema, apostlid ja pühakud. Viimaks haihtuvad ka need ja viimasena jääb püsima jumaluse kujutlematuse idee, kui puhtvaimse olendi idee. See ideelisuse ja reaalsuse vahel liikuv areng peab andma terves arengukäigus usundi mõiste, milles on koos kõik astmed.

Selle järgi piiritleb Wundt usundit nõnda:

Usund on inimese ja teda ümbritseva maailma kuuluvuse tunne ülemeelelisse maailma, millises ta kujutleb teostatuina ideaalid, mis paistavad inimliku püüdmise kõrgemaina sihtidena.

Kõigepealt on see piiritlus huvitav kui usundipsühholoogia otsene saadus, millisena teda ei tohiks oodatagi. Sest see töö kuulub tõeliselt usundifilosoofiale. Kui sellist mõistet siiski usundipsühholoogiale tarvis on, mida meie ka tunnustame, siis ei ole ta ometi usundipsühholoogia tulemus, vaid teda tuleb võtta laenuna usundifilosoofiast. Muidugi mitte igast ettejuhtuvast. Niipalju peab usundipsühholoog juba asja tundma, et teada, missugune seisukoht või süsteem temale seda anda võib. Sellest pikemalt süstemaatilises osas.

Wundti usundi piiritlus nõuab siiski paar arvustavat sõna, mida võib siinsamas avaldada. Kahe erineva maailma kõrvutamine näitab, et autor eeldab dualistlikku maailmavaadet, mille järgi üks neist on meeleline, teine ülemeeleline. Usund on tema arvates kuuluvuse-tunne. Sellega on usund tunde või tundmuse asi. Mõtlemine ja kujutlemine sinna ei puutu. Siiski „kujutleb" inimene „ülemeelelises maailmas" kõrgeimad sihid „teostatud" olevat. Kas see kujutlemine, nimelt oma sihtide ja nende teostamise kujutlemine on osa sest tundmusest või koguni osa usundist või selle eeldus või selle tingimus? Ons need kujutlused olulised või mitteolulised? Sihtide teostumine peaks ometi olema väga tähtis. Kas nende teostamatus meelelises maailmas tähendab pettumust selle maailma suhtes ja igatsust parema

maailma järele, seega surmaigatsust siinses maailmas, seega pessimistlikku vaadet sellele maailmale?

Nagu ühiskonna eelistamises indiviidile, nõnda ka selles usundi piiritluses avaldub Wundti kalduvus idealismi, millel on isikuvastane tung tõeliselt olemas ja mis isikut paremal korral näeb idee kehastajana ja sellisena ka grupi või liigi esindajana.

Idealistlikku maailmavaatesse, nagu ka kohati positivismi kaldumine pole meile mingiks üllatuseks, teades, et ilma maailmavaateliste eeldusteta ei saa üldse mõtelda. Kuid sel puhul arenevad vaatlus ja võrdlus ka nende eeldusteni. Sest neist olenevad ju viimaks ka iga üksiku teaduseharu iseloom ja tulemused.

Peale „rahvastepsühholoogilise" ja „geneetilise" nimetab W u n d t oma meetodit veel „e m p i i r i l i s e k s". Seda teeb ta eriti vaidluses W. J a m e s i g a, süüdistades viimast p r a g m a t i s m i s ja samastades seda u t i l i t a r i s m i g a ja koguni „p r a k t i t s i s m i g a". Empiiriliselt meetodilt nõuab Wundt 1) hoidumist igast sihilikkusest (mis õieti peaks kehtima ka teiste meetodite kohta, pole seega iseloomustav sellele meetodile) ja 2) piirdumist teadvuse toimingutega. Jamesi raamat olevat rohkem usupatoloogiliste näidete kogu, pragmatismi tõestuse sihiga kirjutatud, ning polevat üldse usundipsühholoogia. Eriti kuri on Wundt G. Wobberminile, et see avaldas Jamesi raamatu saksakeelses tõlkes soovitava eessõnaga ning sellega tõi ameerika pragmatismi saksa teoloogiasse.

Eriti huvitava kuju andis meie ainele M a x W e b e r oma u s u n d i s o t s i o l o o g i l i s t e töödega. Tema otsib vastust niisugustele küsimustele, nagu: „Mil määral moodustab inimese usundiline hoiak teiste mitmesuguste seas teatava ajastu, teatava rahva jne. majapidamise konkreetse kujunemise konstitutiivse komponendi?" — „Millist mõju avaldab usundi, s. o. kaudselt konfessiooni, juba omal viisil mõjustatud majanduselu seltskonna kujunemisele ja eriti sotsiaalsele kihistumisele?"

Uurimused mitmesuguste usundite ja konfessioonide piirkondades, nagu vana-juuda, buddhismi, konfutseanismi, taoismi, aga ka kalvinismi ja protestantlike usulahkude raames näitasid, et majandus pole sugugi nii sõltumatu autonoomne liikumine, nagu seda püüdis näidata ökonoomiline ajaloo taip, vaid et

vaimuelu avaldab erakordselt tähtsat mõju temasse, mida puhtmajanduslikult võimatu seletada.

Nii on kalvinistlik ettemääramiseõpe ja puritaanlus oma asketismiga kapitalistlikku vaimu otsustavalt mõjustanud. Analoogseid usundilisi mõjuavaldusi majandusele leiame India ja Lääne-Aasia maades.

Puht-usundisotsioloogilist ülesannet nähakse usundi ja ühiskonna vastastikuses mõjustamises ja usundiliselt määratud ühiskondlikkude vormide kujunemises.

Sel joonel annab Max Weber hulga peenemaid analüüse: 1) usundiliste juhtide — nõidade, preestrite, prohvetite kohta; 2) ühiskondlike organisatsioonide (seisuste, koondiste, klasside) ja nende suhtumise kohta usundisse; 3) spetsiifiliselt usundiliselt määratud ühiskondlike organisatsioonide (liitude, müsteeriumiosaduste, kultusühingute, kiriku, usulahu) kohta. Seisuste all (2) tuleb kõne alla talupoegade, sõdurite, aadli, ametnikkonna, käsitööliste, päevatööliste, proletaarlaste usundiline erinevus.

M. Weber jätab teadlikult usundilise siseelu kõrvale ja piirdub usundilise tegevusega kõige laiemas mõttes, nagu see esineb mitte ainult kultuses, kommetes, vaid ka dogma kujunemises. Weberi järglane Joachim Wach, kes samuti sel alal töötab, arvustab M. Weberit ja laidab, et too ei võta küllaldaselt tõsiselt arvesse usundi transtsendentsust ja irratsionaalsust (seega dualismi), vaid näeb usundilist arenemist kestvas ratsionaliseerimises. Et see ratsionaliseerimistendents tõeliselt eeldab sedasama dualismi, mida Wach nõuab ja mida ka Weberil tõepoolest leidub, tuleb ainult astme vahedest, mis kodanike vahel ikka suurem paistab, kui ta on.

Kalduvusi ühiskondliku usundilise elu uurimiseks on olnud juba vareminigi. Uuemaist olgu nimetatud A. v. Oettingen Tartus (moraalstatistika), R. Seeberg, Tartus ja Berliinis (sotsiaaleetika), E. Troeltsch — kristlikkude kirikute sotsiaalsed õpped, ja Werner Sombart, kes raamatus „Die Juden und der Kapitalismus" viib Jellinek'i ja Weber'i puritaanse kapitalismi tuletamise kaugele tagasi Vanale Testamendile ja talmudile, analüüsides sel puhul juuda usundi iseloomu seoses majandusliku arenemisega. Veel hiljem ilmus G. Wünsch'i „Evangelische Wirtschaftsethik" (1927). Suurt

hoogu selliste küsimuste uurimiseks andis N. Söderblom'i ettevalmistatud Stokholmi konverents „for Life and Work" 1925, mille üheks tulemuseks on Genfis juba mõnda aastat töötav kiriklik uurimisinstituut sotsiaalsete küsimuste jaoks, mis üllitab bülletääne ja ajakirja „Stockholm" ning seisab ühenduses hulga õpiringidega (milliste sekka kuulub ka Tartu Akad. Usuteadlaste Seltsi sotsiaaleetika toimkond).

Pole huvituseta, et usundisotsioloogia juhib tähelepanu usundi praktilistele tulemustele, lähtudes usundi vahekorrast maailmaga, kultuuriga, perekonnaga, sugukonnaga, rahvaga, riigiga, teadusega jne. Et siin on sageli tegemist kujutlustega, ideedega, mõistetega, siis peitub selles teaduseharus, mida mõeldi suure usunditeaduse osana, palju ideeloolist ollust, millest kaugeltki kõik ei kanna otsest psühholoogilist ilmet, kuigi ta võiks seda teha, eriti kui usundiline mõtlemine ja kujutlemine seisaks tihedamas usundipsühholoogilises valgustuses.

Seda puuet tahab, ilma opositsioonita usundisotsioloogiale, iseseisvalt täita mõni psühhoanalüütik, nagu seda teevad S. Freud oma raamatus „Totem und Tabu", Aurel Kolnai raamatus „Psychoanalyse und Soziologie", Th. Reik raamatus „Probleme der Religionspsychologie" jt., kuna ka O. Pfister on pühendanud oma osa kapitalismi analüüsile.

Kui jääda Oidipuse kompleksi alusele, saame muidugi hoopis teise pildi, kui ideelooliselt või lähtudes kujutlustest. Samuti teise pildi saame, kui tegelikus elus, eriti ühiskonna algelises kujunemises satume paratamatule võimule või ootamatule vastuseisule. Freudi järgi tähendab enese identifitseerimine isaga isatapmise sümbolit või vähemalt isa allutamist endale. Kui Joosep, näiteks, näeb unes, et päike, kuu ja tähed tema ette kummarduvad, siis on Joosep see, kes laseb isa, ema (!) ja vendi ennast oma edevuses austada. (Ema rikub siin Oidipuse kompleksi. Või oli Joosep juba oma ema ka hommikumaaliseks orjaks teinud?) Selle kava järgi peaks Johannese evangeeliumis leiduv Jeesuse sõna: „Kes mind näeb, see näeb Isa" tähendama samasugust Jumala asemele astumist, nagu Reik'i analüüsi järgi kuldvasikaloos Mooses asendab Jahve'd oma isikus. Meie psühholoogia aitab meid sest välja (vt. „Hinge funktsioonide jaotus"). Nimelt identifitseerimine pole sugugi kellegi teise tingimatu kõrvaletõrjumine, vaid on tarvilik tunnetusprotsessis

igal sammul ja on ka üleminek ühiskondlikule korrale teiste seisukohtade mõistmises ning perspektiivide ühendamises. Et Joh. evang. tugevasti näitab platonismi mõju peale muu ka tunnetusfunktsiooni eelistamises ja rõhutamises, siis on meile mainitud sõna õige tõlgitsemine: „Mina tunnen Isa ja õpetan ka teid teda tundma."

Mis puutub majandusse, siis on kahtlemata ühendus mõnesuguste motiividega õige. Kuid tuleks siis ka analüüsida materialismi, sensualismi ja projektsioonide aluseid, millistest viimased kuidagi ei taha alistuda psühhoanalüüsile, kuigi tegemist on teadvusetusega. Ometi ei käi kõik teadvusetu erootika alla ega olegi sealt pärit. Panseksualism ei suuda anda igakülgset ega peaasjaski õigejoonset ühiskonna tekkimise ja säilimise seletust, kuigi tema sugemed on seal kindlasti olemas.

Selles usundisotsioloogilises suunas on kindlasti palju välja kaevamata ja kasustamata vara. Erilist meetodit see suund pole välja kuulutanud, sest ta tahab olla usunditeaduse uus tähtis haru, milleks tal on ka täielik, väga ajakohane õigus.

§ 4. Diferentsiaalne usundipsühholoogia.

A. G. Stanley Hall ja Clarki koolkond.

Ameerika praktiline vaim, puritaanlik suund usuelus, hoolimatu järjekindlus, suur julgus ja ettevõtlikkus, agar agressiivsus (pealetung) olid loomulikuks põhjuseks, kus ei kohkutud tagasi asuda usuelu salapärasuste uurimisele teaduslikkude vahenditega. Algatajaks ja teerajajaks oli Clarki ülikooli professor G. Stanley Hall. Aastal 1882 asus ta 12—16-aastaste laste hingeelu uurima, kui üleminekuaega lapsepõlvest täisealisusele. St. Halli meetod oli empiiriline-praktiline loodusteadusliku täpsuse eeskujul. Tema ümber kogunenud teadlased moodustasid nn. Clarki koolkonna. 1896. a. ilmus sest ringist James H. Leuba doktoritöö „Uurimused usuliste nähtuste psühholoogias", mis avaldati ameerika psühholoogia ajakirjas ja pärastpoole arenes suureks teoseks. 1904. a. asutati

uus ajakiri eriliselt usundipsühholoogiliste tööde avaldamiseks, St. Halli peatoimetusel.

Selle ajakirja esimeses numbris tema toetub viimaste aastate uurimustele, mis eeskätt koondusid usulise pööramise ümber, võrdlevate ja objektiivsete meetoditega, ning heidavad uut valgust sellistele nähtustele. Inimese küpsemise aastaile vaadatakse kui kriitilistele aastatele, mis üle viivad lapselikust egotsentrilisusest täisealise altruismile. Neid aastaid kõrvutatakse niihästi kirikliku konfirmatsiooni kui ka metsrahvaste noorsoo pühitsemiskommetega, kus eriti noormehi vastu võetakse meeste liitudesse.

St. Hall konstateerib, et edulised kirikud on väga huvitatud usundipsühholoogiast ja et ka väljaspool kirikute mõjupiirkondi süveneb arusaam usundi reaalsusest. Teadusliku töö laiendamisega usule aidatakse kaasa kuristiku kaotamisele usu ja teaduse vahel noorsoo keskel. Piinlikult hoidudes otsustusi tegemast üleinimlikkude tegurite, nn. transtsendentsuse kohta, usundipsühholoogia piirdub ainuüksi inimhinge usundiliste nähtuste vaatlusega, püüdes kindlaks teha nende peakujundeid, tulemusi, seadusi. Huvitav on St. Halli kavas joonte loetelu, millistel tööd on alustatud:

a) religiooni patoloogia — püüdega eristada normaalset usuelu ebanormaalsest usulise tervishoiu mõttes;

b) inspiratsiooni ja ilmutuse õpetuse kooskõla hingeeluliste faktidega, nagu ekstaas, eksaltatsioon, transs (meediumid), telepaatia;

c) pihtimine, milles esineb otse tervenemise arengu kliiniline õigustus, kurjade traumade (haavumiste) väljajuurimiseks hingeelust;

d) kaastunne, mitte ainult tundeelu esteetilise väljendisena, vaid sellisel teel, millel selgub, et risti teoloogia on tema intensiivseim meistriteos, mis suudab, hoolimata Nietzsche vasturääkimisest, uuendada elu, millise moodne maailm kahjuks on unustanud;

e) usk — ilmub hingeelu sõnastikus ühena kõrgeimaist sõnust, moraalse ideaali nähtamatu maailma kandjana ja ajaloo kõige parema osa esindajana, mis on veel kirjutamata, sest teda pole veel olnud;

f) Pühakiri — esineb ikka suuremal määral kui inimsoo tähtsaim praktiline tekstiraamat, milles suur etniline psühholoogia tungib sügavustesse ja ei piira end nii piinlikult, kui seda teevad nii mõned tema moodsed akadeemilised ekspositsioonid, piirates teda ainult hingelise elu välispinnaga:

g) palve, millele buddhism ei anna ainet ega ruumi kultuses, ei kaota oma kõrget subjektiivset funktsiooni isegi siis, kui ühtegi palvet poleks objektiivselt kunagi kuulda võetud;

h) bioloogia uuem kontseptsioon surmast, mis tõotab usule võimalusi, mida nüüd alles hakatakse kasustama;

i) enam kui muid asju rõhutab usundipsühholoogia kurja ja pattu, millest kirik eufemistlikult üle läheb; leitakse ühendusi nende ja melanhoolia ning pessimismi, nende seksuaalsete aluste ja pärivuse vahel.

See on ainult osa probleemest. Nende kõrval on hulk teisi, mida nimetame ainult pealkirjadena: ohver, vaesus, sõnakuulmine; kasinus, askees, enesesalgamine; *credo*, doogma, doktriin; *adoratio*, sakrament, rituaal, tseremoniaal, preestrid, pühakud, imed, tervekstegemine; isik, usundi feminiinsed aspektid, *mariolatria*, sabbat, usundi suhted kunstiga, sümbolid, tõotused, vanded, usulahkude psühholoogia, ortodoksia, liberalism, usund ja moraal jne., jne.

Ehk küll Schleiermacheri, Ritschli ja Kanti teooriad sellega ei kattu, olid nad siiski soodsaimaks ettevalmistuseks sellega, et nad pöörasid tähelepanu inimese mõistuse, tunde- ja tahteelu seadustele, mis on võtmeks kõigi usundiliste tõsiolude mõistmiseks.

Jumala loomus ja omadused ei tule uurimisele mitte temast lähtudes, vaid inimliku hingeelu tingituina ja projitseerituina. Regeneratsioon ei huvita usundipsühholoogi mitte kui taevaliku nõupidamise otsus, vaid kui inimliku hinge areng. Triniteet ja kõik muud dogmad saavad oma põhjenduse inimlikust hingeelust.

Meie astume kiire arenemisega dogmade ümberformuleerimisele loomulikul alusel, mitte hävitades, vaid nimelt ehitades alusele, millele ristiusk tõeliselt kuulub. Ainult nii võib ristiusk, mis mitmel pool hakkab kaotama ühendust eluga, jälle saada vähem võõraks, heteronoomseks ja traditsionaalseks ning astuda lähemale inimese loomusele ja nõuetele. Nii sisaldab usundi-

psühholoogia endas võimalust ja tõotust, jälle õigeks tunnistada Jumala teid inimeste juurde ennenähtamatul ning unistatamatul kombel.

Seni kehtivusel olnud seletused kristlikest tõdedest ei ole enam adekvaatsed. Nende keskaegseid vorme tuleb muuta, kuid äärmise tarkusega, ilma haiget tegemata. Meie moraal kaotab oma aluse, kui tööliste massid, kelle elu kannatab puuduste all, milles nemad süüdi ei ole, näevad rikkuse väljakutsuvat, ülemeelikut võimu, ja oma tutvuses demokraatlike labasustega peavad loomulikult kalduma anarhia sofistika poole.

See on olukord ja mitte teooria.

Või peame minema nõnda kaugele kui Canon H e n s o n, Oxfordi ja Cambridge'i jutlustaja, ja küsima: „Kas kiriku usk elava, tegeva, meile ligioleva Kristuse sisse on tõesti rajatud tühjale hauale?" — Või peame eitama sir Oliver L o d g e'iga usku „vihase Jumala sisse, keda rahustab ainult Kristuse vägivaldne surm", ja tunnistama selle barbaarse ajastu jäänuseks?

Üks asi on ometi kindel: kui kõige auväärsemad ja kehtivad ortodoksiad on igas suhtes nii selgesti vastuolus praktilise, sotsiaalse, usulise ja isikulise huvi ja hädaga praeguses maailmas, siis meil jääb ainult valida ühte neist, loobudes teisest. Ei ole mehine ega kristlik anduda ja viivitada. Peame otsustama, kui oleme kohusetundelised ja ausad.

Suur ehitustöö ootab meid.

Vaevalt võiks keelata poolehoidu ja tunnustust sellisele hoogsale, värskele, vaimukale, tõsisele, julgele töökavale, küsimata kõigest kõhklevast ja norivast, virisevast vasturääkimisest, mis kunagi ei puudu.

Et niisugune kava kopitunud oludes hirmuäratavalt mõjub, on arusaadav, kuigi mitte paremas mõttes — inimlik. Kõnelda üldse dogmade revisjonist või koguni ümberformuleerimisest, lubada hingele astuda Jumala ja dogma vahele, kõnelda Pühakirja inimlikust ollusest ja tinglikkusest. Usu objekt tuuakse pilvetagusest pühapäeva rahust argipäeva askeldusse kui tarvilik ja paratamatu nähtus. Usk tehakse praktiliseks, tuuakse vaesusse ja hädasse, vabrikusse, töö juurde, panka ja põllule, suguellu, kunstisse ja teadusesse. Ons see siis kahju või kasu, võit või kaotus? Igal sammul võime leida, kuidas usu nimel just haiglasi nähtusi on hellitatud ja eelistatud ja tervet jumalikku mõis-

tust, nagu ta evangeeliumis nii geniaalselt avaldub, ikka uuesti aganate ja prügi alla maetud.

Mitte haigete tervendamine, vaid krooniliste haiguste säilitamine osutub otse tarvilikuks ja ülimaks usuelu ülesandeks! Vastupidiselt Kristuse eeskujule.

Ameerika usundipsühholoogia oleks Euroopale kergesti tundmatuks jäänud, kui Harvardi ülikooli arstiteadlasest võrsunud filosoofiaprofessor William James poleks avaldanud 1901./1902. a. Edinburghis peetud Gifford-loenguid eriraamatuna, pealkirjaga „Usundilise kogemuse mitmekesisused" („Varieties of Religions Experience"). See raamat oma elava ja kergestiloetava sisuga oli otse loodud usundipsühholoogia vastu suurema huvi äratamiseks, tõlgituna mitmesse euroopa keelde.

B. William James.

William Jamesi üllatav mõju tuleb panna mitte ainult tema kerge, arusaadava stiili, vaid ka tema teadlikult järsu ühekülgsuse arvele. Ta jaotab usundi kahte liiki: individuaalsesse ja institutsionaalsesse. Esimene on tingimata algupärane, eriti kõrgemal astmel, kuna teine on kollektiivne, kiriklik, traditsiooniline, juba algupärasuse kaotanud, juba formaalne, õiguslik, ei voola enam algallikana. Teisel tüübil on juba palju kaalumise ollust (refleksiooni) juures, nagu ühiskondlikul nähtusel ikka. James eelistab metoodiliselt algallikaid. Ühtlasi nähtub aga juba liigituse põhjendusest, et James loeb tundeelu oma ürgjõuga usundilisemaks kui mõtlemisega seotud usundit. Sama vaikiv eeldus ei ole temal mitte ainult usundi, vaid ka psühholoogia kohta üldiselt. Ja mitte ainult temal, vaid ka mitmel tema arvustajal. Muidu oleksid neile silma paistnud tema teadvusetud märkused, kus hingeelu nagu oleks vaadeldud lahus kujutlustest ja mõtlemisest. See pole viimaks sugugi üllatav, kuid imelikul kombel vaevalt tähelepandav, sest üldiselt on rahvalik mõtte- ja kõneviis ses suhtes ka kirjanikkude, kunstnikkude ja isegi teadlaste juures ilma kontrollita kehtivaks jäänud, mille järgi hinge ja südant nimetatakse piltlikult vaheldumisi tundeelu, seega ka hingeelu asupaigana, nagu ei kuuluks mõtlemine ja tegevus üldse hingeellu.

Vaatluse aines on loomulikult võetud suurte väljapaistvate usumeeste, prohvetite, müstikute, reformaatorite, kirikute asutajate, pühakute, usuliste klassikute ja geeniuste elust või elukirjeldustest, päevikutest, memuaarest, kirjavahetusest, teostest, pihtimustest, jutlustest, palvetest, kõnelustest. Materjal on väga kirju, rikkalik ja huvitavalt valitud. Mitmekesisus on raamatu pealkirja kohaselt hästi esitatud.

Oma meetodit nimetab James „empiirilise demonstratsiooni" meetodiks, kuna saksa psühholoogid eelistavad seda nimetada „äärmiste juhtude" meetodiks *(Methode der extremen Fälle)*. Materjalivalik pole juhuslik, vaid käib teadlikult „äärmuslike juhtude" põhimõtte järgi, analoogiliselt profaanpsühholoogiale ja füsioloogiale. Sest kui tuleb uurida teatava elundi tegevust, siis küsitakse tema iseloomuliku, spetsiifilise tegevuse tunnuseid, otsitakse tema otstarvet funktsioonis, mida teised elundid ei täida. Nõnda peab ka usulise elamuse eriolemus, mis on otsustava tähendusega, peituma momendis, mida meie mujalt ei leia. See moment esineb loomulikult kõige ühekülgsemais, kangemais ja intensiivsemais usulisis elamusis, on seal kõige avalikum ja kõige paremini vaadeldav.

Mis on aga usuline elamus? James keeldub andmast usu definitsiooni abstraktsel kujul, tema sisu määritlemisega. See ei suutvat kunagi mahutada endasse usuelu ülirikast mitmekesisust ja värvirohkust. Ainult üsna üldiselt nimetab James kõike religioosseks, mis kuidagi kannab jumalikku laadi, millele inimene läheneb pühalikult ja tõsiselt. Usundi piirid on seega üsna avarad.

Erandlike isikute elamuste vaatlemist põhjendab James veel sellega, et oleks vähe kasu uurida keskpäraste isikute usuelu, kes ammutavad teda „teisest käest" ja õieti kopeerivad eeskujusid.

Kõrgema arenemisastmega piirdub vaatlus sel põhjusel, et madalamal tasemel ei saa nii hästi kätte usundi olulist, tõelist tähendust, kuna erakorralistel isikutel peale muu on veel eriline and oma elamusi keeleliselt selgemini väljendada.

Et iga geniaalsus puutub kokku ekstsentrilikkusega ja patoloogiaga, pole hädaohtlik, vaid suurendab huvi, sest ergukava haigestumine on ka seotud usundiliste nähtustega. Geni-

aalsed isikud on aga eriti tundliku ergukavaga, usundilisel alal veel enam kui muidu. Vaimse haigestumise puhul on vaatleja olukord iseäranis soodustatud, sest siis erinevad vaimuelu üksikud tegurid ja võimaldavad lahutatud olukorras muust ümbrusest sõltumatu vaatluse. Liialdused ja vastuolud aitavad seda paremini eraldada iseloomustavaid tunnuseid. Kuid sellest ei tule järeldada „meditsiinilist materialismi", s. t. ei tule laiendada üksiknähtuse hinnanguid üldiselt kogu usuelule ega seda alavääristada.

Jamesi analoogia elundite eri funktsioonidega paistab küll metoodiliselt olevat tabav, kuid pilt pole kahjuks õige. Täitsa puutumata jääb küsimus, kas usund on vaimuelu osaline nähtus teiste kõrval või koguni mingi tervik, kas ajutine vahetegevus või alatine. Kaudselt on aga seisukoht avaldatud esimese võimaluse mõttes. James eeldab usundi osalist erinevat iseloomustust muu tegevuse kõrval ja asetab tema tundeellu, nagu Schleiermacher, kes nõudis usundile eri provintsi hingeelus. Seesama James aga ütleb mujal, et usuline tunne ei erine harilikust tundeelust muu kui oma objekti suhtes (järelikult kujutluse suhtes). Siis on ometi teine funktsioon — tunnetamine juba kaasa võetud ja tundele ei jää muud kui ainult avaldada pooldamist või vaenu sellele kujutlusele. Ka ei eita James viimaks kujutlemist ja tunnetamist, vaid ta ainult leiab need olevat mitte küllaldaselt sügavad, võrreldes tundega. Mida tähendab siin kahe funktsiooni võrdluses sügavus? Kas see võrdlus on üldse õige ja kohane?

Kõneldakse küll tunde, küll mõtte sügavusest, kuid miks tunde sügavus on mõtte sügavusest väärtuslikum, seda pole veel keegi seletanud, vaid ainult väitnud, küsimata, kas tunne üldse saab ilma mõtteta või kujutluseta kaugele. Siin jätkub vihjest. Pikem seletus funktsioonest järgneb teises osas.

Kuid sel puhul märgime ära, et ebamäärase usundi mõistega ähvardab kuivale jääda ka usundipsühholoogia. Usundipsühholoogilistes teostes leiame sageli, et alles vaatluse või katsetamise teel tahetakse kindlaks teha, mida õieti viimaks usundiks pidada, milles õieti seisneb tema olemus. Kas see pole umbes samasugune tegu, nagu Tallinnast Suessi kanalit mööda kõige lühemat teed Londoni sõita? Seda märkab ka tundelise temperamendiga James ja annab mitmel puhul uusi usundi ise-

loomustusi. Nii ütleb ta kord (lk. 51), et religioon teeb kergeks ja mõnusaks olukorra, mis igal juhul on paratamatu. Kus uskmatu alistub parimal juhul nurisemata, seal usklik teeb seda rõõmuga. Pühadusest kõneldes (lk. 369) James leiab, et usk, mille psühholoogiliseks keskuseks on jumalikkuseteadvus, viib inimese, kel see teadvus on tugev, paratamatult veendele, et nähtamatus jumalikus korras ka tühiseimad asjad omavad suurimat tähendust, ja mõteldes sellele korrale tema tunneb ülimat õnne ning on hingeliselt kindel. Lõpppeatükis annab James ülevaatliku kokkuvõtte usundist resultaadina mitmes punktis, siiski veel mõne lisandiga tagantjärel. Meie ei taha aga mitte rutata.

Usklikud inimesed jagunevad Jamesi järgi kahte liiki. Ta ei anna küll liigituse alust, kuigi mõne viite järgi võiks seks aluseks pidada reaalsuse- ja õnnetunnet. Need kaks tüüpi on kergeusklikud ja raskemeelsed. Esimesed on optimistid, õnnelapsed, pühapäevalapsed, kes igast pisiasjast rõõmu tunnevad, elavad, kord sündinud, ilma raskusteta ja põrutusteta, sangviinikud, eduõppe pooldajad, meeleravi ja „kristliku teaduse" jüngrid, panteistid. Siin on tegemist isikutega, kes otse tõrguvad kurja, halba, õnnetust tunnustamast, ka siis, kui nad ise seda tunda saavad. James paigutab sesse liiki Assisi Franciscuse tema isiklikkude õpilastega, Rousseau tema esimeste teostega, Spinoza, kvietismi põhjendaja, geniaalse Molinos'e, Diderot, ameerika kirjanikud Trine'i, Emerson'i, Walt Whitman'i, „kristliku teaduse" *(christian science)* asutaja proua Baker-Eddy, protestantlike kirikute vabameelse tiiva, unitaarlased ja suure osa katoliiklasi. Luuletaja Walt Whitmani suur mõju olevat seletatav sellega, et tema ei tunnustanud mingit kitsarinnalisust, vaid nägi kõiges, ka surmas, ainult täiuslikkust. Whitmani pooldajad moodustasid koguni kogudusi oma erilise kultusega. Teine suur liikumine, mis ei tunnusta mingit kurjust ega haigust, on kirikuks kujunenud „kristlik teadus", kus on erialaks haiguste ravimine sugestiooni teel. Kuna luteri kirikus rõhutatavat inimese rikutud olemust, pärispattu ja isiklikku võimetust, olevat ameerika uuema põlve vaimulikud suuremal hulgal loobunud põrgu- ja kurjusejutlustamisest. Panteistlikud mõjud panevat endid ikka enam maksma, eriti eespool mainitud kirjanikkude mõjul, kristliku müstika toetusel. Eeldatavat, et lõppematu jumalik vaim

astuvat inimesega tema alateadvuses otsesesse ühendusse. Selle vaimu headus kanduvat nõnda inimesesse ja võitvat kartuse, haiguse ja pahed. Ihuline ja hingeline tervenemine olevat otsene tulemus, nagu näitavad loendamatud kirjalikud ja suulised tunnistused. Isegi Lutheri, Wesley ja Augustinuse juures leiame siia kuuluvaid väljendusi. Küsimusele, mis teha õndsakssaamiseks, vastavat esimesed kaks: „Sa oled õnnis, niipea kui sa seda ise usud." Augustinuselt on tuntud lause: „Armasta ja tee, mida iganes tahad." Trine ja Emerson kõnelesid mõtteist kui iseseisvaist jõududest, mis magneti kombel endiga sarnlevaid mõtteid ligi tõmbavat, et nendega ühinedes moodustada veel suuremat kogujõudu. Kui Jumala asjad alati head on, siis on seda ka sinu asjad, sest sa oled ju osa temast. Tarvis ainult sellest teadlikuks saada, et oma tõelist olemust tunnetada ning selle vilja kohe maitseda. James tuletab meelde ka kuulsat saksa õpetajat Blumhardt'i, kes ligi 30 aastat ravis inimesi ilma arstimeita ja kel oli imetegija kuulsus. Üldiselt aga olevat protestantlik vaade „loomulikule" inimesele liiga pessimistlik, kuna katoliiklus olevat oma seaduslikkuses ja moralismis ühekülgne. Spinoza mõtteteadus nõuab, et inimene laseks end ainult arul juhtida, siis on kõik hea. Kurbusel on halvad tagajärjed, samuti kui kahetsemisel ja rusukspekstud südamel ning südametunnistuspiinadel, mis on lausa kahjulikud. — Katoliiklikku pihtimist ei vaatle James pessimismi tähe all, vaid sellest vabastamise mõttes, lugedes nii katoliiklust kergeusklikkuse tüüpi. Iga katoliiklane võivat tunnistada, kui värske ja kerge ta end peale pihtimist tundvat.

Raskemeelse tüübi esindajana mainib James sügavamaid, rikkamaid, juurdlejaid isikuid, pessimiste nagu Luther, Bunyan, Tolstoi, ühenduses viimasega Buddhat, Saalomoni, Kogujat, Schopenhauerit, Wesley'd ja mõnda vähemtuntut. Ta konstateerib, et mõtlemine, ühtlase süsteemi taotlemine ja puhas naturalism soodustavad pessimismi. Kindlat seisukohta James ei võta, ta sümpatiseerib küll kergeusklikkusele, loeb aga siiski raskemeelsust sügavamaks. Mujal tema leiab tundeelu üldiselt sügavama olevat intellektist, siis aga otse süüdistab juurdlevat otsimist pessimismis ja konstateerib selle sügavust, sest mitte ainult patuhäda liialdamine, vaid ka elu mõttetus, Tolstoi küsimus „mispärast?", Koguja „tühi töö ja vaimunäri-

mine" valmistavat palju vaeva. Kui aga Jumala idee või usk valgustab ja päästab, siis on ometi tegemist uue mõttelise avastusega või vähemalt mõne Jumala omadusega, millest õnnetu otsija on teadlikuks saanud ja seega pidevat troosti leidnud.

Terved peatükid pühendab James lõhestatud isiku ühtluse saavutamisele, pöördumisele, pühadusele, müstikale, filosoofiale (metafüüsikale).

Kokkuvõtlikke lõppotsuseid ei pea James ise dogmaatiliselt absoluutseiks, vaid ainult väärtusotsuseiks. Need on järgmised:

1. Nähtav maailm on osa kõrgemast vaimsest universumist; alles sellelt saab ta oma pärismõtte.

2. Ühinemine selle kõrgema maailmaga ehk harmooniline vahekord temaga on meie tõeline siht.

3. Palve — sisemine osadus tolle maailma vaimuga, olgu see vaim isikuline või mitte, on objektiivse reaalsusega sündmus, mil puhul aset leiab vaimujõu sissevoolamine, millega kutsutakse esile teatavad psüühilised või materiaalsed mõjuavaldused.

4. Uus elujõud tõuseb inimeses ja ilmutab end lüürilises vaimustuses või eetilises heroismis.

5. Varjatud oleku tunne valdab inimest — sisemise rahu elevus; läbikäimises teistega kasvab armastusrikas poolehoid.

Seejärel peatub James teaduse ja usu suhtel. Teadus tunnistab usu anakronismiks [missugune teadus missuguse usu?], kui ta täitsa erapooletult, ilma vähemagi usu pooldamiseta analüüsib usku (kas see ongi erapooletus?). See olevat samuti võimalik, nagu Al-Ghazzali järgi arst joobnud oleku põhjusi võib tunnetada, ilma et ta ise joobnud oleks. Teaduse vahekord usuga olevat isegi nii vali, et juba usunditeadus võivat usundi vastu eitavale seisukohale asuda. Sest teadus eraldab paratamatult [?] isikliku motiivi. Teadus on objektiivne, ta tunneb ainult seadusi. Usund aga jätkab tänini ürgmõtlemise traditsioone. Ta pole seniajani vabanenud animistlikest „tunnetest" ja kujutlustest. Selle tunnistab teadus anakronistlikuks. Ometi pole ka objektiivne, üleisikuline teadus adekvaatne. Tema on oma terminoloogias ja loogikas läbi ja läbi sümboolne. Teaduse objektkujutlused on pildid, mitte sisuline omandamine. Ka teadvuselamus, kaasa arvatud „tuntud" ja mõeldud objektid, kaasa arvatud teatav subjekti-objekti suhe, kaasa arvatud iseennast mõtlev „mina", — on kindel, ümberlükatamatu seni, kui ta püsib — ela-

musena (see on — isegi teaduses). Objekt omaette („asi iseeneses", ilma isikliku elamuseta) on abstraktne ja õõnes. See on faktum, tõsiasi. Sellelaadiline on kõik meie „tõelikkus" (reaalsus). Sajatatagu seda egoismiks või ebateaduslikkuseks, see on ainus asi, ainus võimalus, mis on meile tõesti antud. Mis on eraldatud sellest tundest, on ainult pool tõelikkust.

Nii ei suuda teadus ka enda suhtes isiklikku momenti kõrvaldada. Kui keegi tahaks kirjeldada tõelikkust lahus igast isiklikust huvist ja eetilisest suhtumisest, siis pakuks ta toidu asemel paljast söögisedelit.

Kuidas karakteriseerida usundilisi tundeid? Kant nimetab neid steenilisteks afektsioonideks, karastavaiks, jõulisteks erutusteks, mis meid värskendavad, vabastavad. Pöördumine ja pühadus võidavad melanhoolse meeleolu, toovad püsivust, annavad elule vürtsi, tähendust, seletatud valgust. Usundil on enam kui psühholoogiline tähendus, — tal on bioloogiline tähendus. Tolstoil on õigus väita, et usund kuulub jõudude sekka, millistest inimene elab. Nende puudumine või halvatus on sama hea kui kõdumine või lagumine (Goethe). Nii on usk see, mis saab võitu arvustusest ja rünnakuist. Järelikult usk ei ole anakronism. Temal on funktsionaalne mõju, hoolimata tunnetuslikust sisust, isegi selle õigustusest või ekslikkusest.

Astume tunnetusliku sisu juurde.

1. Kas ei sisalda viimaks kõik usulised dogmad, vaatamata mitmekesisusele, ühist tuuma?

2. Kas see ühine sisu võib pretendeerida tõekspidamisele?

Vastus esimesele küsimusele on: jaa!

Küll kõnelevad mitmesuguste usundite dogmad **üksteisele** vastu, kuid arvesse tuleb võtta:

a) rahutustunnet (miski on korrast ära),

b) selle kaotamist — lunastus.

Esimesel on eetiline, teisel müstiline iseloom.

Rahutustunne eeldab aimuse sarnaselt mingit täielikuma harmoonilise seisundi võimalust (kaksikmina). Teisel astmel samastab inimene oma tõelist mina idutaolise parema osaga iseendas. Temale saab selgeks, et see parem osa seisab ühenduses samalaadilise kõrgema ollusega väljaspool teda, universumis, kus ta elab ja mõjub ja millega inimene võib suhelda ja tema juurest pääsu leida, kui tema madalam mina on kannatada saanud. Nii

aitab kaksikmina seletada (?) sisemist lõhet, hingelist võitlust, alama mina enesevõitmist, usku välise (!) aitava võimu sisse, temaga ühinemist, varjatud oleku ja rõõmsa kindlustuse tunnet. Neile najatatud kogemused on määratu bioloogilise (elulise) väärtusega: vaimujõud kasvab, uus elu avaneb, inimene tunneb kahe maailma rammu endasse kokku voolavat. Siiski on võimalik oletus, et see kõik on subjektiivne. Seepärast tuleb küsida: milline on nende kogemuste objektiivne tõesisu? Sest tõde kaalub siin enam kui paljas hindeotsus.

Põlevaks muutub küsimus, kui asume „samalaadilise kõrgema" juurde, millega meie parem „ise" harmoonilisse ühendusse astub. Kas see kõrgem on ainult meie subjektiivne kujutlus — või eksisteerib tema tõeliselt, reaalselt? Kas tema mõjustab meid? Kuidas kujutleme ühendust temaga, milles on veendunud usundilised geeniused? Kõik teoloogilised ja kiriklikud seisukohad tunnustavad tema olemasolu, kuigi mitmesugusel kujul. Niisama jaatavad kõik tema mõjuavaldusi. Lahkarvamused valitsevad ainult ühinemisviisi küsimuses.

Sellele küsimusele vastab James hüpoteesiga: Meie leiame tarviliku vahelüli — alateadlikus minas või transmarginaalses (üleäärses) teadvuses. Samas toetub ta siin Myers'i artiklile 1892. a. „Proceedings of the Society for Psychical Research" (VII, alateadvuse kohta). Tema on kindel, et ühendustunne meist üle oleva võimuga alateadvuse kaudu on reaalne. Meie isikliku elu piires on see „kõrgem" elu jätkamine alateadvuses, mille sissetungidel on iseloomustav omadus, esineda objektiivseina, nagu tuleksid nad väljastpoolt. Usulises elus tundub see „ülevalt juhtimisena". Siitpeale on igal juhul tegemist eri usundiga, olgu see müstika, ekstaas, vedantism või transtsendentaalne idealism oma monistlike tõlgitsustega. Siin algavad eriarvamused ja teoloogilised lahkuminekud, mis viimaks üksteist vastastikku annulleerivad. Siit peab sallivus üle aitama, sest on võimalik, et truudusel oma eriusundile on objektiivne mõju universumisse, kuhu meie kuulume oma ideaalidega.

Seda oma usundifilosoofilist seisukohta nimetab James pragmatismiks.

Nii jõuab James lõpuks usundi positiivsele hindamisele, ilma tõelise vastuoluta teadusega. Sest usk näitab (kosmilises ulatuses) uute tõsiolude eksisteerimist. Maailm ei ole talle

lihtsalt materiaalne — mõne uue valgustusega. Vaid usu jaoks on tal sootuks teine olemus, kus Jumal kui kõrgem reaalsus tagab ideaalset korda. Seepärast oodatakse usus teissuguseid sündmusi ja nõutakse teissuguseid eluviise.

Pole põhjust siinkohal Jamesi üksikasjaliselt arvustama hakata, sest lahkuminekud ilmnevad juba üldistes eeldustes. need vahed selguvad raamatu teises osas, ilma et oleks tarvis eriti pöörata tähelepanu ühele autorile. Tuleb hinnata siiski seda, et James, nähtavasti silmas pidades kiriklik-teoloogilisi nivelleerivaid ehk tasandavaid-ühtlustavaid tunge, arvas kohaseks juhtida tähelepanu usulise elu mitmekesisusele, ning selle ülesande täitis ta hiilgavalt. Tema isiklikul pragmatismil ei tarvitse meil peatuda. Ei ole ka õige nõuda, et üks autor ühes raamatus tingimata kõik võimalikud tüübid ja vormid kokku võtaks.

C. Edwin Diller Starbuck.

W. Jamesi õpilase ja kaastöölise Starbuck'i raamat, nime all „Usundipsühholoogia", alatiitliga „Usundilise teadvuse empiiriline arenemisuurimus", ilmus ajaliselt varem kui W. Jamesi oma, nimelt 1899, saksakeelses tõlkes 1909 (James 1907). Väliselt on Starbucki teos täitsa vastupidine Jamesi omale — asjalik, statistiline, ilma mingi sädeluseta, äärmiselt objektiivne.

Ülesandeks võttis Starbuck endale — uurida usundilisi tõsiasju teaduslikult, see on — empiirilise meetodiga. Ta on valmistatud vastuvaidlusele, mis toetub kirjasõnale tuulekohinast, aimamata tema suunda, kuid mõtleb meteoroloogile, kes isegi tuule suunda ning tugevust uurib ja kätte saab.

Teadusliku uurimise eeldus on uuritava aine s e a d u s p ä r a s u s. Loodusteadus ei tunne enam juhust ega tuju. Kõik sünnib põhjuse ja tagajärje korras. Nii peab ka vaimuelus kehtima teatav kord. Psühholoogilises laboratooriumis valitseb samasugune kord kui füüsikalaboratooriumis. On isegi võimalik mitmesuguste vaimuelu rikete põhjuste kindlakstegemine vaimujõu elementide vastasmänguna, mida kord peeti kurja vaimu vaevamiseks. Pole enam mingit kahtlust, et vaimuelu liigub ja areneb seaduspäraselt. Usundi uurimine asub tänapäeval seal, kus keemia ja astronoomia olid 400 a. tagasi. Maailm on vaba-

nenud oraaklitest, alkeemiast, astroloogiast ning on allutatud seaduspärasele korrale. Järgnevad 400 aastat võivad anda inimhinge tema lootuste, püüete ja igatsustega ka seadusliku korra kätte.

Usulist arenemist uurib Starbuck seoses pööramisega, sest et pööramine paistab avaldavat surutud viisil olulisemaid usundilise arengu vorme.

Esimene ülesanne on — s e a d u s t e l e i d m i n e, milliste järgi toimub usuline pöördumine. Starbuck ei otsi individuaalseid erinevusi, vaid üldisi aluseid, mis on ühised suuremale hulgale, et sel teel leida otsitavat olemust. Kuid erinähtusi — vanusastet, sugupoolt, temperamenti, kasvatust, andekust tuleb muidugi silmas pidada ja arvesse võtta.

Teine ülesanne on u s u n d i l i s e t e a d v u s e t õ s i o l u d e s e l e t a m i n e, a n a l ü ü s j a l i i g i t a m i n e psüühiliste nähtuste süsteemi. Starbuck ei mõtle sellega lõplikult paljastada usulist müsteeriumi ega anda talle viimast seletust, vaid „sellest niipalju korda seada, et nende tõsiolud võiksid pöörduda meie mõistuse poole", „natukese korda ja järjekindlust tuua sellesse alatisse voolu".

Kõigepealt on vaja leida sobivat materjali. Säärane materjal, nagu kasustas James, ei osutu küllaldaselt kõlblikuks Starbuckile, sest ta pole ühtlane, ei anna vastust kõigile küsimustele, on teise otstarbega kirja pandud. Isiklik järelepärimine ja usutlemine võtaksid palju aega, teeksid palju tüli ja kannataksid vahest ka usaldusepuuduse all. Kõige kohasemaks osutus a n k e e d i m e e t o d. Sel meetodil on veel see paremus, et vastused on kirjalikult fikseeritud, annavad endid igal ajal võrrelda ja liigitada. Ka on siin võimalik kiiremini suurema materjaliga töötada.

Esimene ankeetleht sisaldas küsimusi üheteistkümnes grupis (lühendatult):

I. Lapsepõlve usulised kombed ja nendega seotud tunded. Lapsepõlve kiusatused, eksimused, võitlused jne. Pöördumise tarvilikkuse tunnetus.

II. Pöördumise motiivid ning jõud: kartus, kahetsus, patuteadvus, eeskuju, sõprade mõju jne.

III. Olud ja kogemused enne pöördumist: rusutunne, või-

metus, une- või isukaotus, raskemeelsus, abitus, Jumalast võõrdumine; kui kaua ses olukorras? jne.

IV. Kuidas tuli kergendus? Nägemustega, häälte kuulmisega, muude aistingutega. Milles seisnes murrang? — Uhkuse kokkuvarisemine, avalik tunnistus, teiste tunnustuse otsimine, — jumaliku andestuse tunne, äkiline suure tõetunde ärkamine? Midagi salapärast?

V. Tunded ja kogemused peale kriisi: ihuliselt kergendustunne, nutt, naer, rõõm, mure, pettumus jne. Suhtumine teistesse inimestesse, loodusesse, Jumalasse jne. Täidumatud lootused?

VI. Millised elumuudatused pöördumisest? Tervises, harjumustes, motiives, ülalpeos, üldises olukorras intellektuaalselt, emotsionaalselt? Piibli lugemine, mõtlemine, palvetamine, ennastsalgavad teod?

VII. Kas oli langusi peale esimest kogemust? Kestvalt või mööduvalt? Püsivaid kahtlusi? Raskusi harjumustega, uhkusega, teiste pilkega ja vastupanuga? Kas sisemised võitlused veel kestavad? Kas muutus on puudulik? Millist abi soovisite?

VIII. Kas oli kerge kohaneda uue eluga? Kui mitte, kuidas ta õnnestus — harjumuse teel, sõprade survel või toetusel? uue otsustusega, uue ärkamisega?

IX. Missugused tõed vastavad teie sügavamaile tunnetele? jne.

X. Millised piiblisõnad, laulud, jutlused, surmajuhud, asjad, kohad on seotud teie sügavamate muljetega? Kui teie pöördumine sündis mõnel äratuskoosolekul, siis nimetage lähemalt olusid ja toimingu viisi. Mida arvate äratuskoosolekuist?

XI. Kui olete läbi elanud mitu usulist olukorda või astet, siis teatage oma arengu järgud ja milline on teie praegune elusuund teie arvates?

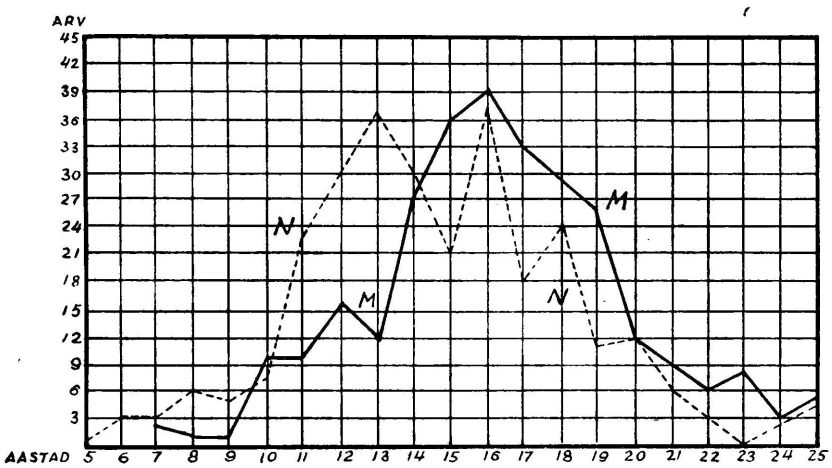
Muidugi võib mõnegi küsimuse ja ka põhimõiste kohta ütelda, et piiritlus pole täielik, järelikult on võimalikud ebatäpsad vastused. Vastajaid oli 120 naist, 72 meest, kokku 192 isikut, enamikult protestantlike kirikute liikmed, 14—25 aasta vanuses, nende seas ka üliõpilasi ja vaimulikke.

Samalaadilisi ja teisi ankeetlehti kasustas Starbuck veel mitmel puhul, kord ühe teoloogilise seminari õpilaste juures, kord sõdurite rügemendis ja mujal.

Saadud andmed võrreldi, töödeldi, paigutati ülevaatlikult tabeleisse, valmistati nende järgi diagramme.

Diagrammide vaatlus võimaldab kokkuvõtte, mis võiksid omada seaduse iseloomu. Kuid vaatlus nõuab ka täiendavaid küsimusi probleemi enda kohta ja võrdlust ning ühendust kokkupuutuvate või juurdekuuluvate probleemidega lähedailt aladelt. Selleks tarvitab Starbuck paljude teiste uurimusi noorsoo hingeelu alalt.

Starbucki esimene diagramm näitab kolme haripunkti kummalgi kõveral: meeste juures väike tõus 9. eluaastal, siis



Starbucki diagramm usulise pöördumise sageduse kohta isiku vanuse järgi. M = mehed, N = naised.

12. aastal ja järsk tõus 16. aastal, naiste juures esimene tõus 8-ndal, teine kaunis järsk 10. ja 13. a. vahel, kolmas veel järsum tõus 16. aastal, siis hilisem tõus 18. aastal.

Neid andmeid püüab Starbuck seletada psühholoogiliselt ja füsioloogiliselt. Ta leiab, et enne iseloomu kindlaks kujunemist peab olema normaalperiood, kus laps on veel vastuvõtlik ja omab juba vaimlikku tunnetusvõimet; ses perioodis pidavat usulised pöördumised olema kõige sagedamad. Esimesed diagrammi haripunktid märgivad ühtlasi aega, kus meeleline huvi teadvuses taganeb ratsionaalse tunnetuse ees.

Pöördumise põhjusi või tingimusi vaatleb Starbuck kahes liigis — psühholoogilises ja füsioloogilises. Esimeses leiab ta kõigepealt, et dr. J. Hancock'i uurimused laste arupärase mõtlemise alguse kohta on kooskõlas tema statistikaga, nimelt et see langeb poistel 9. ja 10. ja tüdrukutel 11. eluaastale. Ka kinnitavat dr. E. H. Lindley katsed laste huvist mõistatuste kohta (haripunkt 12. aastal, siis järsk langus) sedasama. Kahel esimesel tõusul etendavat ratsionaalse mõtlemise areng sensoorilise arvel suurt osa. Füsioloogiliste põhjustena mainib Starbuck häälemurdmist (3-nda tõusu puhul), habeme tärkamist, pea proportsioonide muutumist, vererõhu tõusu, südame kasvu, arteeriate vähenemist ning kõige keskpunktina sugulist küpsemist. Ka süsiniku hulga tõus hingamises tuleb arvesse. Siiski ei arva Starbuck, et ihulise kasvu kiirus ja sama aja kõige sagedamad pöördumised oleksid kausaalselt seotud. Puberteet ja pöördumine ei lange täiesti ühte, vaid täiendavad teineteist.

Üksikasjaliselt liigitab Starbuck hingelisi põhjusi järgmiselt:

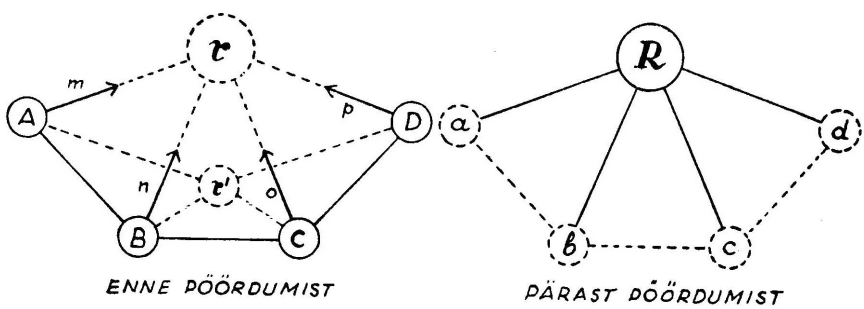
1) surma- ja põrgukartus,
2) muud isiklikud põhjused,
3) altruistlikud motiivid,
4) kõlbla ideaali taotlemine,
5) südametunnistuspiin, patuteadvus,
6) õpetuste täitmine,
7) eeskujude järgi toimimine,
8) seltskondlik surve jne.

Esimesed viis motiivi on subjektiivsed jõud, kolm viimast objektiivsed.

Vaadeldes pöördumise eel esinevaid tundeid, nagu patuteadvust, Jumalast võõrdumist, parema elu igatsust, kurbust, meeleolu langust, rahutust, saamatust, kahtlemist, unepuudust jne., konstateerib Starbuck, et meestel kestab patuteadvuse periood keskmiselt 69 nädalat, naistel 24 nädalat. Pöördumise iseloom seisnevat rohkem enda patust lahtikiskumises kui õiglase elu taotlemises. Naiste pöördumises etendavat tundmus, meestel mõistus ja tahe suuremat osa. [Siin puudub selgus hingefunktsioonide iseloomu ja vahekordade ning mõjustamise võimaluste suhtes.]

Tungides pöördumise põhjuste sügavustesse tuleb Starbuck alateadvuslike olluste jälile, nagu ka James neid rõhutab. Starbuck defineerib teadvusena diferentseerumatut keskust, kus intellekt ja tahtmus hargnevad (!). See esindavat endas taotluse, tunnetuse ja valiku elementi, sel määral kui neid eristatakse paljast refleksist ümbrusele, reaktsioonist erutustele ja pimedast determinatsioonist. Küsimus ei seisnevat mitte selles, kui palju pöördumist tahetakse, vaid kui palju tema arengust tõuseb teadvusse. Teiselt poolt olevat silmanähtav, et üks osa toimub automaatselt ergukava kaudu või, nagu O. W. Holmes ütleb, „loova ja õpetava vaimu läbi, kes on meie juures, aga mitte meist".

Äkilised pöördumised ei tule Starbucki järgi ettevalmistamatult. Neil on mõtlemises ja teotsemises oma eelkäivad ollused — antetsedentsiad, mis otse juhivad pöördumisele. On olemas mingi alateadvuslik voolus, mis ajuti tõuseb teadvuslikuks tahtmuseks ning paneb uued jõud liikuma. Nende mõju on see, et vanad (korratud) mõtted, tunded ja toimingud astuvad korralikku vahekorda. Seda alateadvuslikku korra otsimist ja leidmist kujutab järgmine diagramm:



ENNE PÖÖRDUMIST PÄRAST PÖÖRDUMIST

Esimesel joonisel tähendavad A, B, C, D peaaju sfääre või kogemuse osi enne pöördumist, nagu õige eluviis, eeskujulik õpetus, mõistlikud püüded, mingi idanev mõte, millised üheskoos on suunatud tumedalt aimatud ilmutusele — r (= *revelation* — ilmutus). Unistussihiks on: r saab uueks selgitavaks teadvusteguriks. Hing ei leia enne rahu, kuni kokkukõla on saavutatud. Mingi äratuskoosoleku survel või loomulikus kasvamisarengus kõlab äkki kokkukõla kogemusosade A, B, C, D ürituste m, n, o, p vahel. Järgmine joonis kujutab uut olukorda,

kus R — uus ilmutus on selgunud ja moodustab endiste tumedate suundade loomuliku keskuse. Siht on leitud, rada on käes, uus elu on alanud uuel tasemel. R on nüüd uus mina, uus isiksus (?), kelle vormes kõike vaadeldakse. Et leida ühtlast keskust, kuhu on suunatud kõik püüded, on tarvis loobuda endast, leida rahu ja kokkukõla andumises. Enda üleandmise akt uuele elule tähendab enne ainult objektiivselt vaadeldud tõe vastuvõttu oma uue isiksuse elu reguleerivaks keskuseks. Nüüd alles olevat uus funktsioon mõistetav. Täielik kindlustus (päästetud olemises) ei tule kunagi, kui vanu kalduvusi või sõltuvusi ei ohverdata. Usk tähendab hinge retseptiivset olukorda. Hing on ainult „oma tõe vastuvõtja ja oma tegevuse tööriist (?)".

Starbucki eesmärgiks on empiirilise loodusteaduse eeskujul kindlaks teha usundilise elu seadus. Eriti seab ta eeskujuks keemiateaduse ning avaldab soovi, et usundipsühholoogia, mis on astronoomiast ja keemiast 400 aastat maha jäänud, järgmise 400 aasta kestel jõuaks niikaugele, et nii nagu seni oleme vabanenud oraaklist, alkeemiast, astroloogiast ja alljumalaist ning üle antud seaduse valitsusele, nõnda edaspidi inimhing oma lootusega, püüdmisega ja igatsusega alistuks seadusele.

Jagamata sellist mehhanismi vaimustust, peaks meid huvitama, kui suure osa neist seadusist on Starbuck ise saavutanud. Ta ei ole ju kohustanud end neid kõiki leidma, sest ta annab ju selleks üsna pika tähtaja. Kuid algatajana peab ta ometi mõnegi seaduse leidma, mis ahvatleks teisi tööd jätkama.

Starbucki meetodi lõppsihiks on kindlaks teha, m i l l i s e d p õ h i j õ u d on inimeste u s u n d i l i s e s k a s v a m i s e s üldkehtivad. Praktilisele usundile peaks usundipsühholoogia võimaldama mõistlikumaid vahendeid moraalse-usundilise kultuuri heaks ning ka religiooni küllaldasel määral tundeelu piirkonnast välja tõstma, et toetada teda ka mõistusele, nii et saaks võimalikuks ka pooldavalt hinnata tema tõtt ja tema olulisi põhijooni.

Seadusepärasust otsides ei kaota Starbuck individuaalsust täitsa silmist, kuid ta tahab ka kõige peenemates usundi eluavaldustes ikkagi näha mingi hingeelu seaduse esinemist. Seepärast tulevad erinevused väga tõsiselt arvesse, näiteks temperamendi ja sugupoole osa, elamuste iseloom, seoses ja sõltuvuses patutundest (õigem: teadvusest). Kus iganes võimalik, võetakse

ette tüüpidesse liigitamine, muidugi ankeedi alusel ehk, nagu Starbuck ütleb, „induktiivselt".

Nii jagab Starbuck pöördumiseelseid (prekonversionaalseid) kogemusi vaimu- ja ihuafektsioonide vaatepunktilt järgmiselt: patutunne (= teadvus), Jumalast võõrdumise tunne (= teadvus), parema elu igatsus, depressioon (surutud meeleolu) — kurbus — mõtlikkus, rahutus — hirm — kindlusetus, abitus — alandus, tõsidus — pühalikkus, palve — Jumala appihüüd, vastuseisu püüd süüteadvusele, kahtlemine — küsimine, unetus ja isutus, närvlikkus, nutt, nägemisafektsioonid, kuulmisafektsioonid, kompamisafektsioonid. Siin esineb pöördumine mitte ainult patust lahtikiskumise protsessina, vaid õiglase iseloomu taotlusena, milles väga tugevasti funktsioneerib sügavam instinktiivne elu ja kus kogu isik liikuma pannakse. Seejuures etendab naissool tundmus, meessool aga mõistus ning tahtmus suuremat osa.

Füsioloogilised-orgaanilised põhjused, nagu suguline ärkamine, kaaluvad pöördumise põhjusena niipalju, et Starbuck ei saa pöördumist vaadelda lihtsalt vaimse elu nähtusena.

Pöördumise o l e m u s jaguneb järgmistesse vormidesse: spontaanne äratus, andestus, avalik tunnistus, üksusetunne (= teadvus) Jumalaga, sõpradega jne., andumus, otsustus, jumalik abi.

Pöördumise t ü ü p e konstateerib Starbuck oma materjali põhjal kaks olevat: 1) patust vabanemise ja 2) vaimse uuenemise tüübid. Esimeses on tegemist murranguga, teises raskelt saavutatava, sageli ebamäärase sihi taotamisega. Viimaseid olevat kuus korda enam kui esimesi, niihästi meeste kui naiste seas, samuti nende hulgas, kes pöörduvad äratuse mõjul kui ka ilma erilise äratuseta.

Kombineerides tüüpe pöördumise olemusega saame kaks „olulist" pöördumisvormi. Esimene sisaldab andumust ja andestust, mida saadab kokkukõla Jumalaga. Teises tungib uus elu iseendast esile patuteadvuse loomuliku reaktsioonina või eelkäiva tahteakti tulemusena õiglase elu taotlemises.

Tahtefunktsiooni ülesanne paistab olevat teadvusetu kasvamise protsesside sihi ja suuna näitamine, millised omakorda „välja töötavad taotletava ilmutuse ning selgele teadvusele" tagasi annavad. Näitena toob Starbuck pöördumise unes. Sel

puhul soovitab ta kõige võimaliku tegevuse kõrval kannatust, sest „ergukava teeb muu osa", ehk teisiti öeldult: „Kus häda kõige suurem, seal Jumala abi kõige ligem." Selline kõrvutamine on meile igatahes üllatav.

Postkonversionaalsed tundmused on: rõõm — ihuline kergus — nutt ja hõiskamine, rahu, õnn, kergendus — vabanemine ihu või südame koormast, ühtimine Jumalaga või Kristusega, rahulikkus — tundetus, võitlus — vastutusteadvus, osaline pettumus.

Pöördumise tsentraalne fakt on uue mina moodustamine, vaimsete olukordade suhtepunkti (õigem: vaatepunkti) muutumine. (Mõlemad pole võrdsed või aga esimene on piltlik ja teine ebatäppis.) Fundamentaalsem ollus pöördumises prioriteedi seisukohalt olevat iseteadvuse ärkamine, tähtsaim tegur arenemise seisukohalt — endavõitmise toiming. Et sel puhul lisanduvat teadvusele altruistlikud instinktid, siis võime vaadelda pöördumist — uute jõudude sünnina. [Meie ütleme: uinuvate olevate jõudude vallandumisena. Natuke hiljem leiame latentsusevõimaluse ka Starbuckilt.]

Üldülevaates Starbuck iseloomustab pöördumist sotsioloogiliselt ja bioloogiliselt kui tõusu piiratud olukorrast kõrgemasse „olemasolumaailma", kus isiklik tahtmus andub kõrgemaile võimudele, milliste osis ta on, et end neist juhtida lasta. Indiviid õpib muutuma isetegevuse keskusest universaalse oleluse ilmutuselundiks (vahendiks) ja elama suurema väliseluga ühtimise elu.

Väga üllatav ja võõras on meile Starbucki seletus füsioloogilisest seisukohast, mis läheneb väga materialismile. Tuginedes peaaju anatoomilistele uurimistele arvab Starbuck, et suur psüühiline ärkamine on näiliselt tingitud kas erguharudele uute otste juurdekasvamisest, millised saavutavad kiirelt funktsionaalse küpsuse, või aga juba küpsed astuvad tegevusse. Ta loeb päris kindlustatud „faktiks", et hingelise elu iseloom oleneb ergukoe kvaliteedist.

Siin on peaaju anatoomia ise juba muutunud metafüüsikaks, ja nimelt rängalt materialistlikuks metafüüsikaks, mille põhjal lubatakse endile kõnelda „kindlustatud faktidest", kuna

Starbucki tsiteeritud autoriteedid (Vulpius, Burk, Kaes, Jackson, Flechzig) pole ka puhtfüsioloogilistes küsimustes päris ühel nõul, vaid ennemini küll oma metafüüsikas, mis aga pole neil sugugi läbi töötatud. Füsioloogilised autoriteedid ei märkagi, kui isevärki on kogemuste tõlgitsemise, esteetiliste tundmuste, teaduslikkude ja kõlblate otsustuste tuletamine peaaju koorest. Mis jaoks siis üldse õppida ja uurida, kui kogu see kultuur asetseb peaaju koores? Mis õigusega siis üldse saab kõnelda kõlblusest, usust ja esteetikast, kui see kõik oleneb ajukoore koosseisust? Kui hingeelu avaldused on organismi funktsioonid, siis on meil tegemist puhta materialismiga, millest mõtteteadus oluliselt üle on või püüab üle olla. Sellekohane vaidlus ei kuulu siia ning teda on sissejuhatuses tarvilikul määral puudutatud. [1]

Psühholoogiliselt vaatepunktilt tunnustab Starbuck jõudude olemasolu inimese elus ja tema ümbruses, milliste püüd olevat rikkuda (?) teadvuse ühtlust ja kokkukõla. Rikutud ühtluse mõjul tekkivat oleva ja olema pidava vastuolu survel ideaalid ja seatavat kaks „mina" (?) teravasse vastuollu teineteisega (?). Jälle see moodne „mina" lõhestamine ilma hoolsa kontrollita!

Suurte erinevuste tõttu individuaalses usuelus on katsutud saada ülevaadet tüüpidesse liigitamise teel. E. Spranger on andnud üldise liigituse, kus religioosne inimene asub teoreetilise, ökonoomilise, esteetilise, sotsiaalse ja võimuinimese kõrval. Puhtal kujul on säärane liigitus võimatu. Need võivad olla ainult segatüübid ühe juhtiva või väljapaistva peaomadusega. Segatüüpide liigitamisel on alles siis mõtet, kui puhtad tüübid enne käes on. R. Müller-Freienfels liigitab kahest vaatepunktist: a) emotsionaalse elu tüübid — depressiivne (rusutud), euforistlik (viljakas, kergeloomuline), agressiivne, sümpaatiline ja erootiline; b) vaimuelutüübid — meeleline, fantaasiainimene, abstraktne inimene. Selle järgi oleks siis tundeelu vaimuelust lahutatud, muidugi irratsionaalsuse „mõttes", nagu oleks depressioon (rusutud olek) midagi, mis vaimuellu ei puutuks, ja kergeloomulisel oleks (muidugi vaatekoha pärast!) vähem tege-

[1] Pikemalt olen seda küsimust käsitlenud oma hiljutiilmunud raamatus: Hinge surematus, Noor-Eesti Filosoofiline Seeria nr. 1, 1935.

mist vaimuga kui meelelisel. Mis oluline vahe oleks siis erootilise ja meelelise vahel? Kõrgem, peenem eros oli Platon'i juures otse vaimuelu haripunkt. Parem lugu pole paljude teiste liigitustega. Vaatepunkti ühtlust ei leita nähtavasti nii kergesti, ja liikide tuletamine teeb raskusi. Kas ongi õige liikide aluseks võtta ainult väljapaistvaid omadusi? Tüpoloogia on meetodiküsimus, mis, nagu siin ilmneb, on just inimese suhtes kõige puudulikum, sest lilled ja loomad, kivid ja taevatähed ja isegi keemilised elemendid on ülejäägita liigitatud.

Enne kui segatüüpide kirjut hulka liigitama hakata, on tarvilik puhtad tüübid kätte saada, küsimata, kas nad 100%-lises puhtuses tegelikult esinevad. Ka kõik keemilised elemendid ei esine looduses puhtal kujul. Ja tervet rida elemente on alles Mendelejev'i aprioorse teoreetilise tabeli järgi otsima hakatud, nagu Neptunigi asupaik arvutati enne tema leiutamist teoreetiliselt ja siis alles hakati teda otsima. Sedasama meetodit tuleb kriminaalpolitseil ühtelugu üsna väheste tunnuste alusel tarvitada. Äärmise empirismi nõuete järgi käies jääks tegelik elu varsti seisma, sest tegelik elu nõuab igal sammul teooriat.

Et tüpoloogia oleks õige, seks ei tule jaotada inimesi, vaid peab teoreetiliselt, keemilise puhtusega liigitama nende usundit, hinge funktsioone, isiku enda- ja tema jumalateadvust ning paratamatuid arenemisastmeid silmas pidades. See töö toimub meie süstemaatilises osas.

§ 5. Geneetiline usundipsühholoogia.

See haru otsib vastust usundi tekkimise probleemile. Vaadelda saab seda küsimust kahelt seisukohalt: üldise ajaloo ulatuses — missugune oli ürgusk ja tema kohane hingeelu —, ja individuaalselt praegusel ajal — kuidas algab usundiline hingeelu lapse või täisealise juures meil või mujal maailmas.

Esimene küsimus on väliselt usundilooline, kuid ta ei lepi ainult välise küljega. Küsimuse seade on siiski pärit usundiloolastelt, nagu Tylor, A. Réville, H. Spencer, A. Lang, J. G. Frazer, E. Dürckheim, Levy-Bruhl, A. Bertholet, K. Beth, G. Neckel, K. Preuss, W. Wundt, E. Lehmann ja väga palju teisi. Terve hulk

teooriaid on püstitatud ürgusundi kohta.[1] Neist ei järgne, et usundi algus peaks praegu olema samasugune. Ka siin on otstarbekam hinge funktsioone silmas pidada. Laste ja noorte inimeste usund nõuab erikäsitlust.

Üldiselt ja põhimõtteliselt peaks jälgima ka seesuguse probleemi seadmise õigustamist või selle puudust. On palju vaieldud näiteks pärivuse, andekusepärivuse, sünnipäraste ideede üle (nativism) jne. Neid küsimusi on seotud ka usundiga: Kas usund on inimese tarvilik, lahutamatu omadus, sellega üldinimlik või mitte? Kas võib usundit võrrelda näiteks kunstiandega? Või tuleb teda võrrelda nägemisega, kuulmisega, siis usundipuudust pimedusega? Või võrrelda usundit mõistusega, siis usundipuudust rumalusega? Millal algab siis nägemine, kuulmine, mõistusetegevus, andekuse ilmumine? Puudumine esineb ainult idiootidel, kel on ainult inimese välimus, mis ka kurjategijail ei puudu.

Nagu nägemine, kuulmine, andekus, mõtlemine oma tegevust algavad funktsionaalselt, s. o. tarvilikkude eelduste ja tingimuste täidumisel, sarnaselt taime kasvuga kevade tulekul soojuse, valguse ja niiskuse mõjul, nõnda kuulub ka usundi algus nende funktsionaalsete tingimuste ritta, mistõttu siis ka usund pole erandlik nähtus ega puududa võiv omadus. On võimalik, et selle funktsionaalsusega saab veel ka seal hakkama, kus seni ei näi palju lootust olevat.

Teiste sõnadega, usund kuulub samuti inimese aprioorsesse korda, nagu mõtlemine, tundmine, liikumine ja teadvus (vt. „Tunnetus").

Pealkirja tõttu peaks meid huvitama H. Mandel'i „Genetische Religionspsychologie" (1911), mis moodustab tema suurema raamatu 1. köite („Die Erkenntnis des Übersinnlichen" I) ja kannab alatiitlit „Loomulikkude usundite süsteem põhijoontes". Mandel püüab saavutada usundiloolise materjali põhjal usunditüüpide astmete järjekorda. Tema tulemus on järgmine arengukäik: vaimudeusund, loodususund, südametunnistususund, dualism, filosoofiline monism, lunastususund. Kõigile ühine üldmõiste on usk nähtamatusse. Vaimude- ja jumalateusundi vahel asetseb usundi lagumine kultuuri mõjul, mis viib

[1] Vt. E. Tennmann, Maailma usundid, EKS-i sari Elav Teadus nr. 45, 1935.

dualismi. Uus lagumine oma kriitilise mõtlemisega lammutab jumalateusundi (mis astmete kokkuvõtus puudub). Filosoofiline monism on panteistliku põhilaadiga ning oma pessimismiga loomuliku lunastususundi tüüp, mis kergesti võis ühineda kristlusega ja nõnda segada inimlikku (loomulikku) usundit jumaliku usundiga (ilmutusega), nagu katolitsismis tänini näha.

Mandel on väga mitmekülgse huviga: usundiloolist materjali tahab tema deduktiivselt-psühholoogiliselt korraldada, süstematiseerida. Tema ei leia aga usundi olelust mitte isikuteadvuses suhtumisena, vaid ainult ühes tunde-tahtefunktsioonis ning satub viimaks eetika ja religiooni samastamisele, sest ilmutus kannab intellektuaalset iselaadi.

Muidugi oleks väga õpetlik jälgida ka „loomulikkude" usundite psühholoogiat. Selleks on aga jällegi vaja kõigi elementide liigitust, mis esinevad primitiivseis usundeis ja ka neist kõrgemal, ühes psühholoogilise põhjendusega. Selle kokkusurutud kava leidub meie süstemaatilises osas usunditüüpide peatükis. Mitmesuguste teooriate kokkuvõtt ja arvustus nõuavad hoopis suuremat erikäsitlust, siin aga on meil isegi suure materjali kuhjumisega tegemist.

§ 6. Psühhoanalüütiline usundipsühholoogia.

A. Teadvusetuse leiutamine. Sigmund Freud.

Dr. Josef Breuer ravis 1880.—1882. a. Viinis noort andekat tütarlast, kelle juures esinesid mitmesugused omapärased haiguse tunnused. Tema parem käsi ja parem jalg olid halvatud. Ta oli kaotanud kaugele nägemise võime, tõrkus mitu nädalat, piinavast janust hoolimata, vett joomast, unustas emakeele kõnelemise. Seejuures olid sisemised elundid, süda, neerud, peaaju täitsa korras. Haigestumine sündis tema isa põetamise puhul viimase surivoodil, nii et tütrel tuli isa põetamine katkestada. Haigus osutus hüsteeriliseks, mille vastu siis ei tuntud vahendeid ja mille paranemine jäi harilikult looduse hooleks.

Ka dr. Breuer oli alguses nõutu, kuid püüdis aidata. Ta sai põetajalt-õelt teada, et haige segases meeleolus pomisevat mingisuguseid sõnu, mis paistvat isekeskis seotud olevat. Ta laskis

neid sõnu tähele panna ja endale teatada. Siis pani ta haige kunstunne magama ja ütles temale needsamad haige enda sõnad, et mingit reaktsiooni esile kutsuda. Haige reageeriski arsti ees oma kurbade unistuste kordamisega. Peale seda tundis ta end hästi paremini. Mõne tunni järel kordus segadushoog uute fantaasiatega, mis järgmisel päeval lahendati. Haige kõneles sel ajal ainult inglise keelt ja nimetas Breueri ravimisviisi *„talking cure'*iks" (vestlusraviks) ja *„chimney sweeping'*iks" (korstnapühkimiseks), sest et sel kombel ülearune segav ollus otsekui nõgi ära pühiti.

Breuer tuli mõttele küsida haigelt hüpnoosi all, missuguses olukorras ja seoses haiguse üksikud sümptoomid esinesid esimest korda. Nii tuli avalikuks, et haige oli kord palaval suveajal läinud oma inglannast seltsilise tuppa ja näinud seal väikest koera klaasist vett joovat. Kui talle janu puhul vett anti, tõstis ta klaasi suu juurde ja lükkas selle siis äkitselt eemale, ilma ise põhjust aimamata. Tema janu tuli kustutada kuue nädala kestel mahlaka puuviljaga, nagu melonitega ja muuga. Jutustades seda lugu energilise meelepahaga nõudis haige vett, jõi ilma takistuseta suure hulga ja ärkas kunstunest, veeklaasiga huultel. Viga oli lõplikult kadunud.

Selles sündmuses leidis Breuer seletuse, et ka teised hüsteerilised sümptoomid on tekkinud samasugusel teel, nimelt afektiküllase vastumeelse elamuse mõjul, mille jäänuseid nad esindavad alateadvuses. Nad on hingeliste haavade („trauma") üleskerkimise saadus. Nende ravimiseks oli tarvis teadvusesse kutsuda esimene põhjus, kuid mitte otsekohe, vaid terve lülistik, mille kaudu haigestumine oli arenenud, alates viimase lüliga.

Nii sai selgeks silmade häda. Isa oli haigevoodil olles tütrelt küsinud kellaaega. Tütrel olid aga silmad pisarais, mis takistasid nägemist. Ka hoidis ta silmad isast kõrval, et see ei näeks tema kurbust. Põetav tütar pidi tõstma taskukella üsna ligidale, et läbi pisarate näha kellaosuteid. Sealjuures paistis numbrilaud väga suurena. Ka see viga kadus jalamaid peale esimese põhjuse avastamist.

Parema käe halvatusetaoline kangestus oli tulnud sellest, et arsti ootel isa valvates oli tütar istunud toolil, hoides paremat kätt toolitoel, ja oli näinud nägemust. Must madu lähenes haigele. Tütar tahtis teda ära ajada, kuid ei saanud kätt liigutada,

käsi oli surnud. Vaadeldes kätt nägi ta oma sõrmi, nägi neid muutuvat madudeks, surnu-pealuudega küünte asemel. Hirmuga tahtis neiu palvetada, kuid ei leidnud sõnu üheski keeles, kuni meenus mingi ingliskeelne lastesalmike, mida ta siis palvena tarvitas. Nüüdsest peale mõistis ta ainult inglise keelt. Selle juhtumi meeldetuletamisega kadusid parema käe kangestus ja muud viimased vead. Haige oli täiesti terve. Haigestus oli olnud läbi ja läbi hingeline. Võõrastaval viisil Breuer loobus oma lootusrikka leiutise edasisest rakendusest ja arendamisest, siirdudes muile erialadele. Tema tööd jätkas teine Viini arst, dr. Sigmund Freud, kes tegi sellest aastakümnete kestel suure liikumise arstiteaduses, mis kaua aega ei saavutanud akadeemilises arstiteadlaste peres mingit tunnustust — tema liialdatud panseksualismi pärast.

S. Freud teeb üldise järelduse: hüsteerilised haiged kannatavad mälestuste all, millel on traumaatiline iseloom. Ta võrdleb haiguse sümptoome ausammastega, millistega kaunistatakse linnu, eriti kui nad meenutavad mineviku kurbi sündmusi. Kiindumist traumaatilistesse elamustesse nimetab Freud fikseeringuks. On inimesi, kes aastate ja aastakümnete kestes kannatavad selliste mälestuste survet.

Haiguse iseloomus on väga oluline, et haige isik midagi alla surub või tagasi hoiab. Breueri haige hoidis oma pahameelt tagasi, koera veelakkumist nähes. Isa eest varjas ta oma nukrust. Tagasihoitud energia põhjustabki haiguse sümptoome, kuid ei saavuta nende kaudu veel väljapääsu. Hingeelus tekib mingi paisutaoline energiakogum, mis takistab normaalset arengut. Ravimise juures väljendub see energia suure ägedusega. Et afekt ei saanud normaalselt maha joosta, vaid et tema otsekui „sisse kiiluti", siis pidi takistatud energia ebanormaalsele rakendusele alistuma. Nii tekib alatine hingeline koormatus, kestev ärrituste alus, mis annab end tunda isegi kehalistes innervatsioonides ja tõketes, mille arstiteaduslik nimi on „hüsteeriline konversioon". See on vastupidises suunas analoogiline harilikele meeleoluväljendustele kehaliigutustes, mida nimetame miimikaks. Piltlikult võime võrrelda seda veetõusuga, kui kahest ühendatud kanalist ühes veevool on takistatud ummistuse tõttu.

Hüpnoosi uurimine olevat näidanud, et ühes ja samas indiviidis asuvat mitu üksteisest võrdlemisi sõltumatut hingelist grupeeringut, mis üksteisest „midagi ei tea" ja mis vaheldumisi kiskuvat teadvuse enda võimusesse. Seda olukorda märgitakse „kahekordse teadvusena" *(double conscience)*. Kui sellise isiku lõhestamise juures teadvus jääb pidevalt ühele poole kahest, siis Freud nimetab seda teadvuslikuks hinge olukorraks *(Seelenzustand)*, teist teadvusetuks. [Meie seisukohalt ei tähenda see sugugi isiku lõhestamist, nagu hiljemini selgub.]

Freud tuletab selle kinnituseks meelde posthüpnootilisi sugestioone, kus kunstunes antakse mingi käsk, mida peale ärkamist täita tuleb ja mida ka täpsalt täidetakse. Kuid see just näitab, et tõeliselt on tegemist mitte ainult ühe isikuga, vaid ka ühe teadvusega. Muidu võiks iga kompleksi kohta eeldada eri isikut. Sest teadvuse „sisud", mis õieti on kujutlused, seega tunnetusfunktsiooni sisud, peavad vahelduma päris normaalselt, muidu inimene kivineks. Meie ei salga, et igal funktsioonil on loendamatu hulk akte ja et igal aktil on oma aktiteadvus. Kuid see ei või tähendada mingit isiku enda atomiseerimist või tema teadvuse atomiseerimist ei aktide ega nende gruppide arvu või rohkuse järgi.

Hinge lõhestamise ja kahe- või mitmekordse teadvuse müüt on otsekui koolitatud kodukäija, kelle menu on sellepärast nii suur, et teaduse tipud pole veel toibunud idealismi pankrotist ega empirismijoovastusest.

Breueri katartiline („puhastav" — kreeka κάθαξοις — puhastus) meetod osutus Freudi järgi ise tõkkeliseks, sest ta ravis hüpnoosi all, mis oli täitsa ülearune ja üleliigne ja hiljemini kõrvale jäeti. Nii mõistame ka psühhoanalüüsi tõelise leiutaja ja rajaja loobumist omaenda algatusest. Ta ise oli hingeliselt koormatud isik [mida Freud nähtavasti ei taha olla. Või ütleme siingi: *similia similibus curantur* — sarnast ravitakse sarnasega?].

Selsamal ajal esines Prantsusmaal hüsteeriliste nähtuste seletamisega uus autoriteet Charcot, kuid eeskätt füsioloogilisest seisukohast. Tema õpilane Janet tundis suuremat huvi psühholoogilise külje vastu, kuid oli pärivus- ja degeneratsiooniteooriate mõju all.

Nende katsed olid laboratoorsed ja polnud vabad hüpnotiseerimisest ega sugestioonist. Neist erinedes ja vabanedes hakkas F r e u d praktilistes ravimise huvides otsima teed, kuidas pääseda hüpnotiseerimisest, mida ta pidas „tujukaks, müstiliseks ja vastumeelseks".

Et ta tundis oma haigete enamiku hingelist olukorda, mida tema ei võinud oma tahtmise järgi muuta, siis ta otsustas töötada nende „normaalse" olukorraga. See paistis muidugi alguses mõttetu ja lootusetu. Imestamisväärt on, kust küll võttis Freud julguse ja lootuse asjaga hakkama saada. Ülesanne osutus peaaegu võimatuks: haigetelt teada saada, mida nemad ei teadnud ja ka arst ei teadnud. Kuidas võis säärast igapidi teadmatut asja üldse teada saada?

Freud oli aga õppinud ka Bernheim'i juures Nancys. Ja Bernheim oli näidanud, et isikud, keda ta oli lasknud kunstunes mõndagi kogeda, suutsid ilmsi normaalses olekus meenutada koguni teises olukorras kogetud elamusi. [See tähendab, et „lõhestatud" isik tegelikult ei ole lõhestatud, ei isiku ega teadvuse suhtes. Miks pressitakse siis ikka „lõhestusega" peale?] Bernheim oli järeleandmatu. Kui hüpnotiseeritud isikud peale äratamist midagi teada ei tahtnud oma kunstune elamustest, siis pressis Bernheim peale, kinnitas ikka uuesti, et nad ometi teavad, siis tulid „unustatud", peaks õieti ütlema „teises" teadvuses läbi elatud kogemused ometi „esimesse" teadvusesse, — kas edasi või tagasi? Kas nad tulid üle või nad polnudki mujal olnud? Kahju, et mõned psühholoogid hinge funktsioone kergemini ära vahetavad kui teadvuse lemmikkaksikuid.

Freudile oli peaasjaks hüpnotiseerimisest vabaks saada. Nüüd oli võti käes. Bernheimi eeskujul tarvitses ainult kinnitada, et see meenutus on õige, mis tuleb sel hetkel, kui Freud puudutab oma käega haige otsmikku. See meetod andis tulemusi, kuigi toiming oli nii vaevarikas, et ei saanud vaadata sellele kui lõplikule, nimelt tehnilisest küljest.

Väga hinnatav, meile aprioorseltki kindel järeldus oli, et „u n u s t a t u d k u j u t l u s e d" (Freud ütleb: *vergessene Erinnerungen*!!) p o l e k a d u n u d. Kuid mingi jõud takistab neid teadlikuks saamast, hoides neid sunniviisil teadvusetuses. Sellise jõu olemasolu võib kindlasti oletada, sest oli märgata vastavat pingutust, kui temaga vastuolus püüti haige tead-

vusesse kutsuda unustatud või teadvusetuid „mälestusi". See jõud saab tehnilise nimetuse „vastuseis" *(Widerstand)* ehk „tõrjus". Tõrjus pidi olema seesama jõud, mis omal ajal sundis teatavaid asjaolusid taganema unustusse või teadvusetusse. Toda esimest jõudu Freud nimetas „tõrjeks" *(Verdrängung)*. Tõrjus ja tõrje on siis oluliselt üks ja seesama, ainult aja vahega. Praegune tõrjus kaitseb tõrjet, see on iseennast.

Kuidas ja mispärast tekkisid tõrjed?

Tõrjeks kujunesid kujutlused või soovid, mis ei sobinud üldise ja ka kannataja isiku tunnustatud moraaliga ja esteetiliste nõuetega või koguni olid nendega vastuolus. Isik oli valiku ees, kas teostada lubamatut soovi või kannatada hingelist konflikti kahe sobimatu seisukoha vahel. Tõrje osutus nõnda kaitseabinõuks, kuigi mitte alati hõlpsaks; siiski on ta kahest pahest väikseim. Näiteks keegi noor tütarlaps haigestub õe surma puhul hüsteeriliste sümptoomidega. Ravimine avastas tema armastuse õemehe vastu. Kutsutud ühes emaga surnud õe juurde, sähvas temal õe voodi ette astudes (kelle surmast kutses polnud teatatud) mõte peast läbi: „Nüüd on õemees vaba ja võib minuga abielluda." Niisugune mõte ei osutunud sündsaks ning põhjustas haiguse, mis kadus alles põhjuse reprodutseerimise järel suures ärevuses.

Tõrje ebaõnnestumine [kas ta üldse võib õnnestuda?] kutsub esile hüsteerilised sümptoomid. Sest sündmatu või sobimatu mõte kestab teadvusetuses edasi ja ootab ikkagi teostumisvõimalust. („Juhus valmistab vargaid.") Teadvusesse saadab ta mingi surrogaadi enda asemel, millega on seotud norutunne, millest taheti hoiduda.

Hüsteeriliste ja neurootiliste konfliktide lahendamise teid on Freudil kolm:

1) tunnistatakse tõrjutud soov õigustatuks;

2) juhitakse halvatud energia kõrgemale tasemele — sublimatsioon;

3) tunnistatakse sündmatu soovi tõrjumine õigeks, kuid asendatakse tõrje automaatne, seega mitterahuldav mehhanism sündmatu soovi hukkamõistmisega, kõrgema vaimse tegevusega, s. t. valitsetakse tungi teadlikult.

Nagu näha, on 2. ja 3. teel palju sarnasust.

Otseseks ravimisvahendiks on assotsiatsioonide ahelik sümptoomide ja tõrje vahel. Freud vaatas ka juhuslikele väljendustele, mida avaldati seoses sümptoomidega või isegi lõdvas ühenduses, kui nõrgemaile sümptoomidele või asesümptoomidele. On ju loomulik, et igaüks kaldub kõnelema sellest, mis teda kõige enam vaevab või huvitab, kuid mitte ikka otsekoheselt, vaid enamvähem varjatult, kaudses kõnes. Vabas kõnes keerleb kõik ühe peamõtte ümber. Seepärast tuleb kõiki mõtteid ja kujutlusi, mis, olgu kui lõdvalt tahes, tiirlevad ühe k o m p l e k s i ehk grupi piirides, teravalt silmas pidada.

Et tegemist on tõrjutud kujutlustega kui keelatud ihade objektidega, mis on sattunud „unustusse" ning seal kinni peetakse, siis tuleb töötada hädaohtliku mineviku rekonstrueerimise suunas. Tuleb „unustuse" hõlmast välja kiskuda kramplikult varjatud mõtteid, tuleb haiget sundida iseennast paljastama. Kõige lõdvemad vabalt ettejuhtuvad sõnad ja laused on kardetavast mälestusest tema kättesaadavam osa. Ravi seisneb oluliselt p i h t i m i s e s, kuid mitte täitsa vabatahtlikus, vaid poolsundlikus. Sest haige ei anna kergesti oma saladust välja, kuigi sellest oleneb tervis. Haige tõrgub ja kaitseb oma tõrjet, kuigi see on haiguse põhjus. Enamasti on ju tegemist seltskonna kõnes ja käitumises lubamatute asjadega. Ravija aga nõuab, et haige hoolimatult iga küsimuse peale otsekohe ütleks esimese sõna, mis talle meelde kukub mainitud sõna mõjul. On ju tarvis kätte saada lülide järjekord assotsiatsioonide võrgus kuni esimese põhjuseni. Sel puhul ei saa arvestada mingit häbitunnet, mis soodustab ainult tõrje varjamist.

Kõige tänulikum tee selleks on u n e n ä g u d e s e l e t a m i n e, mida Freud nimetab otse kuninglikuks teeks — *via regia*. Unenäod on eriti huvitavad sellepoolest, et nad niihästi pihivad kui ka varjavad, leides selleks kohaseid pilte.

Unenägemine pole ometi haiguse tunnus. Ka normaalseil inimestel on salasoove, mida varjatakse enda ja teiste ees. Kõrvutame unenägudega vanade rahvaste mütoloogia ning kõigi aegade terveid, normaalseid kui ka haiglasi ollusi. Sageli tekib koguni tõsiselt küsimus: mis on normaalne, mis mitte? Äärmused puutuvad kokku.

Freud ei armasta mingit müstikat, vaid pooldab kaunis selget positivismi. Seepärast ei tunnusta ta mingeid prohvetlikke unenägusid, küll aga soove ja tulevikuunistusi. Laste unenäod on otsekohesed, täisealiste soovid varjatud, nende unenäod moonutatud. Nii tuleb unenäos eraldada avalik sisu ja peidetud mõtted.

Mõtete varjamine unes on sama toiming, mis hüsteerikute võitlus tõrjetega. Unenägude uurimise tähtsust põhjendab Freud sellega, et siin on võimalik tutvuda aimamatute hingeliste toimingutega kahe lahutatud (?) psüühilise süsteemi, teadvuse ja teadvusetu vahel. Neist toiminguist on tähtsamad tihendus *(Verdichtung)* ja nihutus *(Verschiebung)*. Unenäod on võitluse vili kahesuunaliste kalduvuste vahel. See võitlus väljendub omapärases sümboolikas, kus on mitu kihti üksteise peal, mitu varianti ühel ja samal tungil. Kahesuunalisus kannab nime ambivalentsus, millega osutatakse kahesugust hinnet nendesamade igatsusobjektide suhtes, kõikumist kahe vahel, mis on teineteise vastu ja mille pärast inimene saab otsekui otsusevõimetuks; kui ta aga oma otsuse teeb, siis kahetseb varsti, sest saavutatud objekti omamisega langeb tema väärtus ja tõuseb tema vastase objekti hinnang, mis nüüd on kättesaadamatu.

Hingeline võitlus ihade ja nende objektide pärast ei toimu ainult unes, kuigi unenäod nende avaliku sisuga on kõige kujukamad võitluse peegeldused. Loomulik on, et ka päevaelu ei möödu, ilma et varjatud tungid end varjatud kujul avaldaksid. See sünnib harilikus kõneluses, liigutustes, isegi eksimustes, keele komistustes, sõnade otsimises, näomängus, kritseldamises, mõne lauluviisi ümisemises. Suur hulk juhuslikke või kogemata tehtud liigutusi seisab kindlas ühenduses selle teadvusetu eluga ja on asjatundlikule silmale väga äraandlikud. Kõik need pisiasjad liigitatakse ühise nime „sümptoomtoimingute" alla.

Kõige suurem ja mõjuvam tegur kõiges selles on Freudi ja teiste psühhoanalüütikute järgi suguelu, mille avaldused algavad juba varajases lapsepõlves väga peenel kujul.

Suguelu põhi väljendub nn. Oidipuse kompleksis. Kreeka tragöödia kangelasele oli oraakel ennustanud, et ta tapab

oma isa ja abiellub oma emaga. Hoolimata ettevaatusabinõudest täidus ometi saatuse otsus. Tegelikus elus võib sageli täheldada perekonnas poegade suuremat huvi ema vastu ja tütarde huvi isa vastu ning vastupidi. See ongi Oidipuse kompleksi mõte. Armastus ema vastu on seotud armukadedusega isa vastu ning armastus isa vastu on seotud armukadedusega ema vastu. Abiellumiseas peab noormehe naiseideaal vastama emaideaalile. Kui seda ei ole, siis jääbki abielupõlv sageli kõrvale, või ta ei püsi kaua.

Et lapsepõlve muljed ja mälestused oma isesuguse iluga kaua püsivad mälus, siis põgeneb ka täisealine elu rahuldamatuse puhul tagasi oma lapsepõlve. Sellekujulisi sümptoome ja toiminguid nimetatakse infantiilsuseks, vastavat tegu või põgenemist — regressiooniks.

Psühhoanalüüsi tarvitati alguses ainuüksi ravimise otstarbel. Praktilised kogemused, eriti unenägude analüüside puhul, avastasid unenägudeloomingu suure sarnasuse kunstiloominguga. Esimene ja kaua aega ainus usuteadlane analüütikute peres, Zürichi õpetaja dr. Oskar Pfister on analüüsinud hulga maalinguid ja pilte, mille alused on täielikus kooskõlas üldiste tulemustega. Analoogia järgi osutus võimalikuks analüüsida ka mineviku suurusi, nagu Leonardo da Vinci't, krahv Zinzendorf'i, Jakob Boehme't, apostel Paulust ja hulka teisi. Analüüsi alla on võetud ka suur hulk ilukirjanduslikke teoseid.

Teadvusetuse või alateadvuse uurimine sundis selgitama hinge struktuuri ehk ehitust. Sellele harule on antud metapsühholoogia nimi. Selleks jagatakse inimese hingeelu toopiliselt kolme ossa:

1) mina, mis võrdub teadvusega;

2) ülimina;

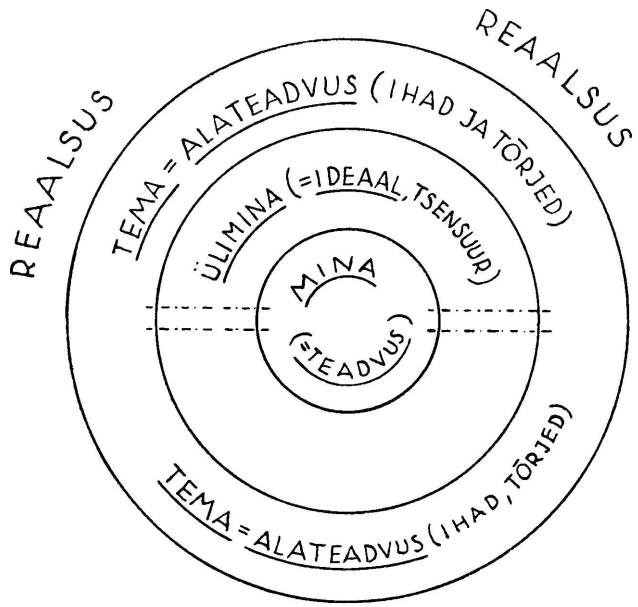
3) tema, mis võrdub alateadvusega.

„Tema" on ihade asupaik. Siin asuvad ka tõrjed ja tõrjused ehk vastuseis. Vastuseisu püüab „tema" varjata kuni „mina" täieliku vallutamiseni. „Tema" eesmärk on norutunde vältimine või vähemalt madalal hoidmine. Selleks ta põgenebki infantiilsusesse (regressioon) või neuroosi või muisse haigestumistesse. „Temal" on salaside otsekui kaitseleping „teadvusega" ehk „minaga" „ülimina" ja välise reaalsuse vastu (kombed ja ühiskondlikud eeldused).

„Ülimina" ehk „minaideaal" reguleerib ihadeelu, etendab tsensori osa, on tõrjumise hooldaja, avaliku moraali esindaja (ehk südametunnistus). Tema survel konfliktid tekivadki.

„Mina" (ehk teadvus?) olevat reaalsuse proovija ja hooldaja [kuna ülimina olevat lahutatud reaalsusest?] lahus ihadest, püüdvat mööda hiilida varjatud vastuseisust, tegelevat tervenemissoovi kohaselt.

Selle skeemi põhjal saaksime järgmise pildi psühhoanalüüsi hingekujutlusest:



Hinge lõhestamise tendents paistab ka sellest skeemist. Ülimina pidavat olema reaalsusest lahus *(ohne Zugang)*. Kuidas võib tema aga nii lahus olla, kui tema just seda esindab, mille pärast konfliktid tekivad, mille vastu ihad põrkavad? See võib olla ainult välismaailm oma kommete ja eeskirjadega, millede järgi inimesi kasvatatakse. Tegelikult peab nende vahel ühendus kunagi olnud olema. Väga suureks veaks peame igatahes lugema „mina" samastamist teadvusega. Et teadvus teadlikkuse mõttes hoopis nõrgem on kui psühhoanalüütiku seisukohalt nähtud alateadvus, siis kaob „mina" peaaegu ära; järele ei jää peale peremeheta või nõrga peremehega alateadvuse peaaegu mitte midagi, nii et võib küsida: keda siis õieti ravitakse, kas inimest

või midagi isiksusetut? Seletatav on selline selgusetus psühhoanalüütikute enamiku, eesotsas Freudi positivismiga. Arusaadav on siis ka, et O. Pfister eraldab Freudi maailmavaadet psühhoanalüüsi olemusest, tunnustades ainult meetodit ja eitades ka panseksualismi.

Et maailmavaatelistel alustel on suur tähtsus iga õpetuse kohta, seda märkab ka Freud ise, nagu selgub tema raamatust „Teispool mõnuprintsiipi" („Jenseits des Lustprinzips"). Ta oleks tänulik filosoofilise või psühholoogilise teooria eest, mis avaldaks meile nii käskivate (imperatiivsete) mõnu- ja noru-„aistingute" *(Lust- und Unlustempfindungen)* tähendused. Kuid kahjuks ta ei leia midagi sobivat.

Freud otsib, nagu teisedki (vt. ptk. „Tundmus") mõnu-norutunde olemust milleski muus kui mõnus-norus endas. Ta otsustab suhetada mõnu-noru hinges asetseva ärrituse *(Erregung)* kvantiteediga nõnda, et norg vastab selle kvantiteedi tõusule, mõnu tema vähenemisele, kuid mitte proportsionaalselt, vastavalt psühhofüsioloogia kogemustele. Ainult G. Th. Fechner'i vaatlus sobib selle oletusega.

Peatume kohe selle küsimuse juures. Freudi oletusest paistab, et lõppjaam, millest psühhoanalüüs enam edasi ei liigu, on ärritus oma kvantiteediga. Mida selline suurus õieti tähendab, kas ta on omaette olemas või oleneb veel millestki, sellele psühhoanalüüs esialgselt ei vasta, seni kui pole päris kindlaid tähelepanekuid, mis võivad edasi juhtida. Loomulik, et ärritus ei saa olla lõppinstants, ütleme meie. Väga iseäralik on aga mõtelda, nagu peaks ärritus olema alatine hingeline omadus, mis võib alaneda ja tõusta, aga mitte kunagi kaduda. Kas säärane oletus ei viita jälle meie liikumisfunktsioonile, mis ei tarvitse sugugi ise olla ärritus, kuid mis ometi mahutab endasse ka ärritused, samuti kui aistingud? Liikumine ei ole omaette sugugi mõeldav ilma selleta, kes või mis liigub. Seda teadis juba Aristoteles. Samuti peavad ka ärevusel olema oma subjekt ja objekt. Kuid need ei huvita psühhoanalüüsi.

Peaasi on siin, kooskõlas G. Fechneriga, stabiilsusetendents, mille erijuht esineb hingelises aparaadis. Välismaailma või reaalsuseprintsiibiga kokku põrgates õpib mõnutung oma rahulduse sihtide saavutamist edasi lükkama ja leppima vähemalt konstantsuseprintsii-

biga, s. t. mõnu suurendamise asemel minimaalse noru või rahu säilitamisega. „Rahu" on siis „minimaalne" norg. Siis ei ole positiivset mõnu üldse olemas? Mõnu osutub siis juba siin mõnust loobumiseks. Stabiilsuse- ja konstantsuseprintsiip näivad olevat suunatud mingile lõplikule hauarahule, ehk, nagu õpetavad loodusteadlased, — entroopiale, kineetilise energia lõplikule seisakule. Tõepoolest tuleb ka Freud lõppude lõpuks surmaigatsusele välja. Surm osutub viimseks mõnu sihiks. Poolmaterialistlik psühhofüüsiline parallelism ja psühhoanalüütiline positivism jõuavad siin täitsa õigesse umbkotti, nagu see nende eeldustele ja oletustele tõesti kohane on.

Freudi järgi on kaks seaduspäraselt funktsioneerivat noruallikat (?): 1) reaalsuseprintsiip — välismaailma vastuolud isikule, ja 2) hingelises aparaadis endas toimuvad konfliktid ja killunemised, kuna „mina" areneb kõrgemate, liidetud organisatsioonide suunas. Peaaegu kõik energia, mis täidab seda aparaati, olevat pärit kaasatoodud ihade võngetest, milliseid aga ei lubata tõusta võrdseile arenguastmeile. Arenemisteel tulevat ikka jälle ilmsiks, et üksikud ihad või nende osad oma nõuetes või sihtides ei sobivat teistega, millised võivat liituda „mina" ühesuseks. Nõnda siis on möödaminnes metafüüsiline tõde üsna süütul empiirilisel teel leitud, et „mina" ühesus on liidetav ihadest, kuna ju peaaegu kõik energia hingelises aparaadis olevat pärit tema kaasatoodud ihade võngetest? Järgmises lauses (lk. 6) Freud aga seletab edasi: „Sellest ühesusest killustatakse nad (s. o. mitte ühte sobivad ihad või nende osad) tõrjumisprotsessiga lahti; madalamail hingelise arenemise astmeil hoitakse neid tagasi ja lõigatakse esiotsa ära nende rahuldamisvõimalus."

Freud ei armasta metafüüsikat, vaid eelistab ajakohaselt empiirilist teadust. Seda peetakse üldse hoopis kindlamaks kui mingit muud. Pealiskaudsel jälgimisel tekib mulje, nagu oleks seletused hingeaparaadist ja selle ühesusest, mis toimub ihade liigitamise ja liitumise teel, otseteed empiirilise meetodi loomulikud ja tarvilikud järeldused. Need seletused on aga tugevasti metafüüsilised. Ons meil siin tegemist vahest empiirilise uuelaadse metafüüsikaga, mis asendab nn. spekulatiivset deduktiivset metafüüsikat? Kas on siis see osa siin üldse tarvilik? Miks mitte leppida järjekindla empirismi kohaselt selgete, lihtsate

faktidega, mis kõnelevad iseenesest, ilma mingi lisatõlgitsuseta? Ehk vahest ongi faktid niisugused nähtused, et hingeaparaat t o o b kaasa ihad ja nende võnked, mida ometi ei lasta areneda nende sobimatuse pärast ja mis seepärast peavad loobuma „mina" ühesusest? On siis „mina" ühesus koos selle aparaadiga juba enne killunemist olemas? Või tekib see ühesus alles pärast sobimatute ihade ja nende osade eraldamist? Või on viimaks olemas kaks „mina" ühesust, üks enne, mis tuleb alles filtreerida, ja teine, ideaalne ühesus pärast? Aga kuidas saab tema ideaalne olla, kui eraldatud sobimatud ja rahuldamatud ihad tõrjetena edasi elavad ja „mina" liitunud ühesust ometi rahule ei jäta, vaid oma sümptoomidega ikka edasi tülitavad? Kas on hingeaparaadi ühesus mingi masina ühesuse taoline, ütleme nagu vee- või õhupumba ideeline ühesus? Siis võib seda „liidetud" ühesust ka lahutada, nii et „mina" ei olegi kellegi ühtlane isik? Roboti „mina" on siis hoopis puhtam ja ühtlasem, sest temal pole mingeid ihasid, ei sobimatuid ega sobivaid. Või on mingi looduse viga, et inimene toob kaasa ebaühtlase hingelise aparaadi? Missugused on siis need sobimatud ihad ja mil põhjusel peaksid nad sobimatud olema? Et kõiki ei saa rahuldada korraga, ühel ajal? Et ei saa ühel ajal süüa, juua, laulda ja tantsida? Ons siis selline „viga" inimese „mina" struktuuri viga või on see ehk aja viga, et tema seda ei võimalda? Aga milleks on siis tarvis teha kõike korraga? Sellega ei saaks isegi ükski parim robot hakkama.

Nagu näha, on ka empiirilisel meetodil raske ilma metafüüsiliste hüpoteesideta läbi ajada, kuigi sellest püütakse nii kergelt üle minna.

Ebamäärast mõtlemisviisi avaldab ka seletus n o r u a l l i k a i s t. Kui norul (ja mõnul) peaksid veel allikad olema, siis ei oleks norul (ega mõnul) mingit oma kvaliteeti, vaid see kvaliteet kuuluks tema allikale. Samuti tuleks siis küsida: kust on pärit nägemine, kuulmine, kompamine? Kust allikast saavad nemad oma kvaliteedi? Kust on pärit punase värvi kvaliteet? Kas kõik punane on siis ühest allikast? Või on kõik värvid koos ühest allikast? Seesugused küsimused on mõttetud, sest et kvaliteet ei tule mingist võõrast allikast, ei välismaailmast ega sisemaailmast, ka mitte hingelistest konfliktidest.

Kust on aga pärit selline probleemisead? Ta on pärit eeldusest, et põhjuste rida on otsatu või lõpeb viimse ainsa põhjusega, millel pole enam põhjust. See eeldus on jällegi metafüüsiline. Meie tabame empiirika jälle kord metafüüsikalt, kuhu ta omaenda eelduse järgi sugugi ei kuulu, kuigi see keeldumus pole meie seisukohalt nõutav. Millega meie ei lepi, on ainult see, et pakutakse metafüüsikat empirismi ettekäändel ja nimel, olles sealjuures avalikult metafüüsika vastane. Halvem aga on, et ekslik metafüüsika ei või anda ka empiirilise elu kohta õigeid seletusi, eriti kui tollega tahetakse midagi põhjendada või tõlgitseda.

Mis puutub norusse, siis see pole muud kui tundefunktsiooni seisukohavõtt vastavaile kujutlusile, olgu viimaste teadlikkus kui madal või kõrge tahes. Noru peletamine pole võimalik muul kui ümberhindamise teel. Siin on aga tarvis, et mõni väärtuslikumaks peetav kujutlus asemele astub. Mõnu-norg pole mõeldav ilma kujutluseta, siiski ei saa kujutlust kunagi pidada tundmuse kvaliteedi allikaks, vaid ainult ühe selleaegse tundeakti väljakutsujaks.

B. Psühhoanalüüsi rakendus usundipsühholoogiale.

Esimene, kes tuli mõttele, rakendada psühhoanalüüsi usundipsühholoogias, oli Zürichi pastor dr. Oskar Pfister. Pfister tundis psühhoanalüütilise meetodi tähtsust hingekarjuseja kasvatustöös, sest seal on sageli kokkupuuteid hingeliste tõketega, mis lahenduvad psühhoanalüüsi abil. Et hulk neurootilisi haigestumisi võtab usulise ilme, see oli juba üldiselt teada. Ka ei puudu usuelul seos sugueluga.

Viimast on usundi ajalugu rohkesti esile toonud. Nii on primitiivne vegetatsioonikultus seotud ka inimliku viljakusega, ja seda on sageli võetud isegi põlluviljakuse eeldusena. Viljakusekultus on omakorda allmaailma kaudu seotud surmaga ja surnutekultusega. Mõlemad koos on andnud suured hommikumaa müsteeriumid. Need jälle on mõjustanud väga tugevasti kreeka mõtteteadust.

Kõige tihedamas ühenduses usueluga seisavad abielu, perekonnaelu, sündimine ja suguline küpsemine. Paljude rahvaste juures on ümberlõikamine usuline toiming. Täisealiseks saanud

noormeeste vastuvõtmine meeste hulka on samuti mitme primitiivse rahva juures usuline talitus. Uuemal ajal on eriti Starbucki uurimused näidanud tihedat ühendust sugulise küpsemise ja usulise juurdlemise vahel, kus patu ja pöördumise mõtted saavad elavaks. Armastusemotiivi algus on ka suguelus eriti silmapaistev.

Meie eeldustel pole sugugi üllatav, kui see seos paljudes üksikasjus veel tihedamaks osutub. Näiteina mainib O. Pfister usundilisi nägemusi — hallutsinatsioone, iselaadilisi ilmutusi, hirmunähtusi, arupärasele mõtlemisele mõttetuina paistvaid usulisi toiminguid, keeltega rääkimist, saadanausu sisu ja dünaamikat mitmes usundis, kristlikku ja väliskristlikku õigeusklikkust, tuhandeaastase riigi ootamist. Otto Rank ja teised on avaldanud rea monograafilisi artikleid müütide uurimisest psühhoanalüütilise meetodi järgi. Theodor Reik kirjutas mitu raamatut usundipsühholoogilistel motiividel, millistes ta analüüsis niihästi primitiivse kui ka juuda ja ristiusu üksikuid motiive. S. Freud pühendas ühe raamatu totem'ile ja tabu'le. Inglane Ernest Jones üllitas koguni raamatu „Kristliku usundi psühhoanalüüsist".

Ei oleks tõesti meelitav, kui usk osutuks oluliselt haiglaseks nähtuseks, nagu mõned psühhoanalüütikud kalduvad mõtlema või kaunis selgesti mõista annavad, et terve usk pole muud kui neurootiline, psühhootiline või mingi nendega sarnane üldine haigestus. Seepärast on tervitatav, et O. Pfisteril ja veel mõnel usuteadlasel on olnud julgust asjasse süveneda ja praktilist meetodit ka usulisel pinnal positiivselt rakendada, ilma ekslikke maailmavaatelisi eeldusi, mida mõned teoreetikud psühhoanalüütilisest hinge struktuurist välja loevad, oma vaadete kinnituseks kaasa võtmata. Kui Pfister poleks sekka löönud, oleks loomulikult jäänud kehtivaks vildak vaade usule, seda enam, et usuelus on tõesti ka haiglast ollust rohkesti olemas, millest vabanemine oleks arutu tähtis hoopis kaugemas ulatuses kui ainult seespool kirikut.

Psühhoanalüüs on eeskätt selgitanud individuaalse erapihtimise tähtsust. M. Luther jättis selle kombe kõrvale omaaegsete tooreste kuritarvituste pärast, nagu Tetzel'i jäme kaubitsemine pattude andeksandmisega. Ta kallas musta pesuveega ka puhta lapse välja. Kindlasti on erapiht katoliiklikule

kirikule praegugi eriti tähtis abinõu inimeste hoidmiseks kiriku küljes, kuigi seal meie tunde järgi kõik eeskujulik ei ole. Sellele vaatamata on inimestel koht ja usaldusmees olemas, kellele võib julgesti hinge pealt kõik hingevaeva maha rääkida, sellega maha reageerida. Uuendatult, värskendatult tuleb katoliiklane pihitoolilt ja jätkab uue jõuga oma tööd.

Kuid katoliiklik pihtimine on poolik ja šablooniline. Ta pole küllalt individuaalne, ei jälgi küllalt üksikasjaliselt just selle ja selle inimese hädasid. Seda ei saa muidugi võtta otsese etteheitena, sest see nõuaks hoopis suuremat tööd ja ümberkorraldust ka pihiisade ettevalmistamise suhtes. Pole sugugi võimatu, et katoliiklik kirik tarbe korral ka sellega hakkama saab, eriti kui mõni teine kirik peaks ses asjas ette jõudma. Võistlus kirikute vahel sel joonel oleks esimese järgu küsimus.

Samuti oleks hulk teisi asju, mida tuleks täheldada. Kirik kuulutab Jumalat. Kiriku vastu tehakse kihutustööd a t e i s m i, jumalasalgamise mõttes. Ons ateism teaduslik? Psühhoanalüüs on näidanud, et ateism tekib sageli inimeste juures, kes on oma isaga vastuollu sattunud, isast pettunud. Minul endal on niisuguste juhtudega tegemist olnud. Mõteldagu nüüd, kui palju lapsi kasvab üles ilma isata, või kel pole aimugi, kes on nende isa. Kas sellest ei tule teha järeldusi vaestelaste hoolekande ja kasvatuse alal? Meie võime mõista ateismipropaganda ägedust, sest nende fanatism on traagilisuse vili — isapuudus, kadedus nende vastu, kel isa on. Ateist on vaenelaps, kel on õigus inimlikule kaastundele. Kus aga on tegemist teaduslikuks peetava ateismiga, seal on tegemist Jumala mõiste puhastamisega, kus siiski tõukena ei tarvitse puududa mainitud eeldused.

Isa tähtsus on teine motiiv, mis kõneleb psühholoogiliselt katoliiklike kirikute kasuks. Preester on *pater* — isa, *batjuška* — isakene, paavst on — *papa,* patriarh on isade ülem, isade isa. Kiriklik ja riiklik monarhism asub sel motiivil. Renessanss ja reformatsioon on revolutsioonilised liikumised. Siin saab isikuvabaduse nõue, täisealisuse tunnustamine uue valgustuse, kus ei jätku paljast teoretiseerimisest. Siin on psühholoogiline analüüs möödapääsetamatu. Sest isakompleksi tähtsusele vaatamata peame rooma kirikule suureks veaks arvama, et ta ilmlikud inimesed põhimotteliselt alaealisteks jätab, rõhutades vaimulikuameti eesõigust, mis küünib vaimuande materialiseerimiseni ja

mille alus on usundilooliselt eelkristlik. Sääraseid küsimusi ei tuleks seega piirata mitte ainult psühholoogiliselt, vaid neid tuleb käsitleda ka põhimõtteliselt.

Psühhoanalüüs on tekkimiselt ja metoodiliselt individuaalpsühholoogia. Kuid ikka samade nähtuste kordumine, olgugi muudetud peenustega, võimaldab ka üldisemate järelduste tegemise. Hulga sarnasuste põhjal on võimalik ka ajalooliste isikute analüüs tagantjärel. Nii on Freud teinud analüüsi Leonardo da Vinci ühest lapsepõlve mälestusest, O. Pfister krahv Zinzendorfist ja apostel Paulusest, W. Achelis kirikuisa Augustinusest. On analüüsitud isegi usundilisi kombeid ja nähtusi, nagu totem ja tabu (S. Freud), ümberlõikamist, metsrahva puberteediriitusi, juuda usu suure lepituspüha tõotust „kol nidre" (Th. Reik), mitmesuguseid müüte (O. Rank), dogmade psüühilisi aluseid (Th. Reik, E. Jones). Nii on võimalik analüüsida ka usulisi liikumisi, voole ja koolkondi. On analüüsitud isegi teadusi, nagu mõtteteadust ja riigi mõisteid, kõnelemata kunstist ja ilukirjandusest. O. Pfister on analüüsinud kapitalismi, A. Kolnai sotsialismi, kommunismi võrreldes müstikaga. Nende analüüside abil osutub seos poliitiliste ja usundiliste aluste, ka teaduse ja kunsti vahel hoopis tihedamaks. Asjata pole see õpetus võtnud endale veel teise nime — sügavuste psühholoogia *(Tiefenpsychologie)*. Otse arvamatu on ainete ja nähtuste hulk, mis siia kuuluvad. Oma suuremas raamatus „Der Kampf um die Psychoanalyse" (1920) loendab O. Pfister analüüsitavate ainetena: päevaunelmad, kunstilooming, usundiline elamus; automaatne, näiliselt mõttetu salakiri; fantaasia, mis unelmataoliselt ennustab teaduslikke leiutisi; pilge *(Witz)*; intellektuaalsed eksitoimingud, kattemeenutused; filosoofia, eetika, esteetika sügavamad juured; tujud, meeleolud, viha, armastus; hajameelsus; kutsevalik, sport, reisulust, taimtoitlus (karskus); kalduvused homöopaatiale ja loodusravile; elukavatsused; kultuurprobleemid, riigivormid, etnoloogia, mütoloogia, keeleteadus, usunditeadus, õigusteadus, kasvatusteadus, ajalookirjutamine jne., jne. (lk. 102—110).

Sessamas raamatus O. Pfister analüüsib isegi sõda ja rahu ja rahvusvahelise rahu võimalusi, hüsteerilist madonnakultust, hüsteerilist müstikat, koolipoiste enesetapmist, toitude põlgamist, rikutud laste hingeelu.

Komplekside variandid, nende elementide koosseis, isiku arenemisaste ja analüütikusse suhtumine, teadvusetuse kihtide arv ja vahekord, sümboolika, fiksatsioonid ja ratsionaliseeringud võimaldavad üksikutel juhtudel suuri erinevusi. Seepärast on ka analüütikute vahel lahkarvamused võimalikud. Kuigi eriti kommete, teaduste, üldiste nähtuste analüüs ei paku absoluutset kindlustust, on siiski suur tõenäosus niisuguste analüüside poolt, ilma et seda takistaksid hulga psühhoanalüütikute positivistlikud vaated, sest need ei moodusta sugugi paratamatuid meetodi eeldusi ega järeldusi, nagu on lugu ka panseksualismiga, mida Freud ise *libido* mõiste laiendamisega on pehmendanud.

Armastusepsühholoogiat tema eksimustega käsitleb O. Pfister neljaköitelises raamatus („Die Liebe... und ihre Fehlentwickelung"), mis ei jõua abieluni, abielurahva armastust ja armastust Jumala vastu (kõik osad eksiarengutega).

Freudi õpilastest läksid kaks teoreetilises suhtes iserada: C. G. Jung ja A. Adler.

C. G. Jungile ei sobinud Freudi parallelistlik metafüüsika ega *libido* tolleaegne ühekülgne seksuaalne tõlgitsemine. Jung tunnustab *libido*'t ainult kui kvaliteedita hingelist energiat. Kuidas üldse midagi võib olla kvaliteedita, seda Jung ei küsi. Teadvus ja teadvusetus olevat psüühilise jõu avaldused vahelduva tegevusega. Loobudes psühhofüüsilisest parallelismist ei vabane Jung ometi dualismist. Tema seletuse järgi *libido* voolab teadvuse ja teadvusetuse vahel. Viimane olevat vormitu kollektiivne hing. Jungi teooria meenutab väga Hegel'i ja üldse idealismi mõttekäiku ja kaldub müstikasse, mis sel puhul on dünaamiline. Ta pidi omaenda hingelaadi pärast Freudist lahkuma, et rahulduda h e r a k l i i d i l i s e liikumisega, mis paistab olevat kvaliteedita, sest liikumine on liikumine, muud midagi, kuid et ta on perspektiivne projektsioon, see idealisti ei takista. Ta otsib monismis vabanemist kahevahel kõikumisest.

A. Adler asendab *libido* alaväärsuse-teadvusega, mis nõuab ülekaalustamist, ülekompensatsiooni. Selle järgi oleks nõrkade peaülesanne enda maksmapanemise tung kõige kiuste nende tõukejõud või jõuallikas. See vaade aitab palju selgitada, näiteks nõrkade kadedust, vaenu, laimu ja valet. Jõu ja võimu austamine ning ülistamine on alateadlikult nõrkades suurem, kui nad seda avaldavad. Kuid võib ka Freudiga väita, et isiku

väärtuse alandamine viib ainult siis regressiooni, kui on tegemist armastuse kahjuga. Edasi võib küsida: kust võtab nõrk oma üleoleku ideaali? Eks ometi neilt, kellest ta arvab või koguni näeb, et nemad maitsevad rohkem armastust kui tema. Ta on kohe õnnetu, kui teda ei hellitata. Oluline ei olegi *libido* seksuaalsus, vaid suhtumine teise inimesse. Jõuideaali ainukehtivaks teha pole parem kui panseksualism. Armastus kui eetiline nähtus ei ole mingi abstraktsus ega kvaliteeditu voorus, vaid nii suur tegur inimese elus, et Platonil on küll õigus erost üle kõige seada, muidugi mitte ühekülgse seksuaalsusega. Kuid Platoni armastus on ideearmastus nagu Spinoza *amor Dei intellectualis*. Kõrgeima usundi armastus aga on elava isiku, mitte üldine ebamääarane inimsuse (idee) armastus.

Peatume veel põhimõtteliselt teadvusetuse juures, mida sageli ka alateadvuseks nimetatakse.

Et mitte vähendada teadvusetuse üllatavaid avaldusi, kõnelesime seni psühhoanalüütikute keelt, millest paistab, nagu oleks teadvus tõepoolest mõni läve- või põrandaalune ruum, kus hiiglatagavara kõiksuguseid ihasid ja pahesid otsekui Pandora kastist väljapääsu ootavad ja õiget silmapilku luuravad. Meil ei või tõepoolest olla midagi niisuguse piltliku kõneviisi vastu, seda enam et terve keel ja kiri on läbi ja läbi sümboolne, ka teaduses. Kuid täpsusele, mida meie taotleme, pole soodus, kui pildid osutuvad kahekordseiks, nõnda et pildi avaldamiseks uus pilt võetakse, nii et tekib juba pildi pilt või peegli peegel, või midagi, mida meie teaduslikus keeles nimetame projektsiooniks, s. o. enesest välja ruumi või välismaailma paisatud kujutluseks.

Huvitav on, et katoliiklikus kirjanduses alateadvus ei leia täielikku tunnustust. Seal avaldas G. Weingärtner juba 1911. a. raamatu pealkirjaga „Das Unterbewusstsein", milles ta analüüsib terve hulga alateadvuse mõisteid ja tõlgitsusi selleks, et nende pärast „üleloomulikkus" mitte varju ei jääks ega asenduks teadvusetusega. Ta võtab kriitiliselt, kuigi ettevaatlikult läbi Janet', Ed. v. Hartmann'i, Dessoir'i, Myers'i, James'i, Starbuck'i, Freud'i ja mitme teise seletused ning jõuab üldiselt eitavale seisukohale, aga mitte päris kindlalt.

Kokkuvõtlikult on tema resultaat:

1. „Alateadvus" on mitmemõtteline sõna.

2. Ainult mõned tema tähendusist tähendavad tõelist fakti, teised on põhjendamatud hüpoteesid, fiktsioonid.

3. Ka vastuvõetavas mõttes oleks parem teda asendada üksikute psühhofüüsiliste tegurite kindlaksmääratud nimetustega.

4. Sellest järgneb selle mõiste ebasoodus rakendus usundipsühholoogiale.

Weingärtneri huvi on apologeetiline. Ta näeb siin hädaohtu usule ja möönab siiski veel psühhofüüsilisi eeldusi. Siis on ometi O. Pfister hoopis julgem, nähes psühhoanalüüsis uut teed vana evangeeliumi juurde.

Instinktiivselt on Weingärtner küll õnnelikult tabanud soovi asendada käesolevat mõistet mõne teisega. Kuid miks just psühhofüüsilisega?

Meie jagame teadvusetuse kahte ossa: 1) mis on teadlik olnud ja 2) mis veel pole teadlik olnud. Mis on teadlik olnud, jääb mälestusse nõnda, et teda kui tunnetust saab meenutada tema suhtepunktide abil või aga on teda raske meenutada sellepärast, et tema suhtepunktid pole saanud tunnetuse elementideks. See, mis pole teadlik ja millele vastab psühhoanalüütikute „eelteadvuslik", pole muud kui mõjulepääsematud ihad või tungid, seega teatavas mõttes võimed, mis ei tähenda veel muidugi oskust. Söögiisu näljase ihana ei ole mälestusse langenud parem söömaaeg, vaid päris uus, praegune organismi nõudmine. Kalamehe naine, kes kuldkala abil tõusis aste-astmelt, tahab viimaks jumalaks saada. Seda ta veel pole küll olnud, kuid oma tunnetuses (vt. „Hinge funktsioonide jaotus") ennast temaga samastanud (sest muidu pole tunnetus võimalik) ja ei küsi endalt, kas ta oskab seda olla, nagu näljane ei küsi, kas ta oskab süüa. On ju töid, mida ei õpita, mis aga tulevad siiski teostada. Ega ükski meister pole taevast kukkunud. Ka kunstniku võime ei tähenda veel, et Paganini on valmis. *Docendo discimus.*

Nõnda täidame Weingärtneri soovi ilma psühhofüüsikata ja jagame alateadvuse kahte ossa: mälestus ja ihad. Mõlemas osas ilmneb jõud seda suurema hooga, mida enam isik on ennast samastanud vastava kujutlusega. Kui lapsed muinasjutte lugedes asetuvad printside ja printsesside kohale, siis ärkab neis tung kord tõesti võimu otsa saada, ja see tung võib areneda isegi kalamehe naise ideaalini — saada jumalaks —

kõikvõimsaks. See ideaal saadab inimkonda juba ürgajast peale, kuni ta teostub kirikuis, kus Jumal on võetud täieliku eestkostmise alla. Kirik astub harilikult Jumala asemele, sest et Jumal on nähtamatu, seega üleloomulik. Seepärast peab ka Weingärtner kinni niihästi üleloomulikkusest kui ka psühhofüüsilisest parallelismist, otsides ainult vormi, mis hoiaks psühholoogiat ja alateadvust „mõnes tähenduses" katoliikluse seisukohal, kus ilmlik kõikvõimsus on kõige täiuslikumalt organiseeritud moraalse — autoriteedi alusel.

§ 7. Eksperimentaalne usundipsühholoogia.

Esimese psühholoogilise laboratooriumi asutas W. W u n d t Leipzigis 1875. a. Selle eeskujul tekkis neid terve rida suuremais linnades. Uuemal ajal on peaaegu iga ülikooli juures oma psühholoogiline laboratoorium, ka meil Tartus filosoofiateaduskonna juures.

Wundti õpilane O s w a l d K ü l p e hakkas selle sajandi algul laboratoorset katsetamist rakendama kõrgema vaimuelu, eriti mõtlemise tegevusele. Tema kool sai teaduslikus mõtetevahetuses Würzburgi kooli nimetuse. Üldise tähelepanu tõmbas Külpe endale oma kongressikõnega, mis ilmus a. 1912.

Peale mitmesuguseid otsinguid ja ebamugavusi usuteadusliku selgusetuse pärast usundi mõiste ja usulise elu suhtes pöördus ka endine Tartu süstemaatilise usuteaduse professor Karl Girgensohn Külpe poole ja töötas lühikest aega tema ja ta assistentide juhatusel eksperimentaalpsühholoogia alal, kavatsusega rakendada seda meetodit usundielu uurimisele.

Mida lihtsa mõtlemise teel ei saavutatud, pidi saavutatama hingeteadusliku katsetamise teel, sest oli tarvis tabada midagi sügavamat otseteed e m p i i r i l i s e l t, mitte ratsionaalselt ega spekulatiivselt.

Ajaloolised suurused, kirikuisad, nagu Augustinus, reformaatorid ja suured müstikud ei andnud vastust hulgale küsimusile, mida pidi oluliseks pidama. Pealegi oli juba teada, et õrnemad hingeliste elamuste varjundid haihtuvad väga ruttu. Nende kirjeldamine pole enam võimalik, kui on möödunud üle viie sekundi.

Empiirilisuse tähtsus oli juba ameeriklaste James'i ja Starbuck'i kui ka usundilise elamuse iseloomu tõttu omandanud suure tähenduse. Kõige enam oli Girgensohni seganud teoloogiline ja filosoofiline selgusepuudus. Opereerimine alateadvusest üleskerkivate kujutlustega psühhoanalüütilises koolis ja ebanäilised, kuid siiski olemasolevad, teadvusetud kujutlused olid ka tema tähelepanu äratanud.

Aja jooksul kujunes ka Girgensohni katsetamismeetod. Katsetaja leidis kuni 14 isikut, kes olid valmis tema eeskirjade järgi oma elamusi tähele panema ja kirjaliku protokolli jaoks avaldama. Elamuste esilekutsumiseks oli katsetaja valinud 26 usulise sisuga laulu, osalt kirikulaulude seast, osalt mujalt lüürilistest kogudest. Valiku järgi sai katseisik ühe või teise lugemiseks, ülesandega lugemise juures oma muljeid, kujutlusi, tundeid hoolega tähele panna ja kohe seejärel neid protokollimise otstarbel täpsalt kirjeldada.

Töövili oli avaldatud suures raamatus „Usundilise elamuse hingeline ehitus" („Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens", 1921). Suurem osa töö kokkuvõtust on tehtud Saksamaal, kuna katsetamine ise sündis Tartus.

Suure osa katsete tulemuste tõlgitsemisest pühendab Girgensohn tundeelu analüüsile. Meie seisukoht ses asjas leidub süstemaatilises osas, peatükis „Tundmus".

Siin küsime kõigepealt, kust see tuleb, et leiutatakse üks uus senitundmatu tsentraalne põhielamus, millele pannakse nimeks „minafunktsioon", mis „ühte sulab" mõttega? Elamus olevat nende kahe suuruse süntees. Uuem psühholoogia olevat kindlaks teinud, et minafunktsioon[1] ei koosnevat sugugi ainult sisudest (aistingud, teadmiseandmed, kujutlussisud), vaid ka erilistest aktidest, funktsioonidest, tegevustest (tahtmus, mõtlemine, kujutlemine). Need aktid domineerivat koguni.

Tõepoolest on uuem psühholoogia asja hoopis keerulisemaks teinud, kui lugu tõeliselt on.

Kui minafunktsioonil on veel omad funktsioonid, siis on meil tegemist mitmekordsete funktsioonidega, funktsiooni funktsioonidega, nii et kujutlemise ja tahtmise ja mõtlemise juures

[1] W. Gruehn, Religionspsychologie, Breslau, Jedermanns Bücherei, 1926, lk. 43.

mitte mina ei kujutle, ei taha ega mõtle, vaid minu minafunktsioon on see, mis kujutleb, tahab, mõtleb. See olevat uuema kõrgema hingeelu uurimisega selgeks tehtud (?). Kas poleks siiski lihtsam ütelda: mina mõtlen, mina tahan, mina kujutlen? Muidu hakkab viimaks minu mõte ilma minuta mõtlema, minu tahe ilma minuta tahtma, ilma minust vähematki hoolimata?

Kui seesugused „selged" asjad, nagu „minafunktsiooni" funktsioonid ja aktid peavad olema teaduslikud, sest et nad on saadud „empiirilise" katsetamise teel, siis tuleb seda teadust küll veel mitu korda üle katsetada, enne kui temast asja saab.

„Minafunktsioon" on äärmiselt õnnetu nimetus. Kõige paremal korral võiks sellega tähistada endale suhetamist. Kuid seda oleks siis ju hoopis selgem nimetadagi endale suhetamiseks *(Ichbeziehung)*. Mis erilist oleks siis sellega leitud? Kõik, millele inimene kas või hetkekski mõtleb, on juba temaga suhetatud, olgu mis mõttes tahes. Ateisti jumalasalgamine on väga energiline suhtumine Jumalasse, kuigi eitavalt, seega siiski kujutlust sellisena nii tugevasti tunnustavalt, et ateistil tuleb erilise hooga võidelda omaenda soovimatu kujutluse vastu. Kuid see pole sellepärast „minafunktsiooni" funktsioon, mitte ateisti mõtlemisest lahutatud mõtlemise mõtlemine ega tahtmise tahtmine võitu saada, vaid ikkagi ateisti enda kujutlus, mis temale rahu ei anna, ja tema enda tahtmine sellest kujutlusest lahti saada.

Mis puutub „sisudesse", siis mõtlemise sisu on mõte, ükspuha missugune, tahte sisu on tahtmise kvaliteet, aistingu sisu nägemisel on kujud ja värvid, kuulmisel — hääled, haistmisel — lõhnad jne.

Suhtumise otsustus ei toimu aga mõtlemise teel, vaid tunde-tahte mõnu-noru kvaliteedis ilma sõnadeta, sümpaatiana või antipaatiana ilma mingi põhjenduseta või seletuseta. Tundeelu ongi seisukohavõtja suhetatavate objektide kohta otsekohe, kui kujutlus ilmub tunnetusfunktsioonis.

See seisukohavõtt, pooldamine või eitamine on täitsa subjektiivne, omavoliline, isegi mõtlemise ja teaduse asjus. Mina pooldan teadust, mis mind huvitab, ei poolda iga kunstiharu, olen väga mitmesuguste nähtuste suhtes ükskõikne ja märkan ka teaduses ja kirjanduses, et hindamine on väga kirju, teradest minnakse mööda, kõlkaid hinnatakse ülearu. Kui see nõudlik

tundeotsus nii kergesti lepiks kõigega, s. o. tunneks mõnu oma eksimustest ja vigadest, aga mitte tõest ega õigusest, siis puuduks üldse impulss edasipüüdmiseks. Kui nüüd paigutada tundeellu usk tervelt tagasi, siis poleks dogmaatikat, s. o. usuliste objektide kujutlust üldse olemaski ega saakski neisse suhtuda.

Õnneks on Girgensohnil ses suhtes õigus. Tema võitleb intellektuaalse olluse õiguse eest usundis ja ei karda intellektualisti ega ratsionalisti nime ses asjas kanda. Seda vähem oleks ta pidanud isikut tema enda funktsioonidega ära vahetama ja viimaseid kahekordistama.

Isikut ennast või tõelist „mina" Girgensohn ei leia ega taba kohe ega pea temast kinni, kui ta tema leiab. Tema eeldused on ühelt poolt sensuaalsed, teiselt poolt idealistlikud, nagu on harilik nähtus niihästi filosoofias kui ka teoloogias. Need mõjud ulatuvad kaugesse minevikku. Pole siis kellegi üllatus, kui vahel sekka lastakse, olgugi teiste suu või sule kaudu, kuid siiski ilma kriitikata, inimest koosneda omaenese tundmustest ja aktidest, funktsioonide kvaliteedi puhtusest kinni ei peeta, teadvus tunnetusega ja „tundmusega" ära vahetatakse, tegevust (liikumist) mitte hinge funktsioonina ei võeta, vaid lastakse teda ilma suhetamata teiste funktsioonidega otsekui õhus lahtiselt rippuda, ehk küll üsna tõe lähedale tulevaid, kuid kahjuks ikka juhuslikke, süstematiseerimata märkusi küllaldaselt esineb.

Selle tagajärg, et hingeelu elemendid mitmes suhtes pole selgesti üksteisest eristatud, on üpris suur ebatäpsuste hulk väga tuntud sõnade ja terminite tarvitamisel.

Iseäralik on siiski, et just usundi käsitlemine toob Girgensohni sageli, nagu teisigi uurijaid, üsna lähedale tõelisele olukorrale. Sageli leiame väljendeid, mis ei paista olevat kooskõlas sama autori teiste väljendistega. Kuid õnnelikumad ja tabavamad leiutised on nagu juhuslikud ega pole võetud süsteemi. Et aga usk on paratamatult isiklik, siis on loomulik, et siin on „minast" ja minateadvusest raske mööda pääseda. Kahjuks aga astub jalamaid enamasti „minafunktsioon" tema asemele.

Võõrastav on „endatajumise" mõiste endavaatlusel. Kuid selle kohta ei leidu meie autoril lähemat seletust, tuuakse vaid katseisikute protokollide väljavõtteid, et näidata selle mõiste

segamist või õieti väljendamist „tundmuse“ nime all. Siin on juba midagi, mis, nagu endavaatluse juures üldse, eeldab mingit isiku poolitamist või lõhestamist, millest uuemal ajal on nii sageli kõnet. Kui isik vaatleb end hingeliselt, siis on ta iseenda vaatluse objekt. James ütleb säärasel puhul: „Mina“ vaatleb „mind“. Meie küsime: kas selline vaatlemine on tõeliselt tajumine? Tavaliselt käib tajumine meeltetegevuse kohta. Tajutakse aistingute abil. Kuid tajuja ise pole aisting, vaid on inimene. Kas on võimalik tajuda iseennast? Silmaga küll peeglis, kuid vastupidi. Oma häält inimene kuuleb teisiti kui teised ega tunne teda heliplaadil nii kergesti. Kuidas on lugu sisemise vaatlusega? Kui tundmust pidada sisemiseks meeleks, nagu vastab meie seisukohale, sest et meie mõnul-norul pole erilist välist organit nagu meeltel, siis võime analoogiliselt välistele meeltele küll kõnelda ka sisemise meele tajumisest. Kuid meie ei taju sellega mitte oma isikut tervikuna, vaid ainult võtame seisukohta objektidele-kujutlustele, mis meid afitseerivad, pooldades või eitades, kuid mitte sõnadega, vaid tundevärvinguga.

Pooldamise ja eitamise ehk tagasilükkamise tunnetest *(Zustimmung und Ablehnung)* kõneleb ka Girgensohn oma katseisikute avalduste põhjal. Ta küsib: mis on siis see tundmus olemuselt? Ja vastab: paljas mõnu-norutunne vaevalt, sest sellega on teostatud intellektuaalne saavutis (minu sõrendus). Lihtne loogiline otsustus ta ei saa hästi olla. Paljas kujutluse reaktsioon mehaanilis-assotsiatiivsel alusel ka mitte. Järelikult võib see olla ainult kompleksiline, mitmest funktsioonist ülesehitatud olukord või saavutis (?). Peaasjana esineb autorile tuletamatu ja seletamatu spetsiifiline lihtis „mina“ seading *(Setzung)*, mida võib jälgida kõigis minateadvuse funktsioonides ehk aktides (minu sõrendus). Kõigis nõustumise ja tagasilükkamise tunnetes on tuumpunktiks ja domineerivaks elemendiks minafunktsioonid, millistes mina suhtub pakutusse ja isiklikult ses suhtes seisukohta võtab.

Seda tahab Girgensohn lähemalt tõestada. Mispärast? Seepärast et „objektiivne“ teadus ei usu isiku olemasolu, kui see pole matemaatiliselt tõestatud. Meile pole seda tõestust sugugi

tarvis, sest meile on isik, nagu allpool pikemalt näidatud, lähtekohaks. Tegelikult ta on ka hingeteadlastele ja kõigile teistele lähtekohaks. Kuid mingi üldkehtiva objektiivsuse pärast peavad paljud tarvilikuks seda tõestada. Nagu oleks tarvis tõestada, et hobune on ikka tõepoolest hobune ja mitte lammas. Nii suur on teaduslik uskumatus inimliku isiku olemasolu asjus.

Meie lepime siin ainult mõne parandusega.

Ei ole tegemist „mina" seadinguga, mida sooritab minateadvus, vaid see minateadvus ise ongi tuletatamatu, seletatamatu, vahenditu „mina" eneseteadvus, mida ei ole tarvis sugugi oletada, seada, postuleerida ega järeldada, sest et „mina" ise on enne kõike oletamist ja tuletamist ammugi olemas, isegi küsimata oma minateadvuse kõrgusest, sügavusest, tihedusest, intensiivsusest või kvaliteedist. „Mina" on see, kes kõigesse suhtub kas pooldades, eitades või ükskõikseks jäädes. Seisukohavõtmine ei avaldu kõigis funktsioones, vaid ainuüksi tunde-tahtefunktsioonis, ainult et enne, kui inimene ütleb: mina tahan — või: mina ei taha, on tundes otsus tehtud mõnu või noru kujul. Mis ei sobi, ei meeldi, ei leia vastuvõttu ega pooldamist, ei kutsu ka esile mõnutunnet, vaid norgu, olgu see siis pahameel, vaen, viha, põlgus, kadedus või missugune afekt tahes. Seisukohavõtt ei saagi teisiti olla kui isiklik. Mida on siin vaja tõestada? Tõestus oleks tarvilik vastupidises olukorras, kui lugu mitte nii ei oleks.

Et isiksus kui selline ei sobi idealistlikele ega materialistlikele eeldustele, kui subjektiivne olend, kes ähvardab isikulagedat objektiivsust oma „juhusliku" olemasoluga, siis satub objektiivse teaduse taotleja ikka kitsikusse, kui jõutakse kuidagi elava isikuni. Kõik kultuurivallad ja nende järel ka usk püüavad siis olla üleisikulised ega julge elavat inimest tunnustada, sest tema olemasolu olevat liiga raske tõestada. Et aga ka kõige objektiivsem teadus isikust mööda ei pääse, siis maskeeritakse tema ilusasti ära. Kõneldakse inimese asemel elust ja eluseadustest, õigusest, kõlblusest, hingeelust, hingeelu nähtustest, tervisest, tervishoiust, haigustest, vaesusest, usundist, ühiskonnast, eriti aga seisukohtadest, vaatepunktidest, ainult mitte elavast üksikinimesest, kelle päralt ja kelle jaoks see kõik on. Nii saab inimene ise oma vaimuelu ja kultuuri ohvriks.

„Minafunktsioon" kui termin on väga õnnetu ja segane mõiste. Nähtavasti peab ta olema jällegi kardetud „minale" näokatteks objektiivse teaduse ees. Kuid selle kartuse tagajärg on „mina" kahekordistamine tema projitseerimise teel valede mõistete abiga. Üks neist tulemustest ongi „mina" lõhestamine endavaatlusel, kuna tegelikult pole siin ega isegi patoloogilistel juhtudel mingit lõhestamist. Endavaatluse juures ei ole poolitamist ega korrutamist isiku arvel, vaid on tegemist väga väikeste ajavahemikkudega, ühenduses kujutluste liikumisega, kus praegune mina vaatleb oma kõige, kõige lähemat minevikku, mis veel hetke eest oli olevik. Ta vaatleb oma funktsioone, nende üksikuid akte suurema või vähema teadvusega, aga mitte kunagi iseennast oma tervikus. See vaatlus on loomulikult perspektiivne, aja, ruumi ja põhjuse tähe all. Seejuures tajutud toimingud kui juba möödunud on muidugi m u u t m a t u d, seega o b j e k t i i v s e d. Nende tõlgitsemise objektiivsus on aga teine asi. Kuid ka ekslik tõlgitsus kui sündinud fakt on jällegi reaalne ja objektiivne ja tagasivõetamatu ning muutmatu, olgugi tema sisu subjektiivsuse vili.

„Pakutava" all mõistab Girgensohn võõrast ollust, näiteks usulisi tõdesid, mida kasvatustöös ja kirikus pakutakse. Sel puhul kannab pooldamine „omastamise" nime *(Aneignung)*. Tõepoolest ei saa võõras õpetus ega võõras usk kunagi omaks. Küll on aga tunnetusfunktsioonis lugu reaalselt nii, et isik saab tunnetada ainult siis, kui ta seejuures asetub ise mõttes või kujutluses tunnetatava objekti asemele sel määral, et toimub täielik identsus ehk võrdsus. Sellega ei muutu isik mitte tegelikult millekski muuks, vaid süveneb, end unustades, nii oma vaatlusesse, nagu oleks ta ise vaadeldav ese.

Ses mõttes on niihästi saksakeelne „Gegenstand", venekeelne „predmet", ladinakeelne „objectum" kui „vastu-" või ette-seatud, vastuheidetud asjad, nimelt vaatleja ette või vastu, täielikud projektsioonid, s. o. kujutluse peegeldused välismaailma. Ja sellest projektsioonist on Saksamaal tehtud filosoofilised seisukohad, nagu „Gegenständlichkeit" (objektiivsus) „Zuständlichkeit'i" (subjektiivsuse) vastu ja pealegi „Gegenstandstheorie", mis osutuvad ilmselt projektiivseiks õpeteks.

Sel taustal võime aru saada, miks psühholoogiline endavaatluse meetod tekitab nii palju raskusi ja kahtlusi. Projekt-

sioonide kui enda „vastas" seisvate esemete vaatlemist peetakse lihtsamaks, kui ei mõtelda sellele, et tunnetamisprotsess ainult identifitseerimises seisabki. Mis on siis kergem, samastada end „välise" võõra esemega või iseendaga? Juba siin esineb enese kahekordistamine veel kangemal määral kui objektide juures, sest et viimaste vaatlemist usaldatakse enam kui enda vaatlust.

Tõepoolest ei seisne aga välisobjektide tunnetamine nende reaalseiks peetavate objektide samastamises endaga, vaid nende kujutluste samastamises. Need aga ei asu mitte väljas, vaid isikus ja mitte meeltes, vaid tunnetusfunktsioonis, nii et ka siin on asi lihtsam. Võõra õppe omastamine ei saa ka käia muud kui samastamise teed. Siis aga pole ta enam võõras, vaid oma. Võõra oma jääb temale alles ega tule kuidagi üle. Pakkumine ei ole seega mitte pakkumine, vaid õpetatavas või juhatatavas isikus sisuna või algmena olemasolevate võimete äratamine, uinuvate jõudude liikuma panemine esilekutsuvate kujutluste abil.

Nõnda ei ole siis nõustumine ega tagasilükkamine sugugi kompleksiline toiming ega intellektuaalne saavutis, vaid puhas tundmuse otsustus mõnu või noru kujul, sest et tundmusel pole mingit muud kvaliteeti. Tundmust aga ei tohi segada teadvusega ja teadvust tunnetusega. Minateadvus ei ole minatunnetus, vaid on enne seda. Nagu arst teise inimese organismi paremini „tunneb", õieti tunnetab, kui haige ise, kuigi ta tema valu ei saa tunda, nõnda tunneb õige kasvataja ja õige hingekarjane oma kaitsealuseid paremini kui need ise, kuigi temal ei ole nende minateadvust. Kuid tema juhatab neid nii, et nad oma minateadvuse andmetel saavutavad ka õige minatunnetuse.

Hea meelega konstateerime siiski vähemalt Girgensohni püüet, rõhutada isiku kui usundipsühholoogia uurimusaine tõelise omaniku ja kandja tähtsust, kuigi ta ikka jälle varjab teda „minafunktsiooni" ebamäärase nimetusega. Võime arvata, et selle all tuleb mõista lihtsalt olendit, kes suhtumise korrelaadina ei või puududa usundilises elus. Ühes temaga seisab ja langeb kõik, ka tõsisem usk. Suhe ei või olla ülem kui suhtuja. Kui see suhtuja end eksperimendi abil maksma paneb, oleme ses suhtes rahuldatud.

Sessamas peatükis (lk. 193) tuleb Girgensohn ka isikuteadvuse kahekordistamisele. Olevat nimelt võimalik, et ühel

ajal asuvat teadvuses kaks või enam minakeskust. Girgensohni seletusekatsed kipuvad sinnapoole, mida juba lühidalt käsitlesime samastamise asjas tunnetusfunktsioonis. Et Girgensohn võtab seda samastamist ainult poolikult ja pealegi ikka koos nõustumise küsimusega, s. t. paigutab tunde-tahtefunktsiooni ja siis veel teadvuse ja aja juurde võtab, teeb ta selle asja kunstlikult, kuigi tahtmatult raskemaks ja keerulisemaks.

Võõrale seisukohale asumine ei too juurde mingit uut minatsentrumit, vaid sünnib samastamise kujul ainult ühes, nimelt tunnetusfunktsioonis. Teadvuse osa pole midagi muud kui tõsta selgust suurema tiheduse või intensiivsusega. See on võimalik ainult huvitundmise, s. t. objekti pooldamise korral. Näiteks, leinajale kaasatundmine pole sugugi võimalik ilma enda asetamata tema kohale, ennast temaga samastamata. Ega sel puhul mingit uut võõrast minateadvust juurde tule. Iseasi on, kui inimene kõigub kahe teineteisega sobimatu võimaluse vahel, kas võtta vastu see pakkumine või teine, kui ainult üks neist on teostatav. Arusaadavam oleks siis juba klassikalik näide ap. Paulusest, kes „teeb kurja, mida ta ei taha, ja ei tee head, mida tema tahab". Kas need kaks tahtmist teineteise vastu on kaks minatsentrumit? Psühhoanalüütikud nimetavad seda „ambivalentsuseks", kahesuunaliseks hinnanguks. Paulus ise paneb selle liha ja vaimu vahelise vaenu arvele.

Girgensohni katse, lahendada küsimust ebanäilise funktsionaalse orienteerumisega võõra isiku järgi, pole läbi viidud. On selge, et see ei või anda uut teadvuse, vaid ainult uue kujutluse tsentrumit. Neid aga vahetame alatasa päris normaalselt. Kogu see küsimus on liialdus. Muidu võiksime ütelda, et hoopis teise minateadvusega tõuseme lõunalauast, kui sinna asusime, — Herakleitos'e jõkke astumise ja jõest väljumise eeskujul. Siin unustatakse isiku kontinuiteet ehk pidevus, mis ei olene funktsiooniaktide vahetusest ja mis, nagu hiljemini näeme, ka Girgensohnile ei jää teadmatuks.

Peaasjaks on meile eksperimentaalse psühholoogia tulemused usundi alal, kuigi oli tarvis vaadelda üldisi küsimusi, et mitte eralduda seosest normaalse teadusega.

Girgensohn liigitab vastavas osas kõigepealt religioosseid mõnu- ja norutundeid gruppidesse. Liigitus ei osutu süstemaa-

tiliseks, vaid juhuslikuks. Esimesse gruppi paigutatakse piinava kannatuse tunded, teise gruppi igatsus millegi puuduva järele, kolmandasse kartus, neljandasse enda hukkamõistmine ja süüteadvus, viiendasse, kõige tumedamasse viha Jumala ja jumaliku vastu. Mõnutunded jagunevad: 1) rõõmu- ja õnnetundeks, olemise ülendatuse teadvusega, 2) rahutundeks, 3) lootuseks ja meelekindluseks *(Zuversicht)* tuleviku suhtes, 4) andestamiseteadvuseks, puhta olendi ja õige toimimise teadvuseks, jumalalähedu se tundeks, 5) armastusafektiks.

Selles tundmuste skaalas on teadvus mitmel puhul tundmuste hulka võetud, millest nähtub, et nende vahel ei tehta olulist vahet. Igatsuse sekkavõtmine näitab, et tunne ja tahe kuuluvad oluliselt ühte funktsiooni, nagu meiegi väidame. Sest igatsus on iha ehk tung, mis on tahte madalaim aste. Ülevaate täielikkuse suhtes pole Girgensohn ise kindel, kuid arvab, et midagi olulist ei puudu. Liigituse alust igatahes pole antud. Järjekorra suhtes oleks loomulikum alata lihtsamate ja madalamate astmetega, nagu kartus ja lootus (3) ning põhjendada vähemalt astmete vahesid.

Järgmises peatükis püüab autor selgitada usundiliste mõnuja norutunnete tähendust kogu usundilise elamuse struktuurile. Siin kerkib küsimus, kas need tunded ei määra usundi olemust psühholoogiliselt, nagu on sageli väidetud. Peale Hume'i ja Feuerbach'i mainib autor uuematest sellelaadilistest tõlgitsejatest H. Maier'it. Viimane seletab nimelt: „Kognitiivsete loogiliste normide valguses pole usu tõeteadvus muud kui illusioon." Tema arust polevat arvata, et usundiline afekt ja temaga seotud praktiliste tarviduste kogum ära tõrjutaks valitsevast seisundist. Antinoomia usu ja teaduse vahel, usu afektiiv-emotsionaalse ja kognitiivse teguri vahel ei kaduvat ajaloost kunagi.

Maieri vastuolude iseloomustus pole täppis. Kord on kõne usu ja teaduse, siis aga usu enda sisemisest vastuolust. Siin on puudutatud äärmiselt tõsist ja valusat küsimust, mis ikka uuesti ja alati palju segadust sünnitab.

Kui kaugele siin on mindud, selle kohta toome lisaks huvitava näite Ernst Troeltsch'i mõttekäigust. Seletades

usundipsühholoogia vahekorda tunnetuskriitikaga, mille aluseks esimene peab olema, nõuab Troeltsch, et tunnetuskriitika peab ratsionaliseerima usundilise elu irratsionaalset, juhuslikku ollust, avastades konkreetsete usundiliste nähtuste kirjus mitmekesisuses aprioorse aruseaduse.[1]

Kuidas saab irratsionaalset ratsionaliseerida? — küsime meie. Ja milleks on seda tarvis? Mõni lehekülg varem (lk. 21) seesama Troeltsch näeb psühholoogia ülesannet faktide grupeerimises sarnasuse, koeksistentsi ja järjekorra järgi ning nende funktsioonisuhete kindlakstegemises. Kas sellest pole küllalt? Kas see ei olegi viimaks aprioorne „aru"-seadus? Uuemal ajal kõneldakse isegi bioloogias otstarbekast mõttekusest, ilma et nõutaks selle mõttekuse ratsionaalsust. Mis ratsionaalsust võime nõuda värvide ja helide kokkukõlalt, taime ja looma kasvult, tuultelt ja tormidelt? Kas need nähtused on sellepärast irratsionaalsed või seadusetud, et meie iga silmapilk nende praegusi vahekordi või funktsionaalseid suhteid ei näe? Või ei saa teadus enne rahu, kuni ta kõik maailma on selgeks mõistuseks muundanud? Kust on säärane tung pärit, kõike irratsionaalseks tembeldada, mis mitte kohe mõistus ei ole?

See on täitsa idealistliku maailmavaate needus, et ta seda tõesti püüab, olgugi see taltsutamatu tung ise sajaprotsendiliselt irratsionaalne. Hegeli filosoofia on ju hiilgavaim näide, kuidas terve maailma ajalugu pidi olema *logos*'e ehk aru protsess diferentseerumise või antiteesi ja indiferentseerumise või sünteesi kaudu. See on otse despootiline surve, mis ei tunnusta midagi peale mõiste. Sellega kutsutakse välja teine äärmus — irratsionaalse, absurdse usundi despotism, revolutsioon aru ja mõistuse vastu. Kummalgi pool ei suudeta taibata, milles asi seisneb.

Ilma neid eeldusi teadmata ei aita siis ka eksperiment midagi, sest et niihästi katsetaja kui ka katseisikud oma empirismiga pole veel nõiaringi purustanud. Lahendamatu mõistatus seisab sama ähvardava sfinksina nende ees kui enne. Ainult tundele jääb otsustada, kumba laagrisse keegi lööb lihtsalt oma maitse järgi. Ühel pool ratsionaliseeritakse kõikvõimsa intel-

[1] Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntniskritik, lk. 26.

lektualismiga, kelle ajur ise pole sugugi intellekt, vaid kõike haarata tahtev iha, päris puhas irratsionaalne tung. Teisel pool pingutavad „selge usu" esindajad oma mõistust, et mõistust mõistusega surnuks lüüa ja sel teel kaitseda usutunnet.

Milles seisneb viimaks lugu psühholoogiliselt? Selles, et inimesel on niihästi mõistus kui ka tundmus olemas, mis pole sugugi teineteise vastased, vaid on igaüks oma tarviliku ja loomuliku kvaliteediga ühe ja sama isiku teenistuses oma kohal, nagu kehalisedki elundid, silmad, kõrvad ja muud liikmed. Nagu on loomuvastane nende osi vahetada, nii on ka loomuvastane toimida mõtlemisega ja tundmusega, või veel koguni neid teineteisest tuletada. Mis mõte oleks tuletada nägemist kuulmisest või haistmist külmaaistingust? Või tekib „arusaamine" nägemise väärtusest ja tähendusest tõesti alles siis, kui on selgitatud eelajalooline silma tekkimise küsimus? Mis arusaamist toob siis tekkimise selgitamine, nagu W u n d t ja tema eeskujul mõned teised rõhutavad? Kas pole küllalt sellest, kui üksikute eraldatud nähtuste suhted on kindlaks tehtud? Et masinat ehitada ja juhtida, pole ju sugugi tarvis uurida raua tekkimise eelajalugu ega seda võrrelda vase ja õli tekkimise teooriatega, ammugi mitte vaske tuletada rauast või vastupidi.

K v a l i t e e d i v a h e d e kaotamise tendents on pärit tungist kõike seletada ü h e a i n s a p r i n t s i i b i a l g u s e g a j a l õ p u g a, teiste sõnadega, monistlikust tungist. On ka olemas vastav haiglane nähtus vaimuelus, mida nimetatakse monoideiseerimiseks.

Säärane ühtlustamistung on ülisuurt osa etendanud ajaloos ja teaduses ja püüab end ikka uuesti ühel või teisel kujul kehtima panna, kuid kutsub sellesamaga esile just uusi reaktsioone ja diferentseerumisi ehk erinevusi. Tasakaalu ja kokkukõla hoidmine, vähemalt teaduses, nõuab seda enam k v a l i t e e d i p u h t u s e silmaspidamist, et teaduslik selgus ei saaks kannatada. Sel puhul olgu jälle tähelepanu juhitud maailmavaateliste eelduste tähtsusele.

Praegu iseloomustatud eeldused ei sunni veel järeldama, et säärases õhkkonnas seepärast kõik järjekindlalt läbi viiakse. Just idealistliku monismi reaktsioonina tungis materialism ühes oma poolvendadega, positivismi ja pingutatud empirismiga, suure hooga esile. Teadusmeeste kalduvused muutusid väga

ebatasaseiks. Ei leidu enam palju kumbagi äärmust selgel kujul, küll aga kõiksuguste varjunditega kompromisse. See meid muidugi enam ei üllata. Seda tuleb lihtsalt konstateerida kui olemasolevat nähtust.

On arusaadav, et peale puhta idealismi kokkuvarisemist möödunud sajandi teise poole algul (1860) haaras empirism kui äärmine reaalsete faktide rõhutamine kõiki teadusi, kuni ta tungis ka süstemaatilisse usuteadusesse ja selle kaudu usundipsühholoogiasse. Siin on just Girgensohn eestvõitleja, sest ta kaotas igasuguse lootuse nõndanimetatud spekulatiivsesseratsionaalsesse psühholoogiasse. Vaimustatud James'i empirismist, ei väsi tema sama külge kui olulisemat rõhutamast. Otsekui uppuja hakkab tema empirismi õlekõrrest kinni, ilma aimamata, et sellega satub peenendatud materialismi sõiduvette. Tema otsimise puhtuses ja aususes pole meil vähematki kahtlust. Kirjeldame seda mitte ainult kui tema isiklikku, vaid kui tundelisima usuteadlase traagikat, mis oli selles isikus hästi esindatud just tema tõearmastuse ja tundlikkuse ja samuti ka taseme kõrguse tõttu. Ta ise tunnistab oma suures raamatus, et ta oli mõnda aega sensualismi paelus olnud. Ta oli, ilma ise märkamata, ka idealismi paelus kinni. Sellepärast oli temale tõeliseks üllatuseks, kui ta katseisikute kaudu sattus isiku ehk „mina" jälile. Seda üllatust võime tõeliselt usaldada, kuna ta just sellepärast saab aru ka Oesterreich'i leidurirõõmust „mina" suhtes. Aga kumbki neist ei suuda vabaneda traditsioonest, mis köidavad pseudo-objektiivsuse külge. Kumbki neist ei jõua välja ei tõelise isikuni ega tema teadvuse ja funktsioonide selgele jaotusele ega nende kvaliteedi puhtuseni. Vahest olid need asjad peale süvenemist vastavasse kirjandusse (millest siin hiljemini kõnet) liiga lihtsad. Girgensohn ei julge näiteks tundmuse suhtes isegi oma suurmeistri O. Külpe jälgedesse astuda, kelle seisukoht on hämmastavalt selge (: tundmus pole muud kui mõnu või norg), vaid jääb seisukohale, et „usundilised mõnu- ja norutunded pole kunagi kompaktsed, pidevad (konstantsed), ühemõtteliselt suunatud tunded, mis ainult intensiivsuselt paisuvad ja lõtvuvad, vaid nad osutuvad tuhandet laadi üksiksuhetest kokku kootuks (lk. 407). Tõsi küll, järeldus sellest on juhuslikult, kuid mitte sel põhjusel õige: mõnu-norg ei moodusta usundi olemust. Miks on see siis

nii iseäralik? Sellepärast, et Schleiermacheri ajast peale on tundeelu otsekui patenteeritud usundile. Seda suurem üllatus. Miks ei võinud päritud eeldus, isegi teadvusetult, kuid kindlalt katsetamistöis kaasa mõjuda? Meile saab mõistetavaks Girgensohni aukartus eksperimendi ees. See tõi tõepoolest igal sammul uudust, mida sel puhul polnud võimalik teisel teel saavutada.

Asudes vaidlusse küsimuse üle, kas mõnu-norutunded võivad olla usundi alguseks (mida meie küll ei poolda) või sihiks, ütleb Girgensohn möödaminnes ülihuvitava ja väga haruldase sõna, isegi sõrendusega:

„U s u n d p u h k a b (asub) i n i m e s e v i l j a k a t e l v a i m u j õ u d u d e l, ja m õ n u - n o r g o n p a l j a s j u h u s *(Anlass)* n e n d e j õ u d u d e t e o t s e m i s e k s. Jõudude olemus ise pole nendega seletatud, vaid nõuab erilist uurimist."

Nimelt nii, kuigi mitte päris täpsalt. Usk ei puhka mitte jõududel, vaid on ise jõud, võim (1. Joh. 5, 4 — „võit"), mitte paljas illusioon, mida sageli „praktilistel aladel" on enam, kui arvatakse. Selleks pakub ajalugu rikkalikult näiteid.

Mõnu-norg pole aga mitte algus, vaid algus on ikka kujutlus või eeldus, mida mõnu pooldab või norg laidab.

Et aga kõne on jõududest, võimudest, mida sel puhul on õigus samastada ka võimetega, siis võib küll tõsiselt kahetseda, et soovitav eriuurimus jäi ette võtmata. Samuti tuleb kahetseda, et selline oluline tõde, kuigi rõhutatud, on siiski juhuslikult, s. o. ilma süsteemita esitatud. See on seda silmatorkavam, et tavaliselt propageeritakse usu nimel tühjust ja jõuetust Jumala suuremaks auks kui viljakat jõudu inimeses. Niisugune juhuslik, katseisikute mõjustatud väljendus on enam kui huvitav. Tema näitab, et normaalne inimene, kes siiski usku elujõuks peab, mõtleb loomulikumalt ja selgemini kui mõne usuteadusliku voolu või koolkonna esindajad, kui viimased mõnda äärmusse satuvad.

M i n a f u n k t s i o o n i leidsime olevat õnnetu mõiste, mis ainult sellepärast mõju avaldab, et „mina" oli seni „objektiivse" usu varju jäänud. See mõiste on liiga lai ja liiga üldine. Liiga lai, sest sellega võib olla mõeldud kõik, millesse isik suhtub või mida ta endaga suhetab. Et ta aga tõeliselt ei saa midagi mõtelda, tunda ega teha, ilma et ta seda ise ei teeks, siis lõppude

lõpuks terve isiklik elu polegi muud kui — minafunktsioon. Selle alla mahub siis kõik, kui aga silmas peame, et isik ise kõiges oma tegevuses paratamatult moodustab kõige oma mõtlemise, tahtmise ja liikumise keskuse. Seega on see mõiste ka liiga üldine, nii üldine, et ta midagi ei erista, vaid väljendab eeskätt katsetaja üllatust, kes on sattunud korraga läbi ja läbi subjektiivse usuelu keerisesse, olles seni arvestanud ikka ainult üldist, isiksusetut usku.

Vastava peatüki algul (lk. 457) Girgensohn konstateerib, et minasuhtluste, millistele põrkame, esimene vorm olevat „minast" lahutatud (õigem: lahusoleva) objektiivse ehk võõra religioosse mõtte muutumine omaks. Alles sellega saavat usuline mõte religiooniks, kuna paljas ülemeelelisele mõtlemine võivat sündida täiesti (?) ilma sisemise osavõtuta, kuna religioon ise ei või kunagi olla muu kui oma mina tõsiseltvõetav isiklik asi *(Angelegenheit)*.

Kõige järgneva esimese astme ja tingimatu *(unerlässlich)* eelduse leiame meie uuena esineva mõtte kõrvutamises oma senise (vaimu-) varaga.

Teise staadiumina näeb Girgensohn soovi, võida esitada intellektuaalselt (?) tunnustatud *(gebilligt)* või hüpoteetiliselt kaasaelatud mõtet täie veendumusega kui oma (mõtet).

Kolmandas staadiumis väljendab isik tõeliselt neid mõtteid kui omi.

Neljandas staadiumis saab kaasaelamine *(Nachempfinden)* oma loominguks (peale sündinud väljendamist? Oli siis väljendamine teises staadiumis paljas katse? Ilma loominguta? Paljas järeletegemine? Või autosugestioon? E. T.).

Tervet neljaastmelist skaalat ühendab produktiivsuse ehk, täpsamalt, produktiivse seadingu *(Setzung)* ja kujundamise *(Gestaltung)* mõiste. Ei saa olla kunagi ega kuski usundilist elamust ilma produktiivse momendita, kuigi pole sugugi tarvilik, et see oleks alati kõrgem või äärmine. Ka pole ta absoluutselt uus looming, vaid kuhjunud olluste ümberseadmine või uuestiliigitamine.

Ei jätku siiski ainult mõttelisest seisukohavõtmisest, niipea kui usundiline objekt on mõeldud reaalsena. Usundilise

mõtte omapärasus seisneb selles, et ta on suunatud suuremaile ning kõrgemaile kui maistele seostele. Sellest tuletab „mina" oma kuuluvuse või liigitamise salapärasesse ülemaisesse süsteemi *(Zusammenhänge)*, mille valitsemine käib üle tema jõu. Seepärast ei jätkugi paljast mõttelisest suhtumisest, vaid käsikäes sellega peab toimuma „mina" seisukohavõtt usundilises mõttes tõelisena oletatud reaalsuste suhtes.

Mainitud seisukohavõtt võib liikuda kahel joonel: kas trotsivas vastuhakkamises „jumaliku" vastu või usalduses, mida nimetame usuks.

Usaldus on 1) enda avamine usalduse objektile, 2) enda usaldamine selle objekti kätte. See usaldus kattub suurelt osalt armastusega, mis eeldab vaimset osadust ja läbikäimist usu objektiga.

Suhtumine usundilisse reaalsusse kuulub Girgensohni järgi minafunktsiooni teise gruppi.

Kolmas grupp koosneb minafunktsioonest, millistes „mina" läbi elab ekstensiivse ja intensiivse kasvamise, mis areneb proportsionaalselt usundilise elamuse eduga. Minateadvuse tõus ja paisumine ei kulge otsejoonselt lõpmatusse, vaid kõige kõrgem ja õndsustavam minateadvuse olukord esineb tema täieliku kustumisena, s. t. „mina" täieliku kadumisena antud teadvuse hetkel.

Me võiksime pidada seda panteistlikuks, kui poleks juurde lisatud, et üks liik selliseist elamusist lõpeb unega, teadvusetusega või kunstunega. Ta võivat aga olla ka tähelepanu või huvi taibatavast olukorrast kõrvalekallutamise sümptoom.

Teine liik avaldub siis, kui inimene unustab oma elamuses aja, koha ja iseenda, andudes ülejäägita ja sulades ühte oma elamusega. Ta hajub Jumalasse, tundes ühtlasi end ainult Jumala looduna, aga nii, et vahe tema ja jumaliku „mina" vahel on kadunud. (Minu sõrendus. E. T.) Inimene ei tea enam, kas ta on ihus või on ihust ära.

Säärast olukorda nimetatakse harilikult müstiliseks. Ka Girgensohn mainib seda. Meie liigitame seda tundepanteismi, ilma müstitsimi nimetust tagasi lükkamata, kui tüüpi, mis ei kuulu kristlusesse, vaid viimase seisukohalt ei osutu nor-

maalseks, sest domineerib ainult üks funktsioon — tundmus ja neelab kõik teised funktsioonid ühes teadvusega. Seepärast on ka kristlik müstika ainult nime järgi kristlik, mitte tegelikult.

Selle väitega pole meie laskunud sugugi apologeetika pinnale, vaid kõneleme ainult hinge funktsioonide tasakaalu seisukohast, mis osutub normaalse kristluse kasuks, kuigi täielik põhjendus kuulub usundifilosoofiasse.

Meil tuleb seda siiski mainida, sest Girgensohn loeb kõiki kolme gruppi „minafunktsioone" usundile möödapääsetamatuiks (lk. 489). Isegi sel puhul tohiks kahelda, sest Girgensohn ise tunnistab (lk. 486), et selline endaunustus ka kõrgeimail teadvuse kraadel polevat regulaarne, seadusepärane nähtus. Siiski olevat ta põhiliselt *(im Grunde)* päris igapäevne ja igaühele tuntud fakt, et kangeima teadvuse pingutuse (kontsentratsiooni) juures aeg, koht ja iseennast unustatakse. Ka tema katsetes polevat see mitte väga sageli esinenud, sest sääraseid olukordi on raske kavakindlalt esile kutsuda.

Kui nimelt teadvuse ja kahe funktsiooni kaotamine peaks võõrale usundilisele mõttele sattumise ja reaalsusse suhtumise kõrval olema kolmas möödapääsematu minafunktsiooni usundiline tingimus, seega loomulik ja normaalne, peaks tekkima õigustatud kahtlus: ons siis normaalne usund ka „väljaspool" usundi piire normaalne? Või asume Girgensohni intellekti kaitsest hoolimata jälle intellektivastasele seisukohale? Kas Girgensohn ei liigu ometi siin nõiaringis, nagu juba leidsime sensualismi suhtes? Hariduslik pärand paistab ometi olevat tugevam kui kõige ausam tahtmine ja püüd, vabaneda kriitiliselt ja põhimõtteliselt eeldustest, mille ekslikkus on oluliselt tunnetatud. See on seesama traagika, millest oli eespool kõnet. Kas pole õigustatud meie kaastundlik küsimine: „Kui nüüd toore (elava) puuga nõnda sünnib, mis peab siis kuiva puuga sündima?"

Mitte kogemata pole meie pühendanud Girgensohnile nii palju piinlikku tähelepanu. Sest kõigepealt on siin tegemist meie kodumaa senise usuteadusliku traditsiooniga, mis on välismail ja isegi katoliiklaste seas leidnud pooldavat tähelepanu. Selle traditsiooni ja tema tulemuste, ka uuemate kriitiliste tulemuste küljes ripub vahest veel kaua suur osa meie juhtivaid ja juhitavaid usundilisi tegelasi. Siin on suurem teadlikkus paratamatu vajadus.

Teiseks pole need vaatekohad sugugi ükskõiksed avaliku elu terviku suhtes. Sest kirik ja usuühingud, ka lahkusud, määravad oma usulise suhtumisega ühiskondliku elu salajama struktuuri, kuigi mitte teadlikult. Seepärast on usulise elu olulise iseloomu kindlakstegemine niihästi põhimõttelisest kui tegelikust küljest äärmiselt suure ulatusega küsimus, millele vastuse leidmise edasilükkamine pole sugugi soodus normaalsele vaimsele majapidamisele ja selle praktilistele tulemustele. Jesuiidid ja muud nendelaadilised ringid mõistavad neid nähtusi paremini ja osavamalt hinnata ja rakendada. Meil puudub esialgselt võimalus väita, et meie usulise elu juhtimine sellisena oleks küllaldaselt teadlik oma sihtidest ja abinõudest. Sel põllul on tõeliselt veel hiiglatöö ees ja pole veel tõsiseid tunnuseid, et oleks suuremas ulatuses midagi põhjalikumalt kavatsetud.

Kõlab mingi üldkokkuvõtuna, kui Girgensohn (lk. 489) sõnab: „Andumus religioossele objektile pole võimalik ilma mõtteliste suundpunktideta ja ilma nende suundpunktide seadinguta isikulise veendena ühenduses mingi iseteadvuse astmega. Samuti ei ole olemas kunagi puhtintensiivseid minateadvuse olukordi, kus „mina" lahus igasuguseist suhteist teadvusele jõuab, sest selline olukord võrduks teadvusetusega ja ei võiks kanda ei usundilise ega mingi muu olukorra nimetust, sest et iga teadlik elamus, ammugi iga teadlik nimetamine ja kirjeldamine lõpeb, niipea kui pole enam üldse suhteid, millistele „mina" andub või milliste sekka ta asetub."

Siin on hästi tabatud: mõtte osa, mõtte teoloogiline tähendus, iseteadvuse ja suhtepunktide tähtsus, teadvuse intensiivsuse lahutamatus suhtepunktidest. Kahjuks ei ole selle sisuka lause autor ise küllaldaselt kõrgeks hinnanud selle väite süstemaatilist väärtust ega sellest suuremaid järeldusi teinud. Siin avaldatud seisukoht ei seisa enam hästi kokkukõlas natuke varemini avaldatud müstilise elamuse haarava kirjeldusega, mis nagu tahaks paista üldse kõrgeima elamuse astmena. Minateadvuse ja mina leidmine on siiski nii suurt mõju avaldanud autorisse, et ta enam sellest ei vabane. Teisest küljest pole aga endised eeldused lõplikult kadunud, vaid avaldavad vaikselt ka oma mõju edasi. Oleks ju ka liiga kare nõudmine, oodata täielikku järjekindlust isikult, kes kõigest tõe huvist ja vana positsiooni nõrkuse tun-

netusest hoolimata ei suuda ennast lahti kiskuda vanabalti kiriklikest ja rahvuslikest traditsioonest.

Kahjuks on ainult paar lehekülge ülalmainitud selgusega, otsekui väljaspool muud süsteemi, nõnda kirjutatud, et see osa on nagu peidetud ja allakriipsutamatult silma ei paista (lk. 489—491). Siin on kõne isiku liikumis- ja kohanemisvõimest, enese alatisest ümberkujundamisest ja kõige selle juures konstantseks jäävast „minast", mida Hume ja tema mõtteosalised näha ei võinud ega tahtnud, kuna Leibniz'i ja Kant'i (?) mõtteteadus näevad selles iga teadvuse sünteetilise töö sügavamat juurt ja suundpunkti. Isegi nii kaine ja tugevate empiiriliste huvidega mõtleja kui Lotze pidas sellest kinni. See on paratamatu iga hoolsa ning täpsa psühholoogilise töö juures. „Nii sündis ka meiega," ütleb Girgensohn. Üle iga üksiksisu ühendava sünteesi hõljub suundaandev sünteetiline jõud ise, mis pole ennast ühendava sünteetilise üksiksisu süntees, vaid mõjustab ja teostab sünteesi.

Hinnates oluliselt selliste väljendiste tõelist suunda lubame siin endile siiski seisukohaavalduse pärast paar parandust. Mitte et meid häiriks mõni ebatäpsus, mille seletus meil on juba olemas. Vaid et kasustada võimalust täpsuse täiendamiseks. Girgensohni esteetiline kalduvus, mis temal kahtlemata oli, annab tema keelele sageli luulelise maigu. Miks ta kõneleb „sünteetilise" „jõu" „hõljumisest" „üle" „sünteesi" enda ning selle sünteesi mõjustamisest ja teostamisest?

„Süntees" on siin eksitav mõiste. Isik ei teosta mingit sünteesi, vaid tema hinge struktuur, funktsioonid ja teadvus on üksteisega koordineeritud ilma sünteesita. Hegeli filosoofia on andnud sünteesi mõistele eritähenduse, mis ei sobi hinge funktsioonide suhetele ei isekeskis ega teadvusega.

Sest süntees tähendab seesugust üleminekut või muutust, kus antitees (vastuväide, vastuseading) ühineb uue vastuoluga uueks teesiks või seadinguks, nii et endine erinevus ja vastuolu, mis ometi tekkis algteesist või algseadingust erinemise teel, ühineb uuega täisühtlaseks. Seda sünteesi mõiste iseloomu ei või enam ignoreerida. See on pärit Herakleitose voolavuse mõistest, mille Platon nii üliosavasti eleaatide „ühe ja kõige" ehk „kõiküksuse" mõistega ühte sulatas, et sulatuskohad nii kergesti silma ei paista.

Hingeelus ei ole kvalitatiivset üleminekut ühest teise, ei meelte ega funktsioonide juures. Hingeelus ja terves maailmas on palju olulisem näha koordinaate, üksteise juurde kuuluvaid ühikuid oma eri kvaliteetidega. Terve maailm on täis koordinaate, sest ei ole midagi, mis ei võiks suhtuda üksteisesse, olgu kaudselt või otseselt. Iga üksik olend on samuti koordinaatide süsteem, kuid seepärast mitte neist liidetud, vaid need on tema omand ja tema omadused, mis kuuluvad temale ja ainult tema pärast ongi olemas. Isik ei ole siis mitte sünteetiline hõljuv jõud, vaid isiklik substants, millel on jõud ja võimed. Ta ei mõjusta mingit sünteesi, vaid toimib koordinaatide seaduse järgi, mis asub temas endas. See ei ole ometi inimese võimetus, et ta ei muuda nägemist kuulmiseks või tahtmist tunnetuseks või („oma") substantsi mitteolevaks. Mida ta mõjustab või teostab, ei ole seega mitte süntees, vaid omaenda võimete funktsioneerimine täitsa seadusepärase korra järgi, olgu see siis nähtud aprioorsena või empiirilisena-aposterioorsena.

Eksperimentaalse meetodi kahjuks tuleb siin konstateerida, et see suur leiutis, isiku paratamatuse ja olulikkuse leiutamine, nii väärtuslik kui ta ka on, ometi juba enne, ja nimelt spekulatiivse meetodiga leitud on, eriti Leibnizi, mitte elukutselise filosoofi, vaid suure asjaarmastaja poolt. Kantil seda järjekindlust ei ole, nii lähedale kui ta ka tuleb.

Samuti üllatavad on mõned Girgensohni laused, millistes ta (lk. 491) kõneleb terve konkreetse vaimuelu liikumisest subjekti ja objekti suhtumises, vähemalt kahe suhtepunkti ja ühe vaatepunkti, viimase eluühiku tarvidusest. Õnnetuseks nimetab ta subjekti-objekti vahekorda dualismiks, sõnaga, mida väga palju kurjasti pruugitakse, sest tema õige mõte tähendab suhtumatute printsiipide vastuolu, mis ju ka õieti on arusaamatus, kuid millise väljendamiseks siiski on tarvis erisõna.

Girgensohni õpilane ja järglane Werner Gruehn ei erine põhivaadetes oma õpetajast. Oma „religioonipsühholoogias" (1926) ta näeb (lk. 43 jj.) Girgensohni põhielamuse kirjelduse, mida juba tunneme, ilma kriitikata õige olevat. Gruehn ise on edasi läinud väärtuste elamuste uurimisele katselisel teel

ning avaldanud selle kohta suure raamatu „Das Werterlebnis" (1924, Leipzig), mida nimetab alatiitlis usundipsühholoogiliseks uurimuseks eksperimentaalsel alusel. Kahjuks peame ka tema kohta ütlema, et ta pole mõistete täpsuse suhtes väga hoolas, vaid loob igal sammul ohtrasti uusi mõisteid, mis selgust muidugi ei suurenda. See sünnib küll käsitletava aine äärmise peenuse nimel, mis nii palju senitundmatut pakub. Kuid see peenus ise on suuremalt osalt pärit põhimõistete ja põhianalüüsi halvakspanust. Ka siin annab end empirismi nimel tunda seesama tung, mis psühhoanalüüsi juures parallelismi nimel esineb, nimelt mingi voolava substantsi või olluse tagaajamine, nagu tahetaks elavhõbedast mõnda kindlat kuju tabada, mida temal ometi ei ole. Ja seda nimelt sellepärast, et see mittesallitud „ratsionaalne" mõtlemis- ja vaatlusviis selle õige ja ehtsa substantsiga ja tema tõelise olemusega metoodiliselt kaduma on lastud minna. Gruehn armastab dünaamikat enam kui Girgensohn. Siis peaks tema ka leidma vastava iseloomustuse oma seisukohale, see on eeldustele. Kuid seda temal ju ei tohi olla. Ta on empiiriline ja loeb end seepärast metafüüsiliselt erapooletuks. See pole aga võimalik. Kuigi Gruehnil on õpilasi ja pooldajaid, võib vaevalt loota, et antud eeldustega siin kaugele jõuab. Eksperiment ise on siin tõeliselt ainult metafüüsika eitamise tulemus, mitte rohkem. Ta ei vasta olult, mõttelt ega meetodilt kaugeltki oma loodusteaduslikule eeskujule. Seepärast osutub üksikasjaline vaidlus ülearuseks.

§ 8. Usundiline psühhopatoloogia.

Juba primitiivsel usundi astmel olid nõiad ja preestrid ühtlasi arstid. Evangeeliumes on Jeesusel palju tegemist haiguste ravimisega, kurjade vaimude (isikustatud vaimuhaiguste) väljaajamisega, hingeelu tervendamisega. On ju ka rohkesti haiglast usku olemas. Ka ekstaasis ja müstikas esineb kohutavalt palju haiguse iseloomu. Kiriklik hingekarjase ja hingehooldaja amet on otsekui loodud võitluseks sääraste nähtuste vastu. Meie nägime juba James'i, Freud'i ja Pfister'i käsitluste najal, kui suurel määral esineb kõrvalekaldumisi normaalsest, tervest usuelust, otse hulgalisel viisil. Haigusse kaldumine võib esineda ka õpetustes, mispärast on ka liialdusteni mindud, nagu Freud, tun-

nustades usuelu läbi ja läbi neurootiliseks. On siiski tõesti suuri nähtusi, nagu vagatsemine liialdatud palvetamise ja põlvitamise maaniaga, variserlus, haiglane enesesüüdistamine ja palju muud, mis olenevad teatava mõtte pingutustest. Need ja muud haiglased nähtused, kus ebanormaalsus poeb usu hõlma alla ja diskrediteerib ning alavääristab demagoogiliselt usku, on tõesti väärt, et neid võetaks erilise pikema käsitluse alla. Sest vaimutervis on küsimus, mida eluvõitluses liiga vähe silmas peetakse.

Vaimuhaiguste seas tuntakse ammugi juba ka individuaalset usulist maaniat, mis ilmutab end väga silmatorkava erinevusega. Et aga ka normaalseks peetud või peetavad usundilised toimingud võivad olla põhjendatud haigusega või haiglaste kalduvustega, sellele on liiga vähe mõeldud, kuigi on ka juba tähele pandud, et nn. usuline tõus ennemini üldise langusega kaasas käib kui kultuurilise tõusuga. Sellest usu ja kultuuri olulist vastuolu välja lugeda näitab jällegi sihilikkust, mida ei saa normaalseks pidada.

Erilist huvi usundilise patoloogia vastu on seni näidanud prantsuse usundipsühholoogia. Ühena esimesist kirjutas Neuchâteli akadeemia professor M u r i s i e r usundilistest haigustest raamatu „Les maladies du sentiment religieux" (1901), milles ta käsitleb ekstaasi, müstikat ja fanatismi kui haigusi.

T h. R i b o t' raamat „Les maladies de la volonté" („Tahtmusehaigused") ilmus 1931. a. juba 36. trükis. Seesama autor on kirjutanud ka „Mälestusehaigused", „Isiksusehaigused", „Essee kirgedest" ja teisi huvitavaid raamatuid, millede lugemist ei tarvitse eksitada autori isiklik positivistlik seisukoht. Prantsuse kirjandus on väga rikas selle materjali poolest.

Lühikese, ülevaatliku sissejuhatuse saksa keeles avaldas K u r t S c h n e i d e r („Zur Einführung in die Religionspsychopathologie", 1928, Tübingen, Mohr). Ta annab surutud kokkuvõtu sünnipärastest vaimunõrkustest, psühhopaatilisist isiksusist, ebanormaalseist hingelisist reaktsioonest, hingelistest riketest, seoses kaudsete ja otseste peaajuhaigustega, langetõbiste hingelistest riketest, tsüklotüümiaist ja *schizophrenia*'ist.

Haigestumisi ei tule vaadelda mitte ainult individuaalselt, vaid ka ühiskondlikult. Kui avalik vaimuelu satub suures ulatuses kõikumise ja vapustuste alla, siis ei kindlusta see sugugi

paremat olukorda kui see tarretunud olund, milles inimkond elas enne maailmasõda.

Paistab, et iga uus liikumine otsekui joobumus paljude juures vallandab enesekontrolli ning vabaduse asemele toob ainult uusi sümptoome esile, millega asenduvad vanad. Kuid ilma liikumisteta seisame paigal ja kivineme vaimselt. Siis elame pisikestest muutustest.

Ihuliste epideemiate kõrval on ka vaimseid epideemiaid, nagu neid massipsühholoogia huvitavalt valgustab.

Süvenedes usundipsühholoogilisse patoloogiasse avaneb meil võimalus oma usundilist elu ja olukorda hinnata vaimu ja usulise elu tervendamise seisukohalt. Soovitav on, et ka see ala meil pea leiaks väärika, selge ja asjatundliku üksikasjalisema käsitluse.

§ 9. Tundmuseteooriad.

Tundmust peetakse eriliselt usuelu eelistatud valdkonnaks. Ka nähakse otse loomusunniliselt tundmuses või tundeelus eeskätt seda osa, mida olemuslikult mõistetakse „hingeelu" all. Kõneldakse ju psühholoogilistest põhjustest, nähtustest, olukordadest meeleldi siis, kui tegemist on mingi ebamäärasusega, selgusetusega, arusaadamatusega, mida samuti meeleldi samastatakse „müstilisusega", „teadvusetuga", millest ei suudeta enesele „aru anda". Nõnda kattuvad harilikus kõnes ja kirjas kõik need korraldamata, ebamäärased nähtused, nii et väga sagedasti müstika, tundeelu, loomusund, „hingeliigutused", ekstaas, haaravus, alateadvus segi ja ühte paisatakse.

Lugu pole nende suhtes palju parem teaduslikus käsitluses. Juba suur ja kuulus teoloog Schleiermacher, keda uuemal ajal jälle palju esile tuuakse, pani usuteaduse selles suunas liikuma, kui ta usundi paigutas t u n d e e l l u, samastades viimast „v a h e n d i t u e n e s e t e a d v u s e g a". Tema enda kalduvus müstilisse panteismi, mida ta varjamatult avaldas Spinoza hinnangus, ei jäta vähematki kahtlust ses asjas. Vastukaaluna kainele ühekülgsele mõistuse ülistamisele — ratsionalismile osutus Schleiermacheri aktsioon usuliseks suursündmuseks, kuid polnud oluliselt siiski vähem ühekülgne, olgugi et ta seni halvaks peetud tundeelu uuesti jälle au sisse tõstis. Häda seisneb selles,

et nii loomuvastane, liialdatud, pingutatud vastuolu mõistuse ja tundeelu vahel sellega uuesti näilise õigustuse sai.

Tagajärg on, et nagu igapäevses kõnes, nii ka teaduslikus keeles kõik ebamäärane, segane ollus koguneb tundmuse nime ja mõiste alla sel määral, et tundmuse mõiste nagu ei olekski mõiste, sest et tal pole mingit selgust. Just seda „teaduslikku" selgusepuudust tahamegi kõigepealt demonstreerida.

Väga kujukalt kirjeldab ameerika hingeteadlane E. B. Titchener mainitud keelesegadust oma õpperaamatus: „Mingi ese tundub olevat kare või sile, kõva või pehme, kinnine või lõtv, soe või külm, painduv või paindumatu, paks või õhuke, kleepuv või õline. Meie tunneme endid näljasena või janusena, värskena või väsinuna, jõulisena või roidununa, tugevana või nõrgana, hästi või halvasti. Meie tunneme endid ka mugavana või ebamugavana, kodusena või võõrana, loomulikuna või sunnituna, õnnelikuna, rahutuna, tujuküllasena, pahurana, ärritatuna, ägedana, rahulikuna. Tunneme endid lootusrikkana, meeltheitvana, kurvastatuna, haavatuna, mahajäetuna, rahuldatuna, hämardatuna, kartlikuna, pahandatuna. Tunneme ükskõiksust (loidust), tunneme sümpaatiat; tunneme etteheite raskust, tõestuse tõelisust, iseloomu suursugusust, usu pühadust. „Tunne" ning „tundma" paistab tõepoolest psühholoogilise ümmardajana igaks tööks; ta teeb ja saavutab kõik, mida keeles iganes võib nõuda nimi- või pöördsõnalt."

Titcheneri loendis on märgata juba mingit poolvarjatud liigitust. Kõige esimene osa kuulub n.-ü. „kehaliste" tunnete liiki, mille õige nimi on aisting (*Empfindung, oštšuštšenije*). Üks osa kuulub teadvuse valdkonda, mille suhtes on veel palju selgust vaja, sest teadvus vahetatakse ühelt poolt, nagu siingi näha, tundmusega, teiselt poolt aga ka veel tunnetusest (mis õnnetuseks pärineb sestsamast sõnajuurest kui tundmus) puudulikult eristatakse või koguni selle algastmeks peetakse. Kolmas osa kuulub tõeliselt tundmuse liiki, sel määral, kui ta ilmutab mõnu või noru iseloomu. Seega on siin vähemalt kolm liiki nähtusi, mida kindlasti eristada tuleb, paigutatud ühe ainsa sõna või mõiste alla.

Enne kui anda ülevaade sellest, mida kõik on peetud tundeelu olemuseks, eelduseks ja aluseks, avaldame oma seisukoha, et lugejal oleks võrdluseks kindel lähtekoht. Tunde või tund-

muse olemust näeme meie ainuüksi tema mõnu või noru iseloomus. Mõnus või norus väljendub tunde seisukohaavaldus teda väljakutsuvaile kujutlusile, mõtteile või esemeile. Tundes esineb pooldav või eitav suhtumine tunnetusfunktsiooni objektisse, asjusse, mis mõttes liiguvad. Tundeelul ei ole sõnu ega mõisteid. Temal puudub iga teine avaldusvõimalus kui mõnu või norg, rõõm või kurbus, heaolu või meelehärm. Tunde kvaliteeti võime „mõista" ainult siis, kui võtame teda äärmises puhtuses, ilma segamata teda mingi muu ollusega. Objekte endid, milledesse suhtumine väljendub mõnus või norus, ei tohi funktsiooni kvalitatiivse puhtuse pärast arvata tundeelu hulka, vaid neile peab vaatama kui paratamatuile ja tarvilikele tundeelu väljakutsujaile. Sest mõttetegevus ei katke kunagi. Samuti ei ole ajavahet ka tundeelul. Igale kujutlusele vastab tundeelu otsekohe suurema või vähema elavusega, millest tunneme isikliku huvi suurust, ükspuha millises suunas. Tunde loidus või ükskõiksus tähendab huvipuudust või „leigust", mida aga Vana-Kreekas hinnati kui üleolekut või rahunemist (ἀπάθεια ja ἀταραξία), vabanemist ihadest, kirgedest, afektidest.

Mida ütleb teaduslik psühholoogia tundmuse iseloomustamiseks? Päris ühtlast ja üldist vastust sellele pole tänapäevani olemas. On vaid olnud ja olemas rida mitmesuguseid arvamusi.

Th. Elsenhaus („Lehrbuch der Psychologie") konstateerib tunde mõiste tarvitamist kolmes mõttes: 1) kompamise ehk aistingu mõttes, 2) tumeda poolteadliku kujutluse mõttes, 3) mõnu ja noru mõttes Lotze eeskujul. Viimase võimaluse jätab Elsenhaus omalt poolt lahtiseks, leides, et oluline olevat tunnete elamus teistest toiminguist erinevana. Tunded olevat subjekti olukorrad (*Zustände*) ja muud midagi, „subjektiveerivat" liiki „toimingud", võrreldes aistingutega ja kujutlustega, millistes meie midagi objektiveerivat, kujutledes mingit objekti. Nõnda moodustavat aistingud ja kujutlused üldse „objektiteadvuse", tunded aga „olukorrateadvuse". Lihtsamalt üteldes, esimene oleks asjalik-objektiivne või kalduks sinna, teine oleks subjektiivne, õieti viimaks väga lähedane „eneseteadvusele" või temaga sarnane, kuid kindlasti seda ütelda ka ei saa. Mis mõte sel teadvuse liigitusel oleks, või milliseid tulemusi tema annaks, jääb meile teadmatuks.

Tundmuste olemust on püütud seletada väga mitmel viisil. Neid on püütud tuletada lihaste pingutuse aistinguist, veresoonte laienemisest ja koondumisest, erilistest erguollustest ja ergukava toiminguist ning peaaju substantsi füsioloogilistest omadustest. Kehaosade olukord võib loomulikult mõjustada inimese meeleolu, nagu näiteks haige inimese juures oleks raske oodata rõõmsat tuju valu puhul. Kuid otseselt tuletada tundmust mingist erilisest orgaanilisest osast, seega lahutades teisi osi üldse tundeelu mõjustamisest, pole sugugi järjekindel. On ju küll olemas pikaldasi haigusi, mis ei tee valu, kuid see ei vähenda norutunnet, sest t u n d e l on ju tõeliselt, nagu ihulikuks peetaval valulgi, oma eriline ülesanne — h o i a t a d a i n i m e s t h ä d a o h u e e s t.

Seda tundeelu bioloogilist ülesannet on ka mitmed psühholoogid tunnetanud (N a c h l o w s k y, T e i c h m ü l l e r, Z i e g l e r, E i s l e r). Sellepärast avaldabki tunne oma seisukohta sama kiirelt kui kompass ja baromeeter. Sellepärast on see funktsioon nii tundlik isegi kujutluste suhtes, mis võivad eluhoidmise mõttes kardetavaks saada. Tundetegevus ei või seepärast piirduda ainult ühe või teise ihuliku elundiga või koega. Kuid ei või tundelt nõuda üldist kõikteadmist, nagu kompassilt ei nõuta rohkem kui ainult ilmakaare näitamist. Ei reageeri ju kõigi inimeste tunded ühel viisil, sest nende teadvus, kasvatus, eeldused, huvid pole ühesugused. Igaühe tunne reageerib vastavalt tema elutaibule. Kuid ta ei suuda hoiatada kõige eest, nagu nakkushaiguste, kursikõikumiste, looduse- ja ajalooliste katastroofide eest, milleks on tarvis hoopis suuremaid eeldusi.

Et tunne pole muud kui i s i k u r e a k t s i o o n m õ n u s või n o r u s, seda tunnistab terve rida psühholooge. Kuid mitmed neist ei pea sellest järjekindlalt kinni, vaid toovad tundeellu intellektuaalseid olluseid kui tundeosiseid, rikkudes sellega tunde kvaliteedi puhtust.

Säärane eksimine järjekindluse vastu on silmatorkav S. W i t a s e k'i juures. Ühe lehekülje ulatuses tunnistab ta, et tunne, „k u i g i t a o n l i i d e t u d ja s i s a l d a b e n d a s i n t e l l e k t u a a l s e t (ollust), oma iseloomult on siiski olemuslikult rõõmsa või valusa, sobiva või sobimatu, mõnu või noru momendi „määratud"". [See on juba tundmuse kahekordistamine.] Tunde all kitsamas, omases mõttes mõistvat meie nimelt seda

emotsionaalset momenti, toda võrdlemisi lihtsat põhikujundit, mis omapärasena teravalt erineb kujutlusist ja mõtteist ja oma mitmesugusel kujul moodustab nende kõrval psüühiliste põhikujundite koordineeritud klassi... Tundemoment on, samuti kui kujutlusakt kujutluses või veendumismoment otsustuses, lihtne, omapärane, psüühiline tõsiolu; ta pole edasijaotatav ega teistest psüühilistest tõsioludest tuletatav. Vastuolud neis väiteis on märgitud sõrendusega. Kui tunne on lihtne, jagatamatu, tuletatamatu, kuidas ta võib siis olla ühtlasi liidetud ja sisaldada teisi olluseid, millistest ta oluliselt erineb? Eksitav on ka tunde kujundina esitamine, sest tema ainsad vormid on mõnu ja norg.

August Messer kõneleb selget keelt mõnu-norutunde aistinguist eristamise kasuks, konstateerib ses mõttes üsna suurt üksmeelt psühholoogide seas ja soovitab piirduda terminoloogiaga, kus tunne tähendab ainult mõnu või norgu. Siis aga sealsamas leiab selle mõiste natuke liiga kitsa olevat ja soovitab ühineda rakendusega, mis „õigusega" juba olevatki tarvitusel, et ka neid elamusi tundeks nimetataks, mis on ühtlasi tihedalt kokku kasvanud objektiteadvuse elamustega, nagu: rõõm ja lein, kartus ja lootus, kaastundmus, kadedus, viha jne. „Nende kompleksiliste tundeelamustega võrreldes võiks mõnu ja norgu iseloomustada elementaartunnetena."

Mis vahe on siis nende kahte liiki tunnete vahel? Ühed on oma objektiga ühte kasvanud objektiteadvuse elamused, teised järelikult objektist lahus olevad „puhtad" tunded või objektiga lõdvalt seotud? Milles seisneb siis elementaartunde puhtus? Et tema ei anna objektiteadvust (*Gegenstandsbewusstsein*)? Kas temal vahest üldse puudub objekt? Kui nii, siis poleks ju ka tunnet olemaski. Või teeb objekti kaugus ja lähedus vahet tunde kvaliteedi vahel? Ei mingisugust. Ka ei ole objekti ja subjekti kokkukasvamisest tundefunktsioonis võimalik juttu teha. Puhast tunnet ilma suhtumiseta objekti, seega ilma objektita, ei saagi olla. Tunde puhtus ei seisne objektist lahutamises, vaid tunde kvaliteedi erinevuses teiste funktsioonide omast. Kuid on tõepoolest olemas tundeid, kus isik pole teadlik objektist.

Juba Leibniz tunnetas nad ja nimetas neid „les perceptions insensibles", see on „tundetuiks tajudeks". Neid on hiljemini

mõistetud kui „ebamääraseid kujutlusi" ja paigutatud nende ebamäärasuse pärast tundeellu, selle asemel et selguse nõrkust panna teadvuse tiheduse (intensiteedi ehk kvantiteedi, rohkuse) arvele. Jälle on kvaliteedi eristamine segi läinud ja nõnda pinda valmistatud funktsioonide segamisele, seda hõlpsamini, et ju ka tunnetuse ja teadvuse vahed polnud selgitatud.

Kujutluste tumedus või ebamäärasus ei tule ega saa tulla kunagi kujutlemise ega tunnetamise arvele, sest ega kolmnurk või kuupmeeter saa olla hele või tume, küll aga isiku teadvus. Et aga kujutlemine, mõtlemine, s. o. tunnetustegevus ei katke kunagi, isegi unes, samuti kui liikumine või tundeelu, sest nad on paratamatult teineteisega koordineeritud, ja et tundeelu ainult kujutlustele ja aistinguile reageerimises seisnebki ja teadvus sugugi alati ei või kõrgemal teadlikkuse astmel seista, juhtub väga sageli, et inimene ei suuda aru anda oma tunnete motiividest, s. o. kujutlustest. Kui keegi näiteks vihmase sügise hommikul tusaselt ärkab, ei tarvitse ta sugugi teadlik olla, missugused meteoroloogilised või klimaatilised olude muutused juba une keskel tema meeleolu alla surusid. Samuti ei tarvitse inimene sisikonna korratuse puhul sugugi täpsama põhjuse suhtes teadlik olla. Kas sellest järgneb norutunde suurem puhtus või lihtsus? Objekt on ju seekord „kaugemal", sest ta pole selge ega objektiteadvusega ühte kasvanud.

Tundefunktsiooni kvaliteet jääb ikka sekssamaks ega muutu objekti kauguse või läheduse pärast, ei ka teadvuse nõrkuse või tugevuse pärast, nagu punase värvi enda kvaliteet ei muutu, kui teda kaetakse sinise värviga, või nagu nägemise kvaliteet ei muutu, kui istutakse raadioaparaadi ees ja kuuldakse mõnda võõrkeelset ettekannet.

Tunded, mida A. Messer nimetab kompleksilisteks, ei erine neist, mida tema nimetab elementaarseiks, sugugi oma keerukuse või objektiga ühtekasvamise poolest, vaid ainult oma järsu, äkilise iseloomu poolest, nagu rõõm, viha, kartus, või oma pidevuse poolest, nagu lein, kadedus. Need nähtused tulevad aga teadvuse intensiteedi ehk kvantiteedi (tiheduse, rohkuse) arvele. Kui tahetakse rõhutada objekti tähtsust sel puhul, siis ses osas, mis puutub objekti kujutlusse ja temale lähenemisse, subjekt identifitseerub objektiga, mis loomulikult tõstab teadvuse suurust, kuid see osa kuulub tunnetusfunktsiooni, kus subjekt võr-

dub objektiga (S = O). Kui aga kiindumises mõteldakse objekti tahte funktsiooni, siis juhime tähelepanu sellele, et tunne ja tahe on ühesuguse kvaliteediga ja moodustavad sama funktsiooni. Keeleline vahetegemine tuleb ainult teadvuse arvele, kuna tahte juures paistab motiiv (= objekt = kujutlus) olevat selgem („teadlikum") kui ebamäärase, vähem teadliku tunde juures.

Tundeid, mida A. Messer soovitab nimetada kompleksilisteks, on juba ammu nende järsu esinemise pärast nimetatud afektideks, eeldades, et nendes tunnetes subjekt on tugevasti objekti mõjustatud, afitseeritud (sõnast *afficere* = *ad* + *facere*, „külge" tegema, kreeka πάθος = kannatus, selle järgi ka ladina *passio*, mida ka prantsuse keeles harilikus kõnes tarvitatakse mingist kirest või kirglikust huvist sõltumise, seega „kannatamise" mõttes). Tunde esinemise äkilisus või pidevus ei muuda ometi tunde kvaliteeti, nagu ligidalt või kaugelt nägemine ei muuda nägemise kui niisuguse omapärast kvaliteeti ega muuda oluliselt tema omapärasust, võrreldes kuulmisega või kompamisega, millistel on sootuks erinev kvaliteet, mis sellisena on omasuguse väärtusega.

Wilhelm Wundt tunnistab küll, et mõnu-noru iseloom on tundeelul põhjapanev, kuid ta leiab veel tundeid olevat, mis sesse šablooni ei mahtuvat, nimelt veel kaks tundepaari: erutus — rahunemine ja pinevus — lahendus. Ta nimetab neid kõiki kokku elementaarsete tundesuundade kolmedimensiooniliseks mitmekesisuseks ja paigutab nad subjektiivsuse kui ühise ülema kriteeriumi alla. „Tundena" formuleerib Wundt „kõike, mida ei suhetata objekti omadustele, vaid läbielava subjekti enda hoiakule".

Kõiki teadvuse sisusid liigitab Wundt kahte suurde gruppi: kujutlus ja hingeliigutus (*Gemütsbewegung*). Esimene liik suhtuvat välismaailma esemeisse, teine puhtsubjektiivseisse olukorrisse, olles tegelikult seoses teineteisega ning ainult teoreetiliselt eristatavad. Tunded osutuvat hingeelu tsentraalseiks tegureiks, määrates kõiki teadvuse avaldusi ja olles alati tegevad igaühes neist. Wundt vaatleb tundeelu seoses tähelepanu ja apertseptsiooniga (s. o. tema arust „selgumisega") ning konstateerib, et tunne olevat niihästi teadvuse kui ka

apertseptsiooni reaktsioon üksikule teadvuselamusele.

Tundeelu aluseks olevat rütmielamused, mis moodustavat ajateadvuse. Tunnetest tekkivat ka afektid ja „tahtetoimingud" (*Willenshandlungen*), millised olevat oluliselt afektid. Tahe ja tunne astuvad Wundti psühholoogias teineteisele nii lähedale, et ei puudu palju täielikust samasusest. Tahtetoimingud erinevat muist hingelistest toimingutest ainult neis esinevate tunnete isesuguse sünteesi suhtes isekeskis ja ühenduses teiste komponentidega. Tahe olevat teadvuse ürgenergia, kuid mitte spetsiifiline, sest ta koosnevat samust tunde- ja kujutluselementidest kui teisedki teadvuse sisud. Siiski olevat see energia ürgne, sest teda ei saavat tuletada teistest teadvuse toiminguist. Mina ehk minateadvus olevat oluliselt tunnete kompleks (koostis), mingi terviku „tunne", mille juhtivad elemendid olevat apertseptsiooni tunded, muutlikud, teisejärgulised elemendid aga muud oma isikuga seotud tunded ja aistingud.

Ei saa kahjuks ütelda, et Wundti hingeteadus väga selge oleks, kuigi ta tugineb katseile ja usub nende kaudu enam nägevat, kui muidu võimalik olevat. Kui asutakse katsetamisele ilma selgete eeldusteta, siis on vaevalt loota, et katsed kaotavad selgusepuuduse või muudavad eeldusi. Sest tõlgitsemine oleneb ikkagi eeldustest, mis olid juba olemas enne katsetamist.

Mis mõte on konstrueerida kolmemõõtelist tundesuundade mitmekesisust ja eristada kahte uut tundepaari, kui nende seas rahunemine ja lahendus ometi ei erine mõnutundest? Ja kui üks pool paarist ei erine tuntud kvaliteedist, kuidas siis teine pool kui puhas vastand võib erineda? Või ta ei ole puhas vastand, siis on lugu veel pahem. Erutus ja pinevus ei ole teineteisest kuigi kaugel. Kui nad siiski ei väljenda puhtal kujul norutunnet, siis nad pole ka korralikud rahunemise ja lahenduse vastandid ega kumbki neist omaette ühelaadiline.

Erutus ja pinevus võivad olla päris normaalsed tarvilikud ja soovitavad olukorrad, nagu uudise- ja teadusehimu, kus norg, mis siiski olemas on, kuigi vähe silmapaistvalt, tähendab ainult seda, et otsitakse puuduvat lünka, mille leidmine toob rahuldava või rahustava mõnu. Mille poolest erinevad siis need uued tundepaarid meie tuntud mõnust-norust? Millega ilmutavad nad teisi,

uusi dimensioone või suundi? Pealegi on suunanäitajad objektid, kujutlused lihtsalt tahte sihid ja sugugi mitte ise tunded ega tahted.

Tunde piiritelus pole Wundtil samuti õnne. Tunne ei suhtu isiku hoiakusse, vaid ongi see hoiak ise; kui suhe on ta aga paratamatult isiku seisukohavõtt objekti suhtes, mis nimelt kui kujutlus vastava isiku suhtumise, s. o. mõnu- või norutunde oma ilmumisega otseteed esile kutsub. See mõnu või norg ei ütle muud kui „meeldib", „ei meeldi", „pooldan", „ei poolda", „nõustun", „ei nõustu". Aga ta ei ütle seda sõnadega, sest ta pole keel ega kõri, vaid isikliku tunde vorm. Nii ei saa tunnet kuidagi isoleerida objektist, kuid tunde vaatlusel tuleb teda kui erifunktsiooni kvaliteedilt ometi eristada niihästi kujutlemisest kui ka liikumisest.

Kui eitav suhtumine väljendub näiteks miimiliselt õlgade kehitusega, pearaputusega või näokrimpsutusega, siis on see küll tunde väljendus, kuid mitte enam tunde-, vaid liikumisfunktsioonis, mille kvaliteeti jällegi tuleb eristada, sest liikumine pole tundmine ega kujutlemine.

Subjektiivsus kui tundegruppide liigituse ülem kriteerium langeb tunde poolelt sellega ära. Et aga üldse subjektiivsust eelistatakse siduda tundeeluga, on küllaltki iseloomustav. Sellega nihkub subjekti tunnus oluliselt ainult ühte funktsiooniga, mida sel puhul nagu juhuslikult või mõtlematult vahetatakse teadvusega, eksimus, mida peaaegu normaalseks tõeks peetakse. Loogiliselt pole subjektiivsus eeskätt juhusliku maitse või harjumuse või tunde väljendus ega ammugi mingi ülem ega alam kriteerium, ka mitte liigituse alus, vaid subjekti vastuolu objektiga või sellega kõrvutamine. Subjektiivsus ei tähenda seega mingit tunnet, tujukust ega juhuslikkust, vaid võrdelist vahekorda objektiga või objektidega välismaailmas, ilma mingit tundereaktsiooni arvesse võtmata, lihtsalt isiku perspektiivset vaadet välismaailmale.

Subjekti-objekti vahekord esineb kõigis kolmes hingefunktsioonis: mõtlemises (= tunnetamises), tahtes (= tundes) ja liikumises (= toiminguis). Nende funktsioonide tihedus, tugevus või nõrkus väljendub teadvuses, niihästi iseteadvuses kui ka üksikute funktsiooniaktide teadvuses. Subjektiivsus esineb puhtal kujul individuaalse seisukoha või vaatekoha

perspektiivsuses, mille koordinaat on objektiivsus või ühendatud perspektiivide kogu, näiteks geomeetrilises plaanis, maakaardis, taevakaardis, kuigi needki on ainult sümboolsed. Seega pole siis ka tundeelu, hoolimata oma otsustusvõimest, mitte tsentraalne tegur, vaid viimane on isik ise kui substantsiaalne olend, „mina" oma vahenditu teadvusega. Keskusel pole vaja teist keskust.

Liigitades kõiki teadvuse sisusid kahte suurde gruppi Wundt tegelikult tunnustab ainult kahte hingefunktsiooni: kujutlemist ja tunnet. Neist mahutab esimene ainult osa tunnetusfunktsioonist, teine võtab osa kolmandast funktsioonist — liikumisest — enda sisse. See on harilik nähtus, mis meid ei üllata, sest me teame, et psühholoogid ei mõista liikumisega midagi peale hakata, ilma temata aga ka ei saa läbi. Selle-eest lahutatakse tahe tundest või tõstetakse tema tunde kõrgemaks astmeks, kuna tõeliselt ainuke keeleliselt esilekutsutud vahe ei seisne muus kui selles, et tahte objekt paistab selgemalt, mis oleneb lihtsalt teadvuse tihedusest ehk intensiivsusest. Tunne on küll reaktsioon, kuid teadvuse, aga mitte apertseptsiooni oma, sest apertseptsioon on mälestusse jäänud kujutluste kogu või mõne erilise kujutluste külje meeldetuletamine ehk reproduktsioon.

Tunde väljakutsumise suhtes pole endiste ja uute kujutluste vahel mingit olulist vahet, et peaks tarvis olema rõhutada apertseptsiooni. Kuid igatahes pole tunne mitte kunagi apertseptsiooni reaktsioon, vaid tunne ise reageerib mõnu või noruga apertseptsioonile või uuele kujutlusele. Ajateadvuse tekkimiseks pole tarvis mingit rütmitunnet, vaid sama sisu kordumist mitmel puhul, mis võimaldab vahetegemise nende vahel ainult ajas. Afektid ei teki tundest, vaid ongi ise tunded, ainult intensiivsemad või püsivamad teadvuse afitseerimise (haaramise) mõjul. „Tahtetoimingud" on väga eksitav sõna, sest ta seob mõttetult ja saamatult kaks funktsiooni ühte sellepärast, et ei mõisteta „toiminguid" paigutada liikumisfunktsiooni, eristades neid tahtest. Muidugi ei teki liikumine ilma tahtmata, kuid sellest ei järgne mingit kohustust tahet liita liikumisega nii, et viimase funktsioon sellega varju jääb. Väga eksitav on ka kõnelemine funktsioonide komponentidest, kui veel ei olda selgusele jõutud, et iga kvaliteet on lihtne ja koostata-

matu või liidetamatu. Kui hakatakse otsima kujutlusi tundeelus ja toiminguid tahteelus, siis ei või enam ükski eksperiment päästa segadusest, mis oli juba enne katsetamist olemas. Kõige õnnetum aga on isikut ennast, „mina" ja minateadvust seletada tundekompleksina.

„Mina" ei ole ise eneseteadvus, vaid „minal" on, temal on eneseteadvus. See teadvus ei ole tunne, ka mitte enesetunne, ammugi mitte tervikutunne ega apertseptsioonitunne, sest et seesugust tunnet üldse ei ole, vaid siin on paljad nimed pandud olematuile, ainult eeldatud „nähtusile" (mida polegi nähtud). Tunde (tahte) eelistamine võib viia teadlasi niikaugele sihist eemale, et nad viimaks teevad inimese omaenese tundeelu saaduseks, ning siis pannakse säärasele seisukohale ilus nimi — voluntarism või ka emotsionalism, selle järgi, kas rõhutatakse enam tahet või tunnet. Et mõlemad — tunne ja tahe — tõepoolest on üks ja seesama funktsioon, see paistab kaudselt ja tahtmatult ka siit välja.

Mis peaks küll lihtsam olema kui elementaarne loomulik nõue, nii endastmõistetav igale teadusele, et kõneldes mõtlemisest peame selleks ka tõesti mõtlemist, ja kõneldes tundest mõtleme ka tundele, aga mitte millelegi muule. Ometi loeme K. Girgensohni suures raamatus „Usulise elamuse hingelisest ehitusest" („Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens") lk. 136: „Jälgides hoolsamalt leitud jälge tullakse vähemalt Wundti vaatlusele (*Beobachtung*), et iga kujutlust võib asendada või esindada eelkäiv tunne."

Kuidas on see võimalik? Siis võiksid ka silmad kõrva asendada või käed võiksid jalgu asendada. Ap. Paulusel on elundite kvaliteedi eristamine hoopis selgem, kui ta iga elundi ja meele eritähtsust rõhutab ja muu seas küsib: „Kui kõik ihu silm oleks, kuhu jääks kuulmine?... Ja kui nad kõik üks liige oleksid, kuhu jääks ihu?" (I. Kor. 12, 17—19).

Funktsioonide kvaliteedi puhtus on ometi nii selge ja lihtne nõue, et peab imestuma, kuidas sellest nii kergesti mööda ja üle minnakse ning teadusliku ilmega seda suuremat segadust tekitada tohitakse, lihtsalt sellepärast, et ei leita vahet hingefunktsioonide vahel, mis on nii päratu lihtne ja selge. Selle tagajärg on hiiglasuur kirjandus, mille tekkimise suurem põhjus on funktsioonide kvaliteedi hooletusse jätmine.

Mainitud raamatus lk. 137 konstateerib K. Girgensohn, et „nn. tunnetes mõtlemistoimingute (*Denkvorgänge*) juures.... uus tegur, nimelt lihtsalt tundeiks nimetatud (!) (*einfach als Gefühle bezeichnete*) spetsiifilised mõtlemistoimingud (!) sisalduvat."... „See spetsiifiline mõtlemistegur tundeelus (!) esineb alguses teadvuse seisundi (*Bewusstseinslage*) nime all ja suhtub sedamaid nn. „formuleerimata" ehk „intuitiivsesse" mõtlemisse, ei leia aga esiotsa oma pöörettoova (*umstürzende Bedeutung*) tähenduse poolest traditsioonilisele tundepsühholoogiale veel mitte küllalt selget tunnustust ega hinnangut." Ikka jälle mõtlemise ja tunde kvaliteedi äravahetamine ja ühe paigutamine teisesse, pealegi veel eksperimentaalse põhjendusega!

H. Maier oma kuulsa raamatuga „Emotsionaalse mõtlemise psühholoogia" („Psychologie des emotionalen Denkens", 1908) kannatab sellesama puuduse all. Suur, 800-leheküljeline raamat on kirjutatud selleks, et tõestada kahe suure mõtlemisliigi—tunnetusliku ja emotsionaalse mõtlemise olemasolu teineteise kõrval, millistest viimane arenevat tunde- ja tahteelust. Seega peaks siis olema mitmesuguse päritoluga ja mitmesuguse iselaadiga mõtlemist! Kahju sest suurest vaevast ja veel suuremast mõistete segadusest, mis sellest on tekkinud. Näib, nagu tahetaks objektide kujutluste mitmekesisusest järeldada mõtlemise enda mitmelaadsust. Ometi ei suuda kujutlused muuta mõtlemise iseloomu.

Veel kaugemale läheb R. Müller-Freienfels, kaotades igasuguse vahe mõtlemise ja tundmise vahel. Tunne ja mõiste on temale üks ja seesama! Tema rõhutab tunde otsustavat mõju igas suhtes. See tunde otsus on tõepoolest olemas ja on tegev isegi teaduses. Kuid sellest ei tohi järeldada, et seega on ka matemaatika ja loogika tundeelu avaldused. Mõtlemine jääb sellegipärast mõtlemiseks ja ei muutu tundeks. Vaid mõnu, mida tuntakse õige lahenduse juures, on ainult rahulduse väljendus ehk täpsamalt — rahuldus, mis on õige mõtlemise kinnituseks. Sest seni kui pole õiget lahendust, ei ole ka rahuldust. Rahuldusepuudus on tõukejõud, mis sunnib lahendust otsima, nagu valu sunnib tervist otsima. Kuid sellepärast ei ole veel õigust ütelda, et mõtlemine tundest välja kasvab. Muidu peaks oletama ka, et kuulitõuke juures kuul kasvab välja tõukajast või

jalgpall areneb jalast. Et avalikus teaduses sellised järeldusviisid on lubatud ja hinnatud, see ei kõnele teaduse taseme kasuks.

Th. Lipps samastab tunnet vahenditult läbielatud minateadvusega! Tunded moodustavad „mina"! Isegi mõtlemisaktid on tunded! Lihtsalt kõik on tunne! Siiski eraldab Lipps pärast objekte ja isegi psüühilist liikumist kui tegu tundest, kuid leiab aktis olevat tunde külje, mille mõjul tegevuse elamust „tuntakse" kui „oma" või „mina" elamust. Siin voolab tunne eneseteadvusega ühte!

K. Girgensohn liigitab oma katsete protokollide andmete põhjal tundeid järgmiselt [1]: „Ühelt poolt on tunded midagi funktsionaalset, ja nimelt on nad kas endatajumise olukorrad (!) või muud „mina" aktuaalsed funktsioonid, mida sellega on mõeldud. Teiselt poolt tähendab „tunne" midagi sisulist, ja siin leiame meie neli erilist nähtuste liiki, mis olid seoses tundeeluga: 1) üldise meele (?) aistingud; 2) mõnu ja norg; 3) intuitsioonid, s. t. analüüsimata liidetud (kompleksilised) mõtted; 4) elamuste mälestused (meenutused), mida enne märgiti tundena."

Mis puutub „endatajumise olukordadesse", siis võib see olla ainult eneseteadvus, aga mitte tunne, ka mitte enesetunne. Sisuliselt on meile üldine meel ja tema aistingud igatahes tundmatud suurused. Kui see üldine meel on sisemine meel, siis on ta tõepoolest tunne, mis ikkagi liigitub mõnu või noruna, olgu ta siis afekt või mitte. Kui aga tema „üldsus" tähendab isiku ühtlust, siis on meil tegemist isikuteadvusega. — Mõnu ja norg on meie teades ainsad tunde kvaliteedi avaldused. — Intuitsioone aga arvatakse ekslikult tunde liiki. Isegi Girgensohni järgi on nad „liidetud mõtted", muidugi siis ka analüüsimata, sest analüüsitud intuitsioon ei ole enam intuitsioon. Intuitsioon polegi oluliselt muud kui ühtluse leidmine, nimelt isiku ühtluse, eriti tema aprioorilise ühtluse sunnil, seega intellektuaalne tegevus. Et intellektuaalses intuitsioonis teostub ühtluse leidmine mingi hüppe sarnaselt, ei tee teda sugugi tundeks, vaid tuleb isiku teadvuse ühtluse arvele. Ainult selle ühtluse otsimine, kui rahuldamatuse surve, kuulub tundeelule, mitte rohkem. See tunde osa kuulub aga iga tunne-

[1] K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921, lk. 155.

tuse, iga mõiste juurde kui koordinaat, ega muuda neid kaugeltki mitte tundeiks. — Viimaks kuuluvad elamuste mälestused resp. meenutused kujutluste osas tunnetusfunktsiooni, nende „esile"-kerkimise suhtes teadvusesse („esile") ja liikumisfunktsiooni („kerkimine"), tundefunktsiooni kuulub aga ainult nendega seotud mõnu või norg.

Nõnda ei jää sellest liigitusest tegelikult muud järele kui puhas mõnu või norg. Pealegi ilmneb selle liigituse juures, kuigi ta olevat saavutatud katsete teel, selle meetodi nõrk külg, et liigitus on tehtud katseisikute ütluste alusel, mille täielikkus pole kindlustatud. Liigitus ise kui selline pole siiski puhas katsete tulemus, vaid ikkagi katsetaja enda tõlgitsemise ratsionaliseeriva tegevuse saadus.

Kuid Girgensohn ei lepi lihtsa mõnu-noru kindlakstegemisega. Tema analüüsib oma protokollide põhjal edasi ning leiab, et mõnu-norg koosneb kolmest elemendist: mõtteist, organiaistinguist ja minafunktsioonest. Katseisikute öeldistega on need asjaolud lihtsalt ümberlükatamatult tõestatud. Nüüd võime „teaduslikul" alusel julgesti tunde ja mõtte kvaliteedid segi paisata. Sest katseisikud neid vahesid ei tunne. Ja mis saab veel kindlam olla kui laboratoorselt fikseeritud ja iga arusaamatuse vastu kõigi ettevaatusevahenditega kindlustatud õrnatundelise ja hästikoolitatud katseisiku protokoll? Usaldus katseisiku vastu osutub tähtsamaks kui filosoofilised kategooriad. Kui katseisikud oma elamustega on otsustavad, siis on mõtteteadus otsas. Tulemuste õigustus on siis mitmekordselt kindlustatud korduvate kogemustega mitme isiku juures, peaaegu statistiliselt. Nõnda võiks ju ka hullumaja ja vangimaja elanikkude kogemustega ja elamustega statistiliselt iga seaduspärase mõtlemise tühjaks teha. Sest „faktid kõnelevad". Ja mis on kindlam kui „fakt", mida pealegi õnnetuseks eesti keelde tõlgitakse „tõsiasjana"?

Õnneks vabastas meid Girgensohn ise „mõtetest" (lk. 296/7) ja jätab ainult veel organiaistingud ja minafunktsioonid mõnu-noru komponentidena järele. Ta alistub protokollide tulemustele ja on veendunud, et mõnu-norg pole jagatamatu, vaid jagatav mainitud komponentidesse, kuigi tõestused pole veel absoluutse kindlusega, vaid nõuavad uut proovimist. Kuid ta leiab oma seisukohalt ühe hoobiga lahenduse traditsioonilise

mõnu-noruteooria raskustele, nimelt küsimustele: kas m e e l t e t u n d e d *(sinnliche Gefühle)* (?) on spetsiifilised elementaarsed sisud aistingute *(Sinnesempfindungen)* kõrval, või on nad lõpuks ainult üks aistingute grupp teise kõrval? Sugulus mõlema liigi vahel olevat nimelt nii suur, et ikka jälle püütakse m õ n u - n o r u a i s t i n g u i d *(Lust-Unlustempfindungen!)* nende sekka paigutada.

Nüüd olevat asi selge. Mõnu-noru aistingud polevat tõeliselt muud kui aistingud, nimelt organiaistingud, nagu hambavalu, mis on valu ise ja mitte kaasaskäiv norg. Teiselt poolt olevat õigus psühholoogel, kes tõrguvad neid samastamast ning rõhutavad, et mõnu-norg ainult saadab aistinguid, kuna aisting alles isiku seisukohavõtuga saab mõnu-noru a i s t i n g u k s (!). Vaidlus lahenevat sel teel, et mõnu-norg on nimelt mõlemad: organiaistinguna on ta meeleline, isiku seisukohavõtuna on ta vaimne (!).

Kuigi Girgensohn õnne tänab, et ta on vabanenud sensualistlikest eeldustest, näeme siin, et seda siiski pole sündinud. Sensualist ei kahtle, et hambavalu on puhtorgaaniline aisting. Sellelt seisukohalt peaks laiba kõdunemisprotsess suurte valudega ühendatud olema. Kuigi meil midagi põhimõtteliselt pole eksperimentaalse meetodi vastu, vaid oleme tänulikud iga tulemusrikka töö eest, ei näe meie siiski, et selle meetodiga saaks kindlaks teha, kas kehaliseks peetav valu on tõesti kehaline, kas isikuteadvus ka viimaks pole kehaline. Metafüüsilisi küsimusi ei saa siiski puhteksperimentaalselt lahendada. Tuleb ometi silmas pidada, et ka kõige täiuslikuma eksperimendi juures pole lugu nii, et ainult faktid räägivad, ainult eksperiment ise kõneleb. Spekulatiivne tõlgitsus, mille vigade eest eksperiment pidi kaitsema, ei jää ometi eemale. Vaid temale lisandub isegi veel see ekslik „mõte", et katsetamine vabastab katsetaja „ratsionaalsest" tõlgitsemisest. Et aga katsetaja ise seda kindlasti usub, siis on halvakspeetud spekulatiivne-ratsionaalne ollus eksperimentaalse meetodi juures nii hästi peidetud, et isegi katsete juhataja seda enam ei näe. Seda suurema julgusega seob Girgensohn isegi mõnu-norutunde organiaistingutega ning nüüd on sensualistlik-materialistlik vaade „lõplikult" seotud kõige hingelisema ollusega hingeelus — tundega.

Hing ühes usuga on õnnelikult materialiseeritud, ilma et

selle teo tegija ise seda oleks märganudki. Kuigi ta „teadvuseruumi", mis ulatub katseisikute pea keskelt rinnuni, loeb imaginaarseks, sest „süda" ja „pea" on ju hingeelus piltlikud, aga üldiselt võtab ta organiaistinguid siiski adekvaatselt. Juba siin kaotab eksperimentaator järjekindluse ja lahendab mõnu-norutunde küsimuse dualistlikult, kahe seisukohaga korraga, tunnustades mõlemad õigeks. Kui kohtunikud ka kohtuasjad nõnda lahendaksid, siis kaoks tõepoolest iga õigusetunne, poleks enam üldse lootust õigust leida. Girgensohni lahendus on dualistlik kompromiss, millel puudub isegi vaimukus.

Intuitsioonidena mõistab Girgensohn ebanäiliste teadvussisude *(unanschauliche Bewusstseinsinhalte)* samastamist tunnetega. See nähtus esinevat kuues selges vormis, nimelt:

1. Mõtteid nimetatakse tunneteks (!), kui nad on koondunud organiaistingute tuuma ümber, nii et selline aisting esineb tundeks nimetatud mõtte keskusena ja vedurina või sümbolina.

2. Mõtte (!) mõnu-noru iseloom põhjustab mitte ainult meelepärasust või ebameeldivust, vaid mõtet ennast (!) tundeks nimetama.

3. Mõtteid (!) nimetatakse tundeiks (!), kui nad esinevad lahutatamatus ühenduses minafunktsiooniga (!).

4. Mõtted muutuvad (!) tunneteks, kui nende teadvusekraad on nõrgem.

5. Mõtteid samastatakse tunnetega, kui mõttekäigu selgus väheneb (!).

6. Teadliku mõtteelu viimane äär ei alistu tahtele, vaid mängib mõttelise aktiivsuse ümber näiliselt passiivse saatja osa.

Isiku valitsev osa mõtteelus väheneb. Mõtted tulevad ja lähevad ning etendavad otse iseseisvat osa. Isik on peaaegu ainult mõtete läbikäigu-jaam. Isegi mõtete loogiline valitsemine isiku poolt on ainult võrdeline.

Kõige selle tulemusena defineerib Girgensohn intuitsiooni kui tundepärast mõtlemist, teda diskursiivsest mõtlemisest sellega eraldades.

Niisugune liigitus on võimalik, kui eksperiment õigustab vabanemise loogilisest mõtlemisest, s. t. järjekindlast vahetegemisest selgete mõistete vahel, nii et midagi enam välja ei tee, kas üteldakse teadvus või tunne või mõte. Selle mõtlemisvabadusega ja usuga katseisikute kõneviisi ja kirjeldusviisi eksima-

tusesse on muidugi võimalik iga loogikat ümber visata. Meie võime seepärast loobuda Girgensohni mõnu-norutunde liigitusest, kus oleks õigem olnud aluseks võtta objektide liigitus, sest mõnu-noru kvaliteet ei saa muutuda, tema intensiivsus aga tuleb teadvuse arvele, millega subjekt laseb end objektil mõjustada või haarata.

Katsugem ainult veel süveneda Girgensohni nn. minafunktsiooni, mis pidi ju organiaistingute ja seega mõnu-norutunde kõrval ja ühtlasi sellesama teine komponent olema. Mis on minafunktsioon? Tuleb välja, et (lk. 457) minafunktsioon on objektiivse või võõra usulise mõtte muutmine omaks. Minafunktsioon kuulub minasuhtluste alla usuelus. Jälle tuleb mingi dualism kaunis järsul kujul hinge olemusena kõne alla. Huvitav on kokkuvõtt lk. 492: „Lõppude lõpuks asub usundi (religiooni) juur diferentseerumatus tundeolukorras, mis on ühtlasi mõte ja minafunktsioon."

„Mina" mõte ja „mina" andumine on üks ja seesama! Alles psühholoogiline refleksioon ja elamuse diferentseerumine lasevad mõlemaid põhisuundi erineda (!). Nüüd pole siis enam selge, mis oli enne, kas dualism või monism, kas võõra mõtte omaksvõtmine või ühest juurest erinemine? Et ainsaks katsealuseks on oleviku inimeste usuliste elamuste isiklikud kirjeldused, siis peame kõige selle ebamäärase ollusega leppima? Sest mineviku kangelaste biograafiad, pihtimused on lünklikud ega anna vastust kõigile soovitavatele küsimustele.

Kui minafunktsioon on viimane instants, miks siis organiaistingud kui mõnu-norutunded või kui nende komponendid ei kuulu ka minafunktsiooni? Kuidas nad saavad sellest välja jääda? Pealegi, kui lõppude lõpuks kõik on üks ja seesama ja tuleb ühest juurest, vaatamata sellele, et usk ja minafunktsioon on võõra mõtte omaksvõtmine, mis küll vaevalt võib sündida imikupõlves? Kas siis „minal" on ainult üks funktsioon? Ja see funktsioon on tema ise?

Tõesti, on arusaadav, et normaalse loogilise mõtlemisega ei saa tulla säärastele otsustele. Selleks oligi siis tarvis keerulist katsetamismeetodit, et jõuda otsustele ja tulemustele, mis ei talu loogilist arvustust. Ja kõigest hoolimata on sääraseid mõtteid ja tundeid enneminigi väljendatud, küll müstika, küll spekulatsiooni nimel.

Tulemus usundi mõiste kohta näitab, et siingi esineb tuttav seisukoht, mida armastatakse nimetada monistlikuks, kui silmas pidada kõige oleva identifitseerumist. Seoses vastava jumala kujutlusega, see on teoloogilises keeles, osutub see seisukoht, mis nõnda ei olegi enam seisukoht (sest perspektiivsus on kadunud) panteismiks, mis hiljemini sensualismi abiga „muutub" dualismiks ja igatseb uuesti „muutuda" panteistlikuks monismiks. Sest isik muutub ju ise oma ainsaks funktsiooniks ja kaob omaenda tegevusse.

Pole üllatav, kui Girgensohn ühes oma õpilase W. Gruehniga ikka jälle imestusega leiavad oma tulemustes kinnitust Schleiermacheri „peentele ja sügavatele" vaatlustele, kuigi viimane leidis palju neist tulemustest üle 100 aasta varemini, ilma mingi täpsa katseta. Ratsionaalsed-spekulatiivsed vaated pole siis katsetamisega ometi kaduma läinud, vaid elavad priskesti edasi. Kahju ainult, et isik sedaviisi kaduma läheb ja et tema aistingud ja selle kõrval tema isiklik funktsioon on hoopis tähtsamad kui tema ise.

Lõpptulemus on koguni väike ja ei anna tõeliselt midagi uut. Kui aga küsida, mida seal viimaks otsitakse või taga aetakse, siis vastan pildiga. Küsime näiteks: mispärast roheline värv on roheline? Milles seisneb rohelise värvi olemus? Kas roheline on põhivärv või ta koosneb mõnest teisest? Roheline värv koosneb sinisest ja kollasest, aga spektrumis on ta põhivärv. Kuidas siis nüüd on? Kui maaler paneb kollasele sinist peale, siis ilmub roheline, eriti vesivärvide juures. Kui ta ikka veel ja veel sinist peale paneb, siis enam kollane alus ei mõju. Kas on nüüd kollane rohelise asemel päris siniseks „muutunud", nii et nüüd selle katse järgi tuleks edaspidi alati ja igal pool kollase asemel ütelda sinine? Sest kollane on ju hoopis kadunud. Sinise värvi funktsioon on kollase lõplikult hävitanud. Teeme teiste värvidega samasuguseid katseid, siis jääb viimaks segane must värv ainsana järele, kuna prisma värvid annavad kokkukõlas värvitu valge kiire. Millega seletada nüüd värvide vahet ja iseloomu? Meie ütleme, et igal värvil on oma kvaliteet. Kvaliteedi põhjust enam ei saagi küsida. Sest kvaliteet on kategooria, mis enam edasi ei jagune. Siin lõpevad küsimused.

Mõnu ja norg on kvaliteet, mis enam ei jagune. Isik on jagatamatu ühik ega jagune enam millekski. Tema funktsioo-

nid ei ole osad, mida võiks edasi jaotada (liigitus pole tükeldamine), vaid tegevusvormid omavaheliste suhetega. Jagatamatul ühikul ei saa enam olla osi ega komponente. Isiku funktsioonid ja teadvus ei ole komponendid ega ole ise jagatavad, kuigi kõneleme funktsioonide aktidest. Need aktid pole aga tegevuse osad, vaid on aja jaotus vahelduvate kujutlusobjektide järgi, mis ei tükelda funktsiooni ega isikut. Seda mõttekäiku saab arendada loogiliselt, ilma mingi katseta. Kui puudub ülevaade ja pole selgeid eeldusi enne katsetamist, siis ei saa neid ka tuletada katsetest. Ükski katse ei võimalda viimase olemuse selgitamist. Isegi meelte tegevus — aistingud ei ütle midagi, kui seda ei ühtlusta isik, kellele nad kuuluvad. Süsteem ei tule kunagi inimesele väljast, vaid on temas endas aprioorilise korrana olemas. Kui kellelgi see kord on väga rikki läinud, siis ei päästa ka ükski katse.

Kõige positiivsem osa Girgensohni juures on isiku leidmine. Kuid päris kindel pole see siiski. Isik jääb siiski varju oma „minafunktsiooni" taha. Ta on paljas mõnu-norutunde osake organiaistingute ja mõtete kõrval. Isegi minafunktsioonil pole sellega veel täielikku väärtust. Paistab, nagu oleks organiaistinguil „minaga" vähem ühendust kui „minafunktsioonil", nagu kuuluksid nad seepärast vähem „minale", et „mina" ei suheta neid nii teadlikult endale kui funktsiooni, mida nimetatakse minafunktsiooniks, ja mis õieti ongi suhetus, kus meid huvitaks juba enam suhetatav objekt. Teadvuse hooletusse jätmise tagajärjel satuvad nii mõtted, organiaistingud ja minafunktsioon suhtumise läheduse järgi eri astmeile, nagu vahest vend (minafunktsioon), õepoeg (organiaisting) ja külalised (mõtted). Sugulusastmed ei saa kindlat kuju.

Tundmusepsühholoogia kirjandus on kõige ebamäärasem osa hingeteadusest, kuigi ta peaks õieti alguses mainitud eelduste järgi olema selle teaduse süda. Suur segadus ses asjas andis Ameerika linnas Springfieldis asuvale Wittenbergi College'ile põhjust hakata korraldama iga viie aasta tagant ettevõetavaid psühholoogide kokkutulekuid, mis kannavad sümpoosiumi nime (Platon'i kuulsa dialoogi eeskujul). Esimene sümpoosium „feelings and emotions" toimus 1927. a. oktoobris (19.—23.-ni). Ettekanded ja vaidlused on väga huvitavad ja õpetlikud, kuid juba kirjeldatud nõiaringist nad siiski veel kahjuks pole välja viinud.

III. SÜSTEMAATILINE OSA.

§ 1. Ülesanne ehk siht.

Ühtlast sihti pole usundipsühholoogilistes käsitlustes tänini saavutatud. Paljud autorid ei kõnelegi usundipsühholoogia ülesandest, mõteldes otsekui endastmõistetavalt selle teadusharu kaudu alles kindlaks teha — usundi olemust. See paistab niivõrra põhjendatud olevat, et ka usundi mõiste suhtes puudub ühtlus. Sellepärast annab üks osa usundipsühholooge aine määramise juures mingi üldise esialgse usundi iseloomustuse, teine, suurem osa ei anna sedagi. Ei ole ühtlust loomulikult ka selle kohta, kas usund on eriliselt tundeelu nähtus või seotud ka kujutluste ja mõistetega. Kuigi üldine kalduvus eelistab piirdumist tundeeluga, tulevad tahtmatult või kogemata ka teised ollused esile.

On püütud kõigepealt mõista anda ja seletada usundi tekkimist üldse, võttes aineks primitiivse usundi ja süvenedes mitmekülgselt selle nähtuse ürgollustesse. Sellele ülesandele järgneb loogiliselt usundi arenemise uurimine, astmete ja tüüpide kindlakstegemisega. Materjal võetakse usundiloost, kultuuriloost, etnoloogiast, folkloorist, isegi kirikuja dogmadeloost. Juurde tuleb suurte isikute individuaalne usuelu, eriti usundialustajate, usundipuhastajate, prohvetlikkude, loovate inimeste siseelu, nende elupöörded ja tõuked, võidud ja kannatused. Siis aga lisandub mitmesuguste ühiskonna või ümbruskonna, elukutse, vanuse, sugupoole, geograafiliste, klimaatiliste ja muude olude mõju uurimine usuelu suhtes.

Kuid mis suhtes erineb usuelu harilikust hingeelust? Ons tema iselaadiline, omapärase iselaadiga, iseliiki kvaliteediga või teeb vahet ainult usuline objekt? Kuidas tekib usk lapsepõlves, koolipõlves, täisealiste juures? Missuguste takistustega on tege-

mist usuelus? Kas on usulisel hingeelul spetsiifilisi tunnuseid? Milline vahekord on usulisel hingeelul teiste vaimuelu valdkondadega, teaduse, kunsti, moraaliga?

Küsimuste kava kasvab üsna suureks. Kuid kõige selle juures tuleb ikkagi kindlasti psühholoogilist külge silmas pidada, mitte dogmaatilist, filosoofilist ega ajaloolist kui niisugust, olgugi nendega materjali suhtes kokkupuutumist. Usundipsühholoogia vaatleb hingeelu puhtinimlikust küljest. Ei küsita: kes andis ilmutuse? — vaid: kuidas suhtus inimene sellesse, mida tema või teised ilmutuseks peavad või pidasid? Mida tema mõtles ja tundis sel puhul, kui midagi uut tema ellu astus?

Eesõigus on siin täielikult subjektiivsel usuelul. On aga tegemist nn. objektiivse või objektiveeritud usundi kujuga, ütleme, teataval usutunnistusel, siis asume jällegi subjekti poole, küsides näiteks, kuidas suhtub sellesse kujusse võhik, ametikandja, võhikust kirikutegelane, noor inimene, teadusmees, kiriklik hoolekandja, kirikujuht, organist, köster jne.

Rõhk langeb ikka ja alati isikule, sest et usk on lõppude lõpuks isiklik nähtus, nagu hingki. Meie ei tunne reaalselt mingit koguhinge ega saa kuidagi seesuguse poole pöörduda. Siin pole ükski asendav esindus võimalik. Nõndanimetatud kollektiivne ehk massiusk ehk koguduseusk ei ole viimaks ometi massiusk, sest et mass on abstraktsioon, millel ei ole usku. Ühine või üldine usutunnistus ei tähenda veel, et temasse suhtumine on igal pool ühesugune. Seda näitavad dogmaatilised võitlused algusest peale.

Väga õpetlik on ses suhtes vahe india ja euroopa vaimulaadi vahel sallivuse poolest. Kõrgemal astmel seisev hindu ei mõtlegi vaielda alamail astmeil või erinevail seisukohil asuvate usuliste vaadetega, üteldes, et tegemist on ainult väliste avalduste vahedega, nagu looduseski, kuna põhijõud, põhiollus on igal pool üks ja seesama. Judaism, islam ja suur osa avalikku kristlust kippus aga kõike usuelu ühe mudeli järgi vormima. Kas on võimalik sellist fanaatilist eksklusivismi psühholoogiliselt seletada? Kas seda tuleb analüüsida eksperimentaalselt või ilma katseta? Kas on lootust seda üldse seletada? Kuidas üldse kokku võtta tuhanded või kümned tuhanded usuelu avaldused?

Esimene asi on muidugi ülevaate saamine. Kuidas seda teha, on meetodi küsimus. Kuid on olemas nii suuri erinevusi, et võib tekkida kahtlus, kas ülesande täitmine üldse on võimalik. Sest kui mõnelt poolt rõhutatakse näiteks eksperimentaalse meetodi ainuõigust ja eelistatakse selguse saavutamist üksnes katsega, siis pole üldine ülevaade enne võimalik, kui kõik maailm on läbi katsetatud, nimelt praegune maailm. Katsetamist ei saa aga sugugi teostada igal pool, vaid ainult selleks ettevalmistatud tundlike isikutega, kes on nõus, kes suudavad iseendid teravalt tähele panna ja sellest protokollimiseks aru anda. Eksperimentaalset meetodit ei saa tarvitada laste ega primitiivsete rahvaste juures ega möödunud aegade kohta. Siis oleks meetodi pärast ka töövili ja eesmärk väga piiratud. Või aga tuleks teha oletusi kõige kohta, mis jääb katsetamisest kõrvale, ainult katsete tulemuste alusel. Seda saaks teha analoogiliselt loodusteadusele eeldusega, et mingisugune ühtlus valitseb kõigi inimeste hingeelus, hoolimata kõigist vahedest, nagu näiteks matemaatikas on võimalik lahendada kõiksuguseid ülesandeid üldiselt tuntud arvude ja figuuride alusel.

Katselise usundipsühholoogia eeskujuks on füüsikaline-keemiline katsetamine, — kui loogiline-matemaatiline. Kuid isegi füüsikaline-keemiline katsetamine eeldab looduse seaduse-pärasust ja selle ühtlust kõiges mitmekesisuses ja värvirikkuses. Eeldame samasugust seadustiku ühtlust ka hingeelus, siis ei saa ka siin eitada katsetamismeetodit kui niisugust. Kuid siis tuleb selgitada eeldusi ja tuletamise või järeldamise võimalusi ka selliste usundiliste nähtuste kohta, mis ei alistu katsetamisele mingil põhjusel. Meie ei saa näiteks asuda Päikesele, et kindlaks teha, kas seal leidub kulda või rauda. Aga spektraalanalüüsi abil on võimalik seda kindlaks teha, ilma et reisu Päikesele ette võtta.

Katsetamise agaruses on mõned usundipsühholoogid tahtmatult oma töövälja kitsaks teinud sellega, et on alahinnanud mõttelist vaatlust. Ja on isegi liiga umbusklikud olnud aprioorilise analüüsi vastu, mis ei vasta nende meetodile. Meie ei vaidle selle vastu, et usunditeaduses on arutult palju mõttetut tööd tehtud, nagu mitmelgi muul erialal. Sellest ei tule aga järeldada, et ainus ja viimne lootus lasub katsetamisel. Katse nõuab tõlgitsemist. Ja tõlgitsemisel võivad tekkida vead,

mis on näha ilma katseta. Et nende seas on tõeliselt väga olulisi vigu, mis rikuvad tõlgitsemise, siis järeldame, et ei saa mööda põhimõttelisest inimliku hinge vaatlusest.

Kui nüüd usuline elu on nii värvikas ja mitmekesine, nagu James oma kuulsas raamatus näitas ja nagu võrdlev usunditeadus igapidi kinnitab, siis on tähtis ülesande ehk sihi määramisega eriti ettevaatlik olla, et mitte sattuda ääretusse relativismi.

Põhimõtteliselt harutab E. Troeltsch mitmel puhul usundipsühholoogia ülesannet seoses kogu teoloogia ja usundifilosoofiaga, et nende vahekordi kindlaks teha. Suurema ülevaate annab ta W. Windelband'i toimetatud Kuno Fischer'i 80 a. sünnipäevaks avaldatud koguteoses „Die Philosophie im XX. Jahrhundert" (1907) artiklis „Religionsphilosophie". Üldpilt on väga kirju. Viimase tähtsama ülesandena näeb Troeltsch Kanti eeskujul usundilise teadvuse analüüsi, mis ulatub kaugemale puhta hingeteaduse raamidest, kuid loomulikult kuulub eriliselt usundipsühholoogiasse. Kuigi Kanti teadvusvormide ratsionaalsest eraldatusest ollakse loobunud, olevat säilinud fundamentaalne vahe psühholoogiliselt faktilise ja tunnetusteoreetiliselt kehtiva vahel kui kõige vaimse tõelikkuse viimne põhifakt, millest lähtudes tulevat lahendada kõik põhimõttelised küsimused.

Suur raskus jäävat siiski püsima, sest usundipsühholoogiline vaatlus püüdvat ikka vaadelda psüühilisi nähtusi, nende seas ka normiteadvuse avaldusi, ja neid kokku võtta loodusseaduslikus seoses. See tähendaks tunnetusteoreetilise tegevuse muutmist puhtpsühholoogiliseks. Teiselt poolt tuletab tunnetusteooria oma normatiivseid tegevusi alati ikka omaenda paratamatusest ja ei alistu kunagi psühholoogilisele möödapääsetamatusele (seal — *Sollen,* siin — *Müssen*). Absoluutne ulatuvat varjatud, alateadvuslikest sügavustest psühholoogilisse toimimisse ja võivat rajada end sealt väljudes iseendale. Ses punktis asuvat tuleviku peaprobleem, mille lahendusest oleneb usundifilosoofia kujunemine, mis võib osutuda Kanti õpetusele nn. sisemise kogemuse fenomenaalsest (näilikust) iseloomust saatuslikuks. Kuid ilma arvepidamiseta nende mõistetega ja nende kaudu vahendatud naturalistliku kausaliteedi mõiste ülekandmiseta kogu hingeelule ei olevat võimalik siit edasi minna.

Usundipsühholoogiale omane ülesanne ei seisne, vaatamata kõigele suurele äratusele, mida on toonud teosed, nagu Jamesi ja Starbucki omad, mitte seesugustes materjalide kogudes, vaid küsimuses, kas usundilised olukorrad hingeelus on ainult kombinatsioonivormid või teistest tuletatud, või on neil oma iseseisev olemus omaette, nagu loogilisel mõtlemisel, kõlblal otsustusel, esteetilisel vaatlusel, või on nad esimest või teist järku liigid. Kui tunnustatakse viimast, kerkib ülesanne, taibata nende iseloomustavat olemust kirjeldades ja lähtudes neist põhijoontest seletada, s. t. arusaadavaks teha konkreetse kujunemise mitmekesisus.

Põhijoontes keerleb lugu jällegi subjekti-objekti vahekorra ümber. Ühelt poolt — psühholoogiline-faktiline, s. o. subjektiivne osa, teiselt poolt — tunnetusteoreetiline-kehtiv, s. o. objektiivne osa, ainult teiste nimedega väljendatud. Ühelt poolt absoluutne, teiselt poolt alateadvuslikud sügavused, mille kaudu absoluutne ennast avaldab ning maksma paneb. Kanti näilikkus, fenomenaalsus, mis pole asi iseeneses, võib sattuda taganemisteele selle isikuis esineva absoluutse ees. Isegi objektiivsed normid esinevad isiklikus normiteadvuses, sest teadvus, ka normiteadvus, jääb sellisena ikkagi isiklikuks. Usundilise teadvuse uurimine esineb juba Kantist peale peaprobleemina filosoofilise katte all. Tunnetusteooria seos psühholoogiaga on nii tihe, et viimane ähvardab esimest ära neelata. Objektiivsust tuleb lõppude lõpuks otsida subjektiivsuse abil, sest et midagi ei sünni vaimuelus ilma teadvuseta. Isegi teoloogia kujuneb kultuuriusundi ja rahvausundi vahemeheks.

Need on kõik paljutõotavad märgid ja ennustused, mida tuleb tõsiselt võtta. Nad näitavad ühtlasi, et usundipsühholoogia ei ole võõrkeha teoloogias, vaid kuulub usuteaduse organismi elulise paratamatusega. Troeltschi seisukoht avaldab aga ka põhimõttelise külje suurt tähtsust, mida paljud ajavaimu-kohase relativismi mõjul pole küllaldaselt silmas pidanud.

Ka Troeltsch jätab kõrvale kõik positivistlikud usundipsühholoogilised ja usundiloolised süsteemid, kuigi nemad oma materjalikogumisega tänuväärse töö on teinud, mida aga teisiti tõlgitseda tuleb. Kahjuks pole Troeltsch ise ka päris kindlal seisukohal. Idealistlik kalduvus on tema juures tunda, ilma et ta seda suruks õigetesse raamidesse. Seda huvitavam on tema

tundlikkus, millega ta enamvähem õiges suunas liigub ja ka usundipsühholoogia raamid vastuvõetaval viisil ära määrab. Sellega toob tema küll usundipsühholoogia üsna filosoofia, eriti tunnetusteooria lähedale. Kuid sel viisil saab see teadusharu ka ülevaatlikuks ega kao loendamatute faktide padrikusse.

Ei tahaks jätta mainimata ühte teist Troeltschi teost, „Psychologie und Erkenntnistheorie" (1905), kus ta käsitleb neidsamu küsimusi. Sest siin tarvitab ta meid väga huvitavat väljendusviisi. Usunditeadusele ei jätku ainult usundipsühholoogiast, sest temale on vähe antud tõsioludest, tema vajab ka nende tõsiolude tunnetussisu. Seda ei lahendata mitte empirismi pinnal, vaid usundikriitika ratsionaalsel pinnal. Sest tõesisalduse küsimus on (igal pool) kehtiva küsimus. Psühholoogia teotseb „irratsionaalse faktilikkusega", tunnetusteooria ratsionaalse kehtivusega. Usundipsühholoogia saab kahel viisil usundilise tunnetusteooria aluseks.

Esiteks püüab tunnetuskriitika r a t s i o n a l i s e e r i d a (!) juhuslikku irratsionaalset, leida konkreetses, kirjus religioosse elu mitmekesisuses ja tõestada a p r i o o r i l i s t a r u s e a d u s t, u s u n d i t õ e s i s u.

Teiseks on psühholoogiline analüüs apriioorilise aruseaduse õige taipamise eeldus. Sest tunnetusteoreetilisi seadusi saab ainult psühholoogilisest faktilikkusest, tegelikust tõelikkusest välja tuua. Kanti usundiõpetus oli ühekülgne, sest ta tugines deismi usundipsühholoogiale, mis oli segatud moralismiga. Uuem usundipsühholoogia tõotab paremaid tulemusi. Troeltsch näeb Jamesi eeskujul „jumaliku juuresoleku" tundes (teadvuses) hinges usundi ratsionaalse *a priori* analüüsi õiget lähtekohta.

Silmapaistev on siin eriti irratsionaalse ratsionaliseerimise nõue, mis kohe küsima paneb: kuidas on see võimalik? On ju ka üteldud, et ratsionaliseerimine on religiooni surm. Ei või juttugi olla sellest, et kõike maailma uuesti teha loogilise protsessi tulemuseks, s. t. kõike muuta arupäraseks. Mis tähendaks, näiteks, meelte ratsionaliseerimine? Kuidas peaks ratsionaliseerima tundeid ja suhteid, armastust, viha, kadedust, ehmatust? Ometi võib analüüsida neid koguni väga põhjalikult, kuid teatava piirina. Põhikvaliteetide ratsionaliseerimine on täitsa võimatu nõue. Kuidas peaksime ratsionaliseerima mõnu või norgu? Kui

seletus leidub egoismi, kasu või kahju seisukohast, siis on küll mõnigi osa arusaadav ses mõttes, et arvustaja arvustatava kohal talitaks samuti. Ons siis seadused iseendast nähtavas ja nähtamatus looduses ratsionaalsed?

Siiski ei taha meie Troeltschi võõriti mõista. Lõplikult lepime, kui meil läheb korda suhteid mitmesuguste pealtnäha võõraste elementide vahel seevõrra kindlaks teha, et nad esinevad põhjuse ja tulemuse, eesmärgi ja vahendi vahekorras. Kaugemale „ratsionaliseerimine" ei saa minna, ega polegi rohkem tarvis. Kaugemale ei saa ka ükski katsetamine minna.

Loomulik, et sellepärast teaduses kõneldakse nii palju relatsioonidest, korrelaatidest, koordinatsioonidest. Neid lõpmatuid suhteid ja vahekordi vaadeldakse muidugi ikka empiiriliselt üksiknähtuste, omaduste ja toimingute vahel. Sest need viimased, niipea kui neid märgitakse mõne üldise omadus- või tegusõnaga, on juba poolenisti abstraheeritud, seega objektiivsed, kuna üksiknähtused kindlustavad empiirilisust, mis faktina on ka juba objektiivne, kui tagasivõetamatu asi.

Ometi pole sel teel jõutud viimse põhjuseni — suhtumiste lõppjaamani. Omadused ja toimimised juhivad tegijaile ja omaduste omanikkudele, kelledest ja kellede tahtest või maitsest või ka eeldustest olenevad need loendamatud suhtumised. Maailm ja inimlik ühiskond ei koosne lõppeks suhtumistest ja vahekordadest, vaid põhielementidest, mis ei ole ideed ega keemilised ollused, vaid on tõelised olendid, kes avaldavad üksteisesse vastastikust mõju. Nende olemasolu on muidugi metafüüsiline küsimus. Kuid on siiski vahe selles, nagu Troeltschki näeb, kas tullakse psühholoogilise uurimuse juurde positivistlike või kriitiliste eeldustega. Ta läheb niikaugele, et peab võimalikuks Kanti fenomenalismi usundipsühholoogilistel alustel. Siin saab usundipsühholoogia koguni aluste andjaks usundikriitikale ja tõesisu avaldajaks, mis senise käsitluse järgi kuulus õieti dogmaatikale.

Peaasi kõige selle juures on, et viimaseks instantsiks jääb inimene kui tõeline olend, kelle olemise tunnustamine kuulub seega paremate ja tähtsamate eelduste hulka, kui seda on positivistlikud ja idealistlikud. See küsimus tuleb meil eraldi kõne alla.

Usundipsühholoogia otsene ülesanne ei ole ometi usundi tõe leidmine. Selle võime rahulikult jätta hästi ja õieti läbiviidud dogmaatika hooleks.

Otsene ülesanne on aga küll usundilise elu kirjeldamine ja liigitamine puhtinimlikult küljelt, ilma et dogmaatilisi küsimusi objektiivselt sisse võtta. Meid huvitab siin ainult subjektiivne külg. Kuid viljaka töö mõttes on tarvis liigitust ja ülevaadet. Selleks on vaja juba kirjeldatud meetodite kokkuvõtlikku hinnangut ja seisukohavõttu. Samuti on tarvis selgust usundi enda kohta, hinge kohta ja eelduste kohta, mis seda selgust soodustavad või takistavad.

Ülesande lähem väljatöötamine on meetodi küsimus.

§ 2. Meetodite hinnang.

Kui juba tegemist on psühholoogiaga, siis on paratamatu, et ei saa piirduda ühekülgse deduktiivse meetodiga, sest uurimisobjekt — inimene ja tema usundiline elu — ei esine ühesugusel kujul. Objekt just sellepärast sunnibki ennast uurima, et ta ei paindu šablooni alla. Isegi rooma-katoliiklane ei ole ühešabloniline, kui näiteks võrrelda leedu talupoega ameerika kardinali Newman'iga, kes anglikaani kirikust üle läks. P.-A. Ühendriikide keskmise katoliiklase ja hispaanlase vahel leiame ka rahvuskultuurilisi vahesid.

Empiirilist külge ei saa tegelikult kuidagi eitada. Kuid kuidas sellega algust teha? Algus tekib ikka võrdlusega, erinevuse ja vastuolude märkamisega. Ilma et võrdleva meetodi nimegi suhu võtta, on ikka tegemist võrdlusega. Jamesi raamat on täis võrdlusmaterjali, ilma et autor ise kõike oleks jõudnudki läbi võrrelda. Starbuck oma ankeedi- ja statistikameetodiga, et leida hingeelu seadusi, on sunnitud võrdlema isegi selleks, et leida sarnasust elamustes või vähemalt sarnasuste järgi tüüpe eraldada. Liigitamine, tüüpidesse jaotamine pole sugugi võimalik ilma võrdluseta. Uuemal ajal on tüpoloogia väga tarvitatav metoodiline eesmärk. Nii on olemas ka usundilise elu kohta terve rida tüpoloogilisi liigitusi, mida meie aga ei kasusta, sest liigituse alused on liiga juhuslikud. Ja miks on nad juhuslikud? Seepärast et ühekülgne empirism vabastab deduktsiooni karedusest ja vaatlusest, avab tee mõtlemise anarhiale, millest

siis püütakse ka protestantlikul poolel kaunis varjatud paavstlikkusega üle saada, kuni mõistus, mis ometi pole lõplikult ülearuseks saanud, jälle kord võidab ka tundeelu mõnusa poolehoiu.

Seesuguses õhkkonnas osutub Jamesi esinemine, olgugi teadvusetult, väga tabavaks. Miks oli temal tarvis esineda suurelt osalt just äärmiste, sageli vaimuhaigusesse kalduvate tüüpide demonstreerimisega, otse karjuvalt paradoksaalse valikuga, millest soodsamat kogu asja reklaamiks vaevalt on võimalik koostada? Otsekui varjatud pilge just ebanormaalsuste ja tarretuste suhtes võis poolteadlikult, ameerikalikult-naiivselt kaasa mõjuda nende Šotimaal peetud loengute juures. James ütleb ju, et äärmused valgustavad järsku ja teravalt seda, mis normaalse juures silma ei paista. Tema meetod on seega mikroskoobi meetod — suurendamine, ilma seda otseteed ütlemata. Psühhoanalüüs on käinud väga sarnast rada: haigustes avastatud nähtused pole normaalsetele sugugi võõrad. Ajutiselt kerkis ähvardav sõna, et kogu usund olevat neurootiline nähtus. Kui sinna karja poleks sattunud ka üks mustakuuemees, oleks mõnigi asi võinud viltu minna.

Kuid niihästi James kui ka Freud oma pooldajatega ei piirdu ometi puhta empirismiga, vaid kipuvad välja seletustega, mis kannavad aprioorilist-deduktiivset iseloomu. Üks tuleb pragmatismiga, teine kaunis pesukindla positivismiga. Ka Girgensohn leidis tarviliku olevat oma endisi sensualismi jäänuseid maha heita, kuna Vorbrodt todasama sensualismi julgesti väljendab. Veel aimataksegi tõesti liiga vähe, kuipalju on praegugi keskmisel usulisel elul materialistliku kalduvusega ollust küljes.

Kõigest empirismipropagandast hoolimata näeme, et isegi kangemad empirismikuulutajad ei ole puhtad empiirikud, vaid jätavad endile siiski vabaduse tõlgitseda oma uurimise vilja oma maailmavaate kohaselt. Kuidas siis tahetakse ühtlusele või kokkukõlastatud teadusele välja jõuda? Loomulik, et meetodid, koolkonnad ja voolud jagunevad ikkagi oma eelduste järgi, mis ulatuvad kuni metafüüsikani. Et aga materialism kõigi oma lahjendatud vormidega ei saa elada ilma abstraheeriva vaimse idealismita, idealism seevastu on ebaempiiriline-deduktiivne, siis on taustaks igal pool mingisugune dualism, kus kord üks printsiip, kord teine võtab ülekaalu.

Sellega on üteldud, et ka meetod on iga kord maailmavaateliselt määratud ja tõlgitsemine juba ette determineeritud, olgu kui teadvusetult tahes. Seepärast on täielik õigus ka maailmavaateid analüüsida niihästi psühholoogiliselt kui ka loogiliselt. Ka seda on tehtud (Trendelenburg, Teichmüller, Dilthey, Jaspers, Ferenczi, Putnam jt.). Loomulikult ei sünni ka see töö ilma eeldusteta ja kalduvusteta, mis on mitte ainult õnnetuseks inimlikud, vaid paratamatud. Seda enam põhjust on meil inimest kui niisugust põhjalikult uurida, kuni viimaste sügavusteni, kuid mitte arvata, et igal pool tingimata peaks olema sügavik sügaviku peal. Lõpmatuseidee tahab ka taltsutada. Meie peame ka kätte saama, kus enam edasiminemist, s. o. tuletamist ja oletamist ei ole.

Seda ei ütle meile ükski empirism, vaid ainult metafüüsika. Sel põhjusel ei või meie leppida ühekülgse empirismiga, vaid peame tunnustama päris loogiliselt ka empiirilise materjali sõelumist, liigitamist ja tõlgitsemist. Empirism ja apriorism kuuluvad ühte, nagu meie näeme eespool — tunnetuse kohta antavas seletuses. Äärmused on liialdused, mis on seletatavad isiku enda ja oma õpetuse absoluutsustamise tungiga. Kesktee või kompromiss pole aga õige lepitaja. Meie otsime orgaanilist või loomulikku sidet kõige vahel, mis ühte kuulub, ega taha ühtekuuluvat kunstlikult eraldada. Igatahes peame konstateerima, et ühekülgsused ise endi võimu pikapeale kaotavad, ka siis, kui nemad alguses võidavad.

Kõikide psühholoogiliste meetodite lõppjaam on endavaatlus. Sellest ei pääse kuidagi mööda. Seepärast ongi küsitud, kas endavaatlus saab olla objektiivne. Sest enda suhtes on inimene kergesti sihilik. Ta võib ka ülekohtune olla enda vastu, nagu Augustinuse kohta arvatakse, et ta on ennast suuremaks süüdlaseks teinud, kui ta oli. Teine raskus on, et inimene peab endavaatluse juures olema subjekt ja objekt korraga. Viimane raskus pole tõsine, sest tunnetamise juures on subjekti-objekti identsus täitsa korras. Mis puutub objektiivsusesse, ka see pole kättesaamatu. Sest objektiivsus on kõikide perspektiivide ühendatud pilt või kava, nagu ehitisplaanid geomeetriliste mõõdetega. Kui majaplaan peaks peale ehitamist kaduma läinud olema, siis on ometi võimalik teda uuesti valmistada, ilma et tarvis oleks iga kivi paigast ära võtta. Ei ole selleks sugugi

vaja telliskivi või aknaraami keemilist analüüsi ette võtta, et näilise asemel olulist „asja iseeneses" kätte saada. Majaplaan ongi asi iseeneses. Sest maja ülesanne on eluasemeks olla. Seepärast on ruumide jaotus peaasi, ühes teiste mugavustega, mida majalt nõutakse. Maja päevapiltlik ülesvõte oleks siis *fainomenon*, mida külalistele fassaadina näidatakse ja mis ka sugugi tõevastane ei ole, kuigi üks nurk on kõrgem kui teine. Kuid et meie perspektiivi tunneme, siis ei süüdista meie kedagi ses asjas.

Eksperimentaalse meetodi tekkimise lugu on ise mitutpidi huvitav, kui mõtelda selle teadvusetuile põhjusile. Selle meetodi harrastajad otsivad nagu Kant mingit asja omaette, millel peaks mingi käegakatsutav (sensualistlik) iseloom olema, mis kõigest muust erineb. Mis oli siis Kanti „Puhta aru kriitika" muud kui suur sensualismi paljastamise katse, võitlus materialismi viimase jäänusega? Et selgitada — kõik meie tajumine kuulub meile endile. Meie ei näe õieti seda, mis on, vaid seda, mis meile ainult paistab nii olevat. Missugune see maailm tõesti on iseeneses, omaette, selle kohta jõudis Kant skeptilisele otsusele. Tema seadis tunnetusele kaks tingimust. Tunnetus koosneb ainest (ollusest) ja vormist. Aine saame kogemusest, vormi arult — *a priori*. Kui üks neist puudub, pole tunnetus täielik. Et aga aru ise jääb suhtumusse aistilise kaemusega, s. t. meelte külge rippuma, siis pole asi iseenesest ehk omaette tunnetatav. Teoreetiline metafüüsika on seega võimatu. Kant langes seega tagasi sensualismi ja pani ise oma tunnetamise tee kinni. Ta ei suutnud oma teravast kriitikast hoolimata lõplikult vabaneda meelte võimust. See ongi tõeline põhjus, miks tänapäevani asjast paistab raske võitu saada olevat. Seepärast püstitab Troeltsch mingisuguse erilise usundilise aprioorilise olluse. On kord olemas religioosne aprioorsus, peab olema ka eetiline ja esteetiline aprioorsus, nimelt iseseisva sisuga, just nagu skeptiline Kant nõudis ja nagu eeldas omaaegne arvamus, et usuelul peab olema oma organ, siis muidugi ka mingi religioosne substants, mida selle organiga tajutakse. See enam ei paista, vaid see on üsna kindlasti u s u n d i l i n e m a t e r i a l i s m, mis kõige moodsemaid usundipsühholooge ja usundifilosoofe lihtsalt narrib. Sellepoolest on väga õpetlik Girgensohni enda tunnistus, et ta oma eelarvamustest sel joonel vabanenud olevat („Der seelische Aufbau", lk. 136, 140), mis kahjuks siiski veel liiga poolikult

sündis. Girgensohn ei ütle end usundilistest organiaistinguist mitte lahti, vaid kombineerib neid ainult minafunktsiooni mõtetega. Nii saavad aistingud religioosse elamuse oluliseks elemendiks. Mis aitab siis eksperiment, kui seesugused eeldused tõlgitsemises edasi püsivad? Mida tagab siis katsetamine?

Meid ei tarvitse katsetamine sugugi eksitada. Sest iga meetod on hea, mis meid edasi viib. Ja kui katsetamine on näiteks Girgensohnile kasulik olnud, sest ta on teda sundinud tunnustama isikuteadvuse üllatavalt tähtsat osa, siis on see tõesti võit, mida ei saa ega taha salata. Kuid sellest ei järgne, et nüüd kõik peavad ainult katsetamise põhjal tunnustama minateadvuse tähtsust, kui seda saab ilma katsetagi. Girgensohn tsiteerib just ses asjas Oesterreich'i leidurirõõmu. Aga Oesterreich jõudis minateadvusele ilma katseta, deduktiivse analüüsi teel ja on omakorda üllatatud, et Teichmüller seda juba enne teadis.

Sellega ei vaidle meie põhimõtteliselt katsetamise vastu, kuigi meie temale suuri lootusi ei pane. Vaid meie näeme siin ainult ülearust tööd, seni kui pole tarvitatud lihtsamaid võimalusi. Kuid katsetamise asjus on siiski midagi ka psühhoanalüütikuilt õppida, kuigi nemad ei katseta nii täpsalt, nagu tegid seda Girgensohn ja Gruehn. Psühhoanalüütikud nõuavad oma tegelastelt, et need peavad ise analüüsi alt läbi käinud olema. Miks? Sellepärast, et ka analüütikud on inimesed ja isegi normaalseina pole vabad kompleksidest. Kui nüüd ravija juurde satub haige, kel on ühine või sama kompleks kui arstilgi, siis ei ole võimalik haiget parandada, sest siis arst ei leia viga üles. Siin ei aita analoogia, mida James tarvitab india eeskujul, et joodiku ravija ise ei tarvitse kunagi joonud olla.

Loodusteaduslik eksperiment on vaba katsetaja isiklikust arvamusest. On täitsa ükspuha, kas elektriga katsetaja on katoliiklane või metodist. Peaasi, et oleksid täpsalt täidetud kõik tingimused. Katse tulemused jäävad neikssamuks igal pool ja igal ajal, kus on olemas needsamad tingimused.

Hingeeluliste katsetamiste juures peaks kehtima seesama seadus. Selle vastu ei ole vaidlust. Kuid küsimus on, kas seda seadust on peetud. Esteetiliste ja eetiliste katsete juures on asi lihtsam, kui pole tegemist otse usunditaoliste veenetega, mis ei lase küllalt rahulik olla.

Võtame näite. Ütleme jämedais joontes, et inimese hinge struktuur koosneb dispositsioonist (= d), kogemustest (= k), mis annab teatava suuna maailmavaatele ja usule, ja mingist esialgsest üldisest kokkuvõtust (m = metafüüsika) maailmavaatelises mõttes, mis ei tarvitse sugugi kooskõlastatud olla ei omaette, ei kogemustega ega dispositsiooniga, nagu harilikult ongi. Eksperimentaator A ise annab, ütleme, oma formeli $d_1 k_2 m_5$, eksperimentaator B aga $d_2 k_3 m_7$. Katseisikute formelid oleksid:

$a = d_5 k_7 m_9$ $\quad$ $e = d_2 k_4 m_1$

$b = d_3 k_1 m_2$ $\quad$ $f = d_6 k_5 m_3$

$c = d_1 k_3 m_4$ $\quad$ $g = d_4 k_2 m_2$

Neile antakse lugeda teatavad laulud, küsitakse nende muljeid, pannakse kirja, analüüsitakse, päritakse uuesti, tõlgitsetakse, täiendatakse, parandatakse. Kas see kõik teeb katsetamise tingimused ühesuguseks? Isegi eksperimentaatorid, kontrollijad, assistendid erinevad oma isikuformeli poolest. Üks on sensualist, teine idealist, kolmas positivist; üks on luterlane, teine reformeeritud, kolmas metodist jne. Eeldused erinevad, tõlgendid erinevad, tulemused erinevad, valgustus on kirju. Üksmeelt ei ole.

Imponeerida võib seegipärast, aga ainult mõtteosalistele ja võhikuile, kes on vähemalt teadvusetult samasuunalised. Sellega ei ole veel viga käes ega tõde leitud. Eksperimendi tulemused on veel väga toores materjal. Sest ei ole täidetud ei loodusteaduse ega psühhoanalüüsi tingimusi. Viimastele heidetakse ette, et nad opereerivad paljaste assotsiatsioonidega, kuid ise tehakse sedasama. Hinge võimetest ehk funktsioonidest ei taheta midagi teada, sest et võimeteteooria on vananenud (nagu assotsiatsioonidegi oma!), aga ometi on need võimed ehk funktsioonid olemas, kuid analüüsimata. Peenusi ja hinge õrnemaid õrnusi aetakse taga, aga kuidas neid liigitada või paigutada, seda ei teata. Isiku leidusest ollakse üllatatud, aga ei suudeta temaga midagi peale hakata. Ollakse sensualistlike eeldustega otse uskumatu Tooma osas ega saada sensualismi kuidagi rahuldada, sest ei leita otsitud substantsi, vaid otsimatu ja ootamatu, mis juba ammugi leitud, aga mida siiski ei nähta, sest ta pole käegakatsutav. Kas peaks leitama uus katsetamismeetod sensualismi vastu? Või uus iselaadi sõel vale-eelduste väljasõelumiseks? Või

uus katarsiseaparaat, millega katseisikuid ja eksperimentaatoreid enne laboratooriumi astumist puhastada? Sest ikka kõlab kõrvu õnnetu korduv kuulmatu ohe: „Mina ei usu enne, kui oma silmaga näen." See Kanti aru köitmine meelte külge on otsekui vanne, mis raudse kammitsana teadust ja õnnetuseks ka usuteadust kinni peab. Missugust tõestust on meile veel vaja õnnetuks väiteks, et usk on tippudes materialiseeritud? Mis peab siis kuiva puuga sündima?

Kas on mingit abinõu selle vastu?

Lähtume oma jämedajoonelisest isikuformelist.

Kui inimese dispositsioonid, antud võimed ja eeldused on erinevad, siis tuleb enne neid liigitada ja analüüsida. Kui nende kokkuvõtud on erinevad, tuleb neid analüüsida ja liigitada. Kogemuste liigitamine oleks liiga suur töö, kuid see laheneb iseendast hinge funktsioonide analüüsiga. Metafüüsika liigitus ei kuulu siia. Siin lepime lühikese ülevaatega, mida mujal oleme pikemalt harutanud[1]. Tuleb ka peatuda tunnetuse juures ses mõttes, et usulist tunnetust põhjendada ja liigitada.

Mis puutub usundi olemusse, siis õieti ka see pole mitte lihtsalt ühekülgne usundipsühholoogiline küsimus, vaid usundifilosoofiline. Siiski olgu üteldud, et kõigest aprioorsuse väärtuse tunnustamisest hoolimata meie ei saa tunnustada mingisuguseid aprioorseid substantse, ei usundilisi, ei eetilisi ega esteetilisi. Muidu peaksid veel muudki abstraktsuste substantsid olemas olema, nagu õigluse, mõtlemise, kultuuri, armastuse substantsid või essentsid, mida võiks rõugelimana inimesele külge pookida või jälle teiste vastumürkidega ära võtta. Seda kõike peaks siis apteegis või rohukaupluses kaaluga saada olema ja võiks suure menuga käima panna kõiksugustes kasvatus- ja hoolekandeasutistes. Siis oleks sensualism tõesti järjekindel, kui ta selle kõik teostaks.

Nimepanemist meetodile ei loe meie tähtsaks, sest siin on tegemist analüüsiga, võrdlusega, vaatlusega, järeldamisega.

---

[1] Pikemalt: Usuteadusline Ajakiri, 1929. a.; E. Tennmann, G. Teichmüllers Philosophie des Christentum, 1931; E. Tennmann, Hinge surematus, 1935.

§ 3. Hinge mõisted.

Nagu matemaatikas ühe ainsa elemendi muutmine toob kaasa kõigi antud koordinaatide muutumise, nõnda on ka mujal terves looduses ja vaimuelus. Iga mõiste sisaldab rida elemente, mis on seotud isekeskis ühise vaatepunktiga. Muutub vaatepunkt või üks suhtepunkt, siis on mõiste juba teine. Nii tuleb, näiteks, et Jumala mõiste, usundi mõiste, hinge mõiste ja suur hulk teisi mõisteid esinevad väga mitmesuguses mõttes ja annavad põhjust paljudeks arusaamatusteks ja segadusteks. Mis on siis loomulikum kui see, et hingeteaduses hinge mõiste selgitus kõne alla tuleb?

Hinge on oletatud veres, hingeõhus, südames, sisikonnas, pearakukeses, isegi peaaju fosforis. Need vaated kuuluvad naiivsesse ja „teaduslikku" materialismi. Spiritualistid lahutavad hinge ihust peenendatud mateeriana. Mõlemad liigid kokku moodustavad dualistliku vaateviisi. Siit on pärit praegunegi kõneviis nähtavast ja nähtamatust ehk materiaalsest ja vaimsest (vaim = *spiritus*) maailmast.

Monistliku hinge mõistena esineb Pythagoras'e õpetus hingest kui kooskõlast ja Platoni ja Aristotelese hülozoistlik entelehhia.

Mõlemad liigid tulevad arvata projektiivseiks, sest hing esineb projektsioonina, mis erineb ja lahkub inimesest, nii et inimesel on hing, aga mitte inimene ise ei ole hing.

Projektiivsete mõistete ja kujutluste vastandiks on kriitilised mõisted, millistes lähtekohaks on teadvus.

Siin on hing sageli asetatud ainult ühte hinge funktsiooni. Nõnda näeme idealismis Platonist Hegelini ja brahmanismis hinge samastatavat mõtlemisega, Schopenhaueri ja teiste voluntaristide juures tahteeluga. Siia tuleb ka arvata tundeelu eelistajaid, sest siin on tegemist sellesama funktsiooniga. Teaduslikke esindajaid kolmandale funktsioonile on raskem leida, sest liikumist ehk tegevust ei ole ikka veel erifunktsioonina tähele pandud, olgugi et temast tegelikult väga palju kõneldakse. Muidu võiks siia kuuluda Wundt'i hinge kui aktuaalsuse mõiste. Ilukirjanduses on selle vaatekoha väärilise esindaja Goethe Faust, kes parandab Johannese evangeeliumi esimese lause, üteldes: „Alguses oli tegu."

Sarnane monistlikuga, kuid kriitiline on siiski hinge mõiste kui funktsioonide või teadvuse ühtlus, kuid ilma oma sisuta, sellega tühi, nõnda Kanti ja Fichte juures.

Uus seisukoht, mis vaatab hingele kui ühtlasele substantsile, oma funktsioonide alusele, kui isikulisele olendile, esineb Leibniz'i, Renouvier' ja Teichmüller'i juures. See hinge mõiste vastab ka kristlikule hinge mõistele, ehk küll teoloogia seda metafüüsiliste õpetuste mõjul on ka sageli unustanud ja sellega hingeusu lasknud saada rahvausus spiritualistlikuks.

Nii kirju mõistete valiku juures on loomulik, et mitte igaüks ikka kõige selgemat ja puhtamat mõistet ei tarvita, vaid et veel mitmed segamõisted kõiksuguste lisanditega juurde siginevad. Et sellest, kas või asjasse teadlikult süvenematagi, pääseda ja veel enam vaevalt vaibunud materialismi ja tema kodukäija positivismi mõjust, ei kõnele paljud psühholoogid üldse hingest, vaid hingeelust ning kõige meelsamini hingeelu nähtustest. Suur asi on juba, kui „minast" juttu tehakse, nii et see pole mitte paljas abstraktsioon ehk idee.

Väga palju aitab segadust suurendada ikka veel kaasa mõjuv naiivne dualism ihu ja hinge vahel, nii et päris teaduslikes raamatuis nende vastastikusest mõjust kõneldakse, sest ihu on ainult ühe funktsiooni, nimelt liikumisfunktsiooni aparaat. Ja just see funktsioon on seni veel ikka filosoofias tunnustamist ootamas. Alles uuem arstiteadus jõuab ka ihuliste haigestumiste juures hinge osa jälile. Tõepoolest on ihul ainult funktsionaalne osa täita inimese elus. Isegi sünd ja surm on paljad funktsionaalsed nähtused, mida kõnes rakendatakse ainult projektiivsele inimese mõistele.

Et mitte kaua viibida metafüüsiliste eelduste juures, anname kohe tarvilikud hinge ja ihu mõisted ilma pikemate põhjendusteta, sest need kuuluvad mujale.

Hing ehk „mina" on arvulises ühesuses substantsina olev endast teadlik ja tema teadvuses antud kõige ideelise ja reaalse olemise suhtumisalus.

Ideelise olemise all mõistame siin kõike, mis kuulub tunnetusfunktsiooni ja millele platooniline idealism andis substant-

siaalse olemise tähenduse. Uuemal ajal kaldub sinna „eksistentsiaali" mõiste.

Reaalse olemise all mõistame kõiki reaalseid akte, ka mõtlemis-, tahte ja liikumisakte kui akte. Nii kuulub kujutluse sisu — ideelisesse, kujutlemisakt — reaalsesse ja kujutleja isik substantsiaalsesse olemisse.

Kadumist ei tunne ükski neist olemise vormest, vaid ainult unustamist. Ses suhtes on psühhoanalüüsil õigus. Täielikum põhjendus kuulub jällegi metafüüsikasse.

Ihu on „mina" liikumisfunktsiooni elavate jõudude koordinaatide süsteem sel määral, kui see süsteem püsib tõelikkuses teiste (võõraste) substantside funktsioonide valitsemise teel.

Antud hinge mõiste on vastuolus mõistetega, kus teda kujutletakse liitnähtusena ehk sünteesina või omaenda funktsioonide summana, s. t. tulemusena ehk saadusena. Sest „mina" ühesus pole kuidagi jagatav ega lahutatav, ei hävitatav ega loodav, s. t. tema on substants, omaette ühik, ilma alguseta ja lõputa. Ta ei asu ajas ega ruumis, vaid need asuvad temas, on „mina" erilise vaatekoha tõttu tekkinud korravormid, mitte asjad ega substantsid.

Selle hinge teadvus ja funktsioonid ühes ihuga on tema teenistuses, mitte vastupidi.

Ihulik orgaaniline „materiaalsus" pole tõeline ainelisus, vaid ainult meeltele tajutav näilisus-fenomenaalsus, mille kohta Kanti kriitika oluliselt on õige.

Meeled ei ole muud kui välismaailmaga suhtlemise vahendid. Nendel ei ole mõistust ega tundeid, vaid ainult aistingud, milliste sidumine ja ühendamine on tunnetusfunktsiooni asi vähema või suurema teadvuse intensiivsusega.

Nii ei puutu nende definitsioonide põhjal organiaistingud mitte olulistena usundipsühholoogiasse, nad on vaid liikumisaktidena ainult kõrvalised saatjad, mitte aga usundi elemendid.

§ 4. Hinge mõiste tarvilikkus.

On tõesti äärmiselt üllatav, et on olemas suurekspaisunud teadus kõiksuguste eriosadega, mille kogunimi on hingeteadus

ja kus ometi asjata otsid selgust kandva aluse — hinge mõiste kohta. Seda nähtust on põhjendatud väitega, et on olemas ka elektri-, soojuse- ja valguseõpetus, ilma et oleks teada, mis need õieti on. Nii tegelevat hingeteadus elunähtustega, mida meie tingimisi nimetame hingeeluks, eristades seda ihuelust. Kui aga minnakse juba niikaugele, et kõneldakse hinge struktuurist, siis saab ikka elavamaks küsimus, kas siis struktuur saab olla ilma selleta, kellele ta kuulub, või on see tõesti teadusele ükskõikne? Või on hingeelu mingi tundmatu jõuavaldus nagu soojus ja valgus, millistest päris naiivselt kõneldakse, et nemad „voolavat" või „liikuvat" sellise ja sellise kiirusega. Veel imelikum on kuulda juttu kordaläinud (?!) katsetest, kus jõud on muudetud mateeriaks või vastupidi. Siis poleks ju ka hinge materialiseerimine kellegi võimatus ja olevat sedagi tehtud kindla ning kange kontrolli all, nii et ses asjas polevat isegi kahtlemisõigust. Niisugune segadus tuleb panna mõtteteaduse ehk filosoofia arvele.

Veel üllatavam on hinge mõiste selgusetus usuteaduses, eriti praktilises usuteaduses, kus on eriline osa, mida nimetatakse „hingehoole" ehk „hingehoid", peale selle misjoniõpetus, kateheetika ja homileetika, mis kõik on suunatud hingele. Seal esineb nähtus, et hinge ja vaimu vahe kaotatakse.

Usundipsühholoogia kui teadus ei ole ega tohi olla ühegi usundi kaitseja, sest ta peab kutseliselt õiglane ja erapooletu olema, ei tohi isegi usuteaduskonnas asuda kristliku apologeetika seisukohale ega sellest seisukohast kaitseda hinge olemasolu. Ses suhtes peame olema teadlikud. Ei tohi isegi varjatult ega teadvusetult midagi seesugust taotleda. Olgugi tegemist üllatustega siin ja seal, meie peame jääma teaduse raamidesse ja tohime ka ainult puhta teaduse huvides arvustada ja küsida.

Vahest on tõesti ükskõikne hingeteadusele, kas hinge ennast on või ei ole. Siis oleks juba hinge struktuuri nimetus ja probleem ülearune. Tohiks olla kõne ainult hingelisteks nimetatud liikumistest, protsessidest, reaktsioonest. Siis asuksime Herakleitose joonel, kus on tegemist ainult voolamisega, muutumisega, dünaamikaga, rütmiga, kunagi mitte staatikaga või stabiilsusega või püsivate kujunditega. See oleks vesi hegelianismi ehk neohegelianismi veskile, evolutsionismile ehk puhta liiku-

mise õpetusele, mis võiks jällegi kujuneda ühekülgselt eksklusiivseks.

Metafüüsilised eeldused on igal teadlasel niikuinii olemas, ka eksperimendinõudjail ja -tegijail. Hingeteadusel, pealegi usundihingeteadusel pole sugugi ükskõik, kas hing ise on ülearune eeldus või mitte. Kui hinge olemasolu omal ajal takistuseks oli, siis mitte hingeteadusele, vaid positivistlikule hingeteadusele, sest ta ei sobinud selle eeldustega ja segas tõepoolest ka selle tulemusi nende tõlgitsemise või arusaamise suhtes. Positivism kui peenendatud materialism ei saagi omalt seisukohalt teisiti. Kuid positivismi mõju on juba kahanemas. Selle asemele tõuseb idealism ja otsib endale vormi sotsioloogilise ehk ühiskondliku hingeteaduse kujul, kus hing on paljas idee, olemus või grupi iseloomu esindaja, mingi koguhinge taoline olend. Ons siis üksikhing paljas oks koguhinge tüve küljes? Kas üksikhinge teadvus on samane kui „koguhinge" teadvus? Kus asub või kelles esineb siis koguhinge iseloom ja kas tema funktsioonid sarnanevad üksikhinge funktsioonidega? Kui tõesti koguhing oleks kandev alus, siis võiks ehk mõjustada, kasvatada, juhtida kirikut, kogudust, leerilaste gruppi, kooliklassi, ilma üksikut üldse arvesse võtmata? Ons massisugestioon võimalik ilma üksiku sugestioonita? Siis võiks ju ka kontserdipublik koosneda kurttummadest ja teatripublik pimedaist. Sest koguhing on ju olemas ilma eriliste tajumisorganiteta ja muidugi ka ilma mõistuseta. Puudub ainult, et ka sugereerija oleks mingi koguhing, ilma keeleta, sõnata, kõneta, paljas ideeline olend ühiskonna sulatisena. Siis oleks isikuküsimus lõplikult likvideeritud. Ühiskonna idee asendaks kõik. Valitseks täielik „objektiivsus" ilma subjektita. Kuid ühes subjektiga kaob ka objekt kui korrelaat, nagu pole poega, kus pole isa, nagu pole lasteta vanemaid, sest iga abielupaar pole isa ja ema.

Mis mõte on „objektiivsel" psühholoogial, kui pole hinge? Nimelt isikulist hinge. Või on siis nn. individuaalpsühholoogia tõesti ainult hingeteaduse osake? Ega ometi optika sellepärast kanna individuaaloptika nime, et mõni näeb kaugemale kui teine ja mõni on värvipime?

Hingeteaduse ülesanne pole ainult teoreetiline analüüs. Lõppude lõpuks on kõik teadused praktilised, inimese teenistuses, mitte ainult uudishimu rahuldamiseks, vaid selleks, et ini-

mese elu võiks olla võimalikult täielik. Teoreetiline selgus on praktiliste tulemuste paratamatu eeldus. Hinge individuaalsusele vaatamata meie eeldame temas ometi mingit seadusepärasust, niihästi terves kui ka haiges hinges, niihästi alaealiste kui täisealiste juures. Alles see üldine seadusepärasus annab hingeteadusele teadusliku iseloomu. Ja alles seadusepärasuse tundmine võimaldab otstarbeka hingekäitluse kasvatustöös, hingehoiu-töös, juhtimises, ilma et oleks tarvis laskuda laiduväärsete võtete tasemele.

Omal ajal väitis prof. Girgensohn Tartus, et hingeteadust kaua aega takistas hinge mõiste, alles sellest loobumisel pääsenud hingeteadus edasi. Nüüd ilmub vastupidine nähtus. Filosoofiaprofessor F. Krueger kuulutas siinsamas Tartus, et uuem hingeteadus nõuab hinge olemasolu tunnustamist. W. Stern oma personalismiga nõuab seda juba ammugi. Ja endine Tartu prof. G. Teichmüller nõudis seda juba enam kui 60 aasta eest, puhta teaduse enese pärast. Meie ei pea ainult sobivaks või sündsaks, vaid otse paratamatuks, nimelt tunnetusteoreetiliselt tarvilikuks peatuda hinge vaatlusel, selgitada tema funktsioone ja teadvust ja nende suhteid, enne kui üldse võib kõnelda usundipsühholoogiast. Ei ole võimalik mööda minna metafüüsilistest eeldustest, kui nende eitamine on toonud nii palju segadust. Siis on ka pind olemas usuliste nähtuste liigitamiseks ja ülevaate saavutamiseks.

Meie ei kaitse mitte ainult üht teadusharu, kui väidame, et tervele teadusele, eriti mõtteteadusele, on hinge mõiste tarvilik. Mitte ainult silmapaistva ja siiski nii sageli unustatud paratamatuse pärast, et iga tegevus eeldab tegijat ja tehtavat, iga liikumine liigutajat ja liigutatavat ja muutmine muutjat ja muudetavat. Lause ei ole kunagi ilma aluseta ja öeldiseta, aga „teaduslik objektiivsus" on subjektivaenuline subjektiivsuse-kartuse pärast. Siis on loomulik, et see kartlik teadus peale möödapääsetamatut idealismi langust hegelianismi kujul sattus materialistliku empirismi ohvriks, kuna viimase vastased paistavad kas romantikuina või erakuina.

Miks on siis hing kui subjekt teadusele tarvilik? Teda on tarvis tunnetuse piiride laiendamise, uute tunnetuste allikate avastamise pärast. Tunnetus on suhtepunktide vaatlus ja ühendamine ühest vaatepunktist. See

tegevus sünnib inimese teadvuses, seoses tunnetusfunktsiooniga. Puhas tunnetus on järeldusotsustus antud tunnetusest, nagu igas deduktsioonis. Isiklik teadvus sisaldab aga määratu hulga andmeid, mida saab ja tuleb suhtepunktidena vaadelda ja ühendada ikka uutelt vaatepunktidelt nii, et neist saab uusi tunnetusi. See on õieti induktiivsuse ja abstraktsiooni eelistamise („objektiivsuse") pärast alahinnatud ja eeskätt statistiliselt (kvantitatiivselt) lubatuks peetud. Loodusteadused on ilma statistikata ainult sellepärast edasi saanud, et seal kehtib eeldus: mis looduses sünnib neil ja neil tingimusil, sünnib igal pool ja igal ajal neilsamul tingimusil. Hingeteadlased ja vaimuteadlased pole seda kahjuks küllalt arvesse võtnud. Vaimuteadused, eriti hingeteadus on sunnitud tegelema eeskätt i n i m e s e t e a d v u s e g a. Seda on peetud deduktsiooni, abstraktsiooni, objektiivsuse ja faktide survel nii ebamääraseks, tujukaks, juhuslikuks, kõikuvaks, subjektiivseks, et pole julgetudki sellele proletaarsele nähtusele korralikult lähedale astuda, sest just see „taltsutamatu" suurus oleks pidanud teadusehimule olema huvitavamaks mõistatuseks kui taevakehade keemiline koosseis, seda enam et ta on hoopis ligemal ning ei puudu ühelgi normaalsel inimesel.

Tõepoolest kõneleb teadus väga palju vaatepunktidest ja seisukohtadest, nimelt võrdlemise võimaldamiseks. Selleks, et kahte objekti võrrelda, on tarvis neid mõlemaid vaadelda kõrvuti ühelt ja samalt seisukohalt. Seisukoht ise aga ei võrdle kedagi, vaid seisukohal asuv vaatleja isik, kellel ei jätku võrdlemiseks ainult silmadest, vaid ta peab ka tunnustama kummagi objekti ühtlust ja mõlema objekti sarnasust või erinevust, peab paigutama või liigitama ja tarbe korral nende tähendust või väärtust hindama. Silmadest selleks ei jätku, muidu võiksid ka loomad seda kõike sooritada. Isegi looma hing ei suuda seda. Vaid selleks on vaja tunnetamisvõimet, mis kuulub inimliku hinge struktuuri, kui hingeteaduse objekt ja subjekt ühtlasi. Sest mitte abstraktne teadus ei tunneta automaatselt midagi, vaid teaduseharrastaja ja uurija. Teaduslikud vaatepunktid ja seisukohad on seega varjatud inimliku tegevuse abstraktsiooni idealistlik salakaup, et sel teel hoiduda hädaohtliku „subjektiivsuse" etteheidetest. Sellest hoolimata on teadustes, ja mitte ainult uutes, vaid ka vanades teadustes küllalt vigu ja eksimusi, mida kaua peeti ometi objektiivseks tunnetuseks. Suurem kahju aga on see,

et sel viisil läheb suur hulk tunnetusallikaid lihtsalt kaduma või jääb tarvitamata, sest nad asuvad õnnetuseks inimese teadvuses. Paistab, nagu oleks anatoomia rohkem eelistatud teadus, sest ühte liiki kondikavadel ja lihastel ning kudedel on rohkem sarnasust isekeskis kui inimese isikuteadvusel ja hingelistel võimetel või funktsioonidel. Kuid mitte ainult sarnasus, vaid ka anatoomiasse kuuluvate objektide nn. „materiaalsus" kui „fakt" on mõnegi silmis juba teaduslik väärtus iseenesest. Ja siiski on see kõik inimese elu teenistuses. Mis on siis enam väärt, kas silm või tunnetus, mida silm teenib, kõrv või muusika, mida inimene kuulates maitseb? Kõikide meelte kogu tegevus on ainult selle isiku päralt, kellele nad kuuluvad, ja on ainult tunnetuse algus, mitte ainult tunnetus ise. Ja ega tunnetus ka veel ainult enda päralt ole, vaid selle päralt, kes tunnetab. Ja just see, kelles koondub terve vaimutegevus, jääb kõige suuremasse hooletusse omaenda loodud teaduses. Küll on üks ja teine kord alustatud uut teadust, nn. a n t r o p o l o o g i a t, aga see on enamasti ikka kinni jäänud ekslikkude metafüüsiliste eelduste tõttu.

Meie peame siiski õigustatuks inimest kui kõige kultuuri loojat ja tarvitajat tema olulisest hingelisest küljest oma teaduse aluseks võtta. Oluliselt on inimene h i n g e l i n e o l e n d, i s e s e i s e v s u b s t a n t s. Inimese ihu on ainult tema ühe — liikumisfunktsiooni aparaat ka siis, kui ta paistab mõjustavat hingeelu, mis võib sündida ainult funktsionaalselt, mitte oluliselt. Liikumine ei piirdu aga ihuga, vaid toimub ka tihedas seoses tunnetusega ja tundmusega. Ihu on substantside kogu, seega jagatav, nagu iga rakukenegi. Hing aga, see päris inimene ise, on jagatamatu, asendatamatu, kadumatu, tekkimatu s u b s t a n t s. Inimese sünd ja surm on ainult funktsionaalsed nähtused, mitte hinge, vaid ainult ihu algus ja ots. Hing ei asu ruumis ega ajas ega allu olemiselt põhjuse kategooriale, vaid on oma singulaarsusega ise ruumi, aja ja põhjuse kategooria alus, nagu ka iseenda teadvuse ja funktsioonide teadvuse alus. Niipalju on tarvis meie tööjaotuse alusel toetuda vastavale metafüüsikale (olemiseõpetusele), kuhu kuulub täielikum põhjendus. Sellega on meie eeldus käes. [1]

[1] Vaata pikemalt: E. Tennmann, Hinge surematus.

Metafüüsiliste eelduste tuletamine ei kuulu loomulikult psühholoogiasse. Et nad aga iga teadusharu mõjustavad ja kuidagi selle iseloomu vastava maigu või värvinguga varustavad, siis peame ka meie oma seisukoha avaldama.

Meie seisukoht on personaalne-monadoloogiline, mis tunnustab hinge kui iseseisvat substantsi, kui oma funktsioonide ja teadvuse singulaarset omanikku kogu tema struktuuriga.

Mis tähendus on sellel?

Tähendus on see, et lähtekoht võib olla ainult perspektiivne-individuaalne, mis seisab täpsas ühenduses geomeetriliselt-sümboolse perspektiivide koguga ja sellega alles võimaldab üldise, objektiivse tulemuse kehtivuse. Eriti psühholoogias ja pealegi usundipsühholoogias etendab teadvus, niihästi isikuteadvus kui ka jumalateadvus nii suurt osa, et meie ei või ignoreerida sealt saadavaid suhtepunkte kui tunnetuseallikaid, millede sanktsioneerimine on tunnetusteoreetiliselt tarvilik. Sellepärast ei muutu aga meie psühholoogia tunnetusõpetuseks.

Meie peame kinni akadeemilisest tööjaotusest, kuid nii, et meie kasustame seda, mida naaberteadus meile peab andma, nagu mõni väide metafüüsikast ja tunnetusteooriast.

Usundipsühholoogia meie käsitluses kuulub sel määral, kui tegemist on kindla hinge struktuuriga ja hingeelu seadustega, põhimõtteliselt loodusteadusse, kuid mitte materialistlikusse ega positivistlikusse. Idealismil aga ei ole loodusteadust ega hingeteadust, sest ta ei tunnusta oluliselt muud kui ideesid, s. o. vorme ja samastab neid üldsubstantsiga, millest nad lähtuvad ja millesse nad viimaks kogunevad.

Hinge mõiste ja struktuur osutavad aga eriliselt suurt osa tunnetusteoreetiliselt, kuuluvad seega meetodiküsimusse, kui eeldused, mitte kui järeldused. See osa tuleb võtta personaalsest metafüüsikast, kus seda küsimust käsitletakse deduktiivselt, ühenduses olemiseõpetusega ehk ontoloogiaga. [1]

Hinge kui lahutatamatu ühiku struktuuri kuulub vahenditu teadvus, mille vahenditus eeldab (ilma järeldamata!) hinge olemasolu ja hinge võimeid ehk funktsioone.

---

[1] Pikemalt on seda küsimust käsiteldud minu raamatus: „Hinge surematus", 1935, Noor Eesti, Tartus, Filosoofiline seeria.

§ 5. Hinge funktsioonide jaotus.

Kanti ajast peale on harilik hinge funktsioonide jaotus selline, et tuntakse kolme funktsiooni: mõtlemine (tunnetamine), tahtmine, tundmine. Selle kõrval leiame aga ka teisi jaotusi. Nii kõneleb Schleiermacher oma „Usuõppes" („Glaubenslehre") järjekindlalt „mõtlemisest, tundmisest, tegemisest". Kaudselt samalaadilisi jaotusi võime kindlasti eeldada vaimuelu liigituste juures, kus ilma lähema põhjendamiseta terve kultuur esineb kui: teadus, kunst, kõlblus ja usund. Selle ülevaate juures mõteldakse harilikult nii, et teadus on mõtlemise vili, kõlblus tahte avaldus, kunst tundeelu rahuldaja, usund on siis mingi üldine alus või käib kunstiga kaasas kui tundeelu ilmutaja. Suuremat selgust leiab vaevalt kuski. Näib, nagu poleks üldse tähtsaks peetudki selle küsimuse lahendamist või ei leita õiget jaotuse alust. Ometi on jaotus võimalik ja alus on ka olemas.

Et funktsioon on tegevus, siis küsime, kuidas tekib tegevus üldse. Kujutleme, et inimene oleks päris üksi, ilma mingi ümbruseta, ilma ühegi kaasinimeseta, nii et tal ei oleks mingit kokkupuutumist kellegagi, kas siis oleks mõeldav üldse mingi tegevus? Tal ei ole ju siis mingit suhtumisvõimalust ega selle avaldust. Suhtumine, tajumine, tegevus algab alles välismaailmaga. Alles siis, kui inimene näeb ennast kellegi või millegi teisega kõrvuti või vastakuti, tekib suhtumisevõimalus. Ja alles siis, kui inimene ennast eristab teadvuses või alateadvuses oma ümbrusest (kuhu kuulub ka tema enda orgaaniline olemine), hakkab ta vahet tegema iseenda ja välismaailma vahel, alles eneseteadvuse ärkamisega leidub alus hinge funktsioonidele. Isik kui subjekt (S) seisab kõige muu kui objekti (O) vastas, või Mina (*Ego*) Mittemina (*Non ego*) vastas. Nende suhtumises on kolm võimalust:

1) Subjekt samastub objektiga: S = O.

2) Objekt määrab subjekti: O ⇉ S (või S ⇇ O).

3) Subjekt määrab objekti: S ⇉ O (või O ⇇ S).

Esimene valem vastab tunnetamisele, teine tahtele (= tundele), kolmas liikumisele.

a) Tunnetamine.

Tunnetamine saab võimalikuks sel teel, et tunnetaja isik S süveneb oma objekti O nii, et tema tunnetamisfunktsiooni piires

mõlemad võrduvad teineteisega, kuid ainult selle ühe ainsa funktsiooni ulatuses. Isik samastab ennast oma tunnetuse esemega, usklik oma Jumalaga, kunstnik oma kunstiga või loominguga, tehnik oma töösihiga. Olemine ja mõtlemine ühtivad, sulavad täitsa ühte, samastuvad, identifitseeruvad, nende vahel pole mingit vahet. Samastumine sünnib sellisel määral, et meie inimesi selle järgi enam iseloomustame kui näo järgi. Teadusmees kõneleb teaduse nimel, nagu ta ise oleks kehastatud teadus, usumees võitleb usu eest otsekui iseenda eest. Näitleja kehastab oma osa, nagu oleks ta tõeline Hamlet või Caesar. Kirjanik ja lugeja on kord roimar, kord kannataja, nad elavad endid täielikult selle sisse, mida nad kirjutavad või loevad. Teatripublik elab kõik osad kordamööda kaasa. Kohtunik koguni, kui ta tõesti õiglane ja erapooletu tahab olla, peab asetuma täielikult kaebealuse ja kaitseja, siis aga nõudja ja süüdistaja olukorda. Mingi arusaamine teistest inimestest pole võimalik, kui meie endid nendega ei samasta, nende isiklikule seisukohale ei asu.[1] Objekt ei saagi teisiti objekt olla, kui subjekt temaga ei samastu. Objekti reaalsus, tõeline olemasolu saab alles selles subjekti enda identifitseerimises objektiga oma tõelise tunnustuse.[2] Ses mõttes on arusaadav, kuid mitte õige vana idealistlik väide: olemas on ainult see, mis mõttes olemas on. Tunnetuse piirkonnas on see

---

[1] Saksakeelses psühholoogilises kirjanduses märgitakse seda samastumist sõnaga „Einfühlung". See termin on täitsa eksitav, asetades vastava tegevuse koguni teise funktsiooni, millel on hoopis teine kvaliteet. Tähtis pole siin mitte „kaastundmus" või „kaasaelamine", vaid enda ümberasetamine vaatlusobjekti. T h. L i p p s'i järgi olevat „Einfühlung" „meie endi projitseerimine meist erinevaisse objektidesse", „mõeldud esemete täitmine meie oma eluga". Viimane kirjeldus on parem kui esimene. Sest projektsioon ei tule siin sellisena arvesse, kuigi „ekstaasi" („endast väljaseismise") juures ka samastumine peaasi on. Just siin on tähtis ühest ainsast — tunnetusfunktsioonist kinni pidada ja ennast koordineeritud funktsioonel mitte eksitada ega kõrvale vedada lasta. Seepärast võime rahul olla, et „Einfühlung'il" pole eestikeelset vastet.

[2] Tunnustus kui selline ise ei kuulu aga enam tunnetusfunktsiooni, vaid on t a h t e otsus. Funktsioonide eristamine põrkab igas keeles isesugustele keelelistele raskustele, mis on pärit primitiivsest mõtlemisest, kuid sõnastuses hoidunud. Nii on meie „tunnetus" ja „tundmus" ühest juurest, kuid kuuluvad kvalitatiivselt teine teise hinge funktsiooni. Keerulisemaks läheb lugu, kui sellestsamast juurest põlvnevate sõnadega ka veel liikumisfunktsiooni (aistinguid — „tunnen" valu, külmavärinat — või teadvust — „tunnen" endal hea olevat) ära märgitakse. See kõik on ka teaduslikku käsitlust väga palju seganud. Nii on ka teistes keeltes omasugused sõnastuse eksitavad alused olemas.

väide täitsa õige. Reaalsuse tunnustamine ei saagi teisiti teoneda, kui ainult enda samastamise teel tunnetatava objektiga. Ilma subjektita ei ole ka objektil mingit tähendust, nagu ka vastupidi. Mõlema kõige täielikum suhtumine teostub identifitseerimises kui tunnetamisprotsessis, kõigepealt kujutluses, nõnda et ei „tundu" mingit vahet subjekti ja objekti vahel selles funktsioonis.

Tihe ühendus subjekti-objekti vahel ongi põhjus, miks objektiivse tunnetuse küsimus valmistab nii palju raskusi ja segadust. Ka kõige puhtam, erapooletum, objektiivsem teadus kui tunnetuste kokkuvõtt ei pääse kunagi subjektist mööda, vaid peab ikkagi käima identifitseerimisteed ja on tõeline teadus ja tunnetus isegi ainult identifitseerimise ajal, s. t. niikaua kui subjekt temasse suhtub teadlikult, ennast samastades tunnetatava ainesega. Objektiivsus tekib ainuüksi subjekti tunnetamise kaudu kujutluses ja mõtlemises. See käib ühtlasi ka varjatud ja avalikuks tulnud eksimuste kohta. Kui selgub (seisukoha muutusel, järelikult võrdlusel), et *fata morgana* oli pettepilt, siis on jällegi sellesama protsessiga tegemist, ainult et endise samastuse asemele astub uus, mis on jällegi kujutlemise töö. Endine pilt osutub nüüd subjektiivseks, sest et uus kujutlus, mis ei sobi endisega, on nüüd objektiivne.

Sel pinnal on arusaadav, et paratamatu samastamise teel võis tekkida olemise ja mõtlemise võrdsustamine, mis kujunes piiride laiendamise ja absoluutsustamisega ja abstraktsioonide ja ideede reaalseks tunnustamisega (hüpostaseerimisega) — idealistlikuks maailmavaateks ja „objektiivseks" hinnangu aluseks kõigele olemisele ja elule, kuna õige on piirduda selle vaate paigutamisega ainult ühte, nimelt tunnetusfunktsiooni. Objektiivseks peetud maailmavaated on saanud eksikombel liiga suure tähenduse, mida nad pole ära teeninud, olles tõeliselt hoopis subjektiivsemad, kuigi see subjektiivsus on üldine loomulik nähtus, seega ka objektiivsuse mõiste ja nõue ümbermõtlemise vääriline.

On arusaadav, et ka identsuseõpetuse põhi asub tunnetusfunktsiooni iseloomus, nagu ka teisest küljest solipsismi- ja äärmise subjektivismi õpetused. Tasakaalukaotus ühele või teisele poole on toonud palju arusaamatusi, sest et pole

arvesse võetud isiku hingelist olukorda ühe ainsa tähtsa funktsiooni esinemises.

Kahjuks ei panda ka uuema mõtlemispsühholoogia juures sellele küllalt rõhku, vaid pööratakse enam tähelepanu objektidele ja nende liitumisele isekeskis, kui subjektile ja tema funktsioonele.

Pole liigne osutada tunnetusfunktsiooni praktilisele väärtusele tema järjekindlama esinemise puhul. Kui keegi sel määral ennast samastab ühe erilise ideega, mis teda valdab, nagu näiteks inkvisitsiooniajajärgul ja jesuiitide tegevuses ilmsiks tuli, siis on tegemist fanatismiga, mis ei tunne armu ega halastust, sest ta näeb kõike ainuüksi ühest vaatevinklist, keeldudes süvenemast muisse ideedesse ja isikuisse. Vastupidi, tõeliselt objektiivne vaatlus, süvenedes igasse objekti suurema samastamispüüdega (loomulikult kooskõlas vastava tahtega või huviga), valmistab enam pinda kannatlikkusele, sallivusele, vaenlasest arusaamisele. Ses mõttes on haridusel ja teadusel suur väärtus, kuid mitte ilma teiste funktsioonideta. Ka teaduse edendamine võib kujuneda fanaatiliseks isegi kõrgema idealismi nimel ja toetusel.

Prantsuse vanasõna: „Tout comprendre c'est tout pardonner" (kõike mõistma tähendab kõike andestama) illustreerib hästi kõrgemat moraali, kus tunnetusel on palju kaasa rääkida, nimelt identifitseerimise suhtes süüdistatavatega. Kas siia ei kuulu sõnad, nagu: „Isa, andesta neile, nad ei tea, mis nad teevad!" ja kuulus Jan Hus'i suhu pandud sõna (tuleriidal): „O sancta simplicitas!"?

b) Tahtefunktsioon.

Tahtefunktsiooni juures tuleb subjekti ja objekti teineteisest lahus vaadelda, kuigi sel puhul ei kao kujutlus ega tema iseloom. Kuid subjekt projitseerib ihaldatud objekti välismaailma, ilma sellest endale mingit aru andmata. Tahta võib ju ainult endast erinevat objekti, mis subjekti sel määral afitseerib või mõjustab, et ta saab tema püüde sihiks või tema ideaaliks, seega isikut kui ihaldajat või taotlejat määravaks esemeks või eesmärgiks.[1] Objekti reaalsus ei ole siin oluline, nagu näiteks

[1] Siit on pärit saksa filosoofide kõikumine nn. „Gegenständlichkeit'i" ja „Zuständlichkeit'i" vahel isegi sel määral, et ühe või teise

tuuleveski tiivad Don Quijote'i võitluses. Eesmärk võib olla väga tühine ja väike, juhuslik, isiklik, perspektiivne, nagu Uria naine Taaveti-loos, või üleisikuline, ühiskondlik, rahvuslik, kiriklik, usuline, teaduslik, seega relatiivselt objektiivne, nagu näiteks kodumaakaitsemine, kultuuriedendamine, kunstiharrastamine, hoolekanne, heategevus ja palju muud.

Inimene taotleb ja püüab ainult seda, millest ta loodab rahuldust ja õnne leida, hoidub sellest, mis teda pahandab, ärritab, mis on vastumeelne. Tahte või ihalduse objekt on midagi, mis peab isikut sisuga täitma, kuna isik enne sihi saavutamist tunneb enese otsekui puuduliku või tühja olevat. Objekt peab temale sisu andma, teda mingi väärtusega täitma. Objekt ise on kujutlus, mida subjekt eelistab teistele objektidele sellepärast, et ta teda kuidagi mõjustab, haarab, huvitab, afitseerib. Et subjekt on objekti, oma kujutluse afitseeritud, väljendub subjekti nn. tundeelus, mis sellega seisab tahteelul nii lähedal, et vahe ähvardab kaduda. Afektsioon võib ja peabki sageli ka negatiivne olema, sest ei saa olla kõigest huvitatud ega saa ka kõige muu vastu peale eelistatud objekti ükskõikne olla. Pealegi osutub subjekt ise objektiks teiste olendite suhtes, kes võivad teda paigutada kannataja ossa. Endine sõprus võib kujuneda vaenuks, armastus vihaks.

See, mida subjekt ihaldab, soovib, tarvitab, on temale väärtuseks; millest ta ei hooli, see on talle väärtusetu, mille eest ta hoidub, paistab temale kahjulik olevat. Väärtuste hindamine on seega eeskätt subjekti isiklik asi, subjektiivne nähtus. Kuidas peaksime lugema väärtuseks midagi, mis on meile vastumeelne ja norutundes oma „väärtust" ilmutab? Kuigi mõnu- ja norutunne on täitsa subjektiivsed isikliku suhtumise või hinnangu näitajad, ei ole nende avaldus siiski väljaspool hingeelu seadustikku, vaid nad on seadusepärased. Sellepärast ongi meile üllatavad säärased nähtused, kus inimesed kannatusi maitsevad ja mõnusid põlgavad, ja on raske neid nähtusi pidada loomulikeks.

Meie lähtusime funktsioonide jaotusel väitest, et tahte juures objekt määrab subjekti. See paistab võõrastav, sest tahtja on ju isik, kellele tahtmine kuulub. Ja kujutlus objektist, mida

---

eelistamine saab otse terve teadlastepõlve tunnuseks, nagu näiteks objektiivse ja subjektiivse idealismi puhul või nagu „Gegenstandstheorie" terve mõjuka kooli moodustab.

ta ihaldab, kuulub ka temale. Objekt asub väljas, kujutlus ja tahe ihaldajas, subjektis. Kuidas võib siis objekt määrata subjekti? Meie tahtmine ei saa ju ometi kuidagi meist lahkuda. Tahtjad oleme ju meie ise. Kuidas võib keegi teine või miski väljaspool meid meie tahtmist muuta või juhtida? Kujutleme pereisa, kes oma perekonnale tahab jõulurõõmu valmistada kingitiste näol. Kes on selle tahtmise äratanud? Endised kogemused, kus pereisa kord ise oli kingitise vastuvõtja ja sellest rõõmu tundis, et teda silmas peeti, et temale mõteldi. Ta teab, et tema vanemad tema rõõmust ise ka rõõmu tundsid. Nüüd tahab tema endale sellega jõulupühi kaunistada, et annab oma perele põhjust rõõmustumiseks. Ta tahtmist juhib teatav eesmärk, teatav kujutlus või motiiv. Kui ta läheb kingitisi muretsema, seisab ta valiku ees: mida kellelegi kinkida? Ta otsib ja valib. Iga kaupluses näidatud asja ees ta kaalub: kas see või see asi teeb rõõmu minu pojale, tütrele, naisele, vennale, õele? Ta tunneb nende maitset ja huvisid. Need on otsustavad. Valija teeb oma otsuse teiste maitse ja huvi kohaselt. Subjekt otsustab küll, aga alles teistelt oodatava otsuse järgi või põhjal. Perekonna rõõm on tõeline otsustaja, mis määrab subjekti — pereisa — valiku.

Vaene tuleb abi otsima ja jutustab oma hädadest nii liigutava loo, et isegi ihnuskaela süda läheb haledaks ja tema käsi ulatab vaesele ande. Kes määras tema otsuse? Isegi kui vaene vahest mõne ilusa loo oma hädale juurde lisas, mida abiandja ei kontrollinud, on seda selgem, et subjekti juhtimine või määramine tuli „väljast", mitteminalt või objektilt, kes pidi muidugi enne tunnetuses samastuma subjektiga, et saavutada tagajärge. Selleks võis aga ka abiotsija olla omakorda mõjustatud ihnsa toetaja tuimusest, mille võitmiseks ta pidas tarvilikuks arvestada tema mõnesugust nõrkust. Jälle on objekt subjekti määraja. Kuigi tahe kuulub isikule, on ülekaal objektil, mis inimest huvitab, haarab, vangistab, seob. Tõuked tulevad välismaailmast ja pööravad tahtmise enda järele. Sellepärast ei ole õige oma tahtmist absoluutselt omaks pidada, sest ta sisu kui ihalduse objekt ei ole veel oma, vaid peab alles omaks saama. Puhtal tahtel ei ole sisu. Sest sisu kui kujutlus on tunnetusfunktsiooni asi. Objektitaotlemine on liikumisfunktsiooni asi. Puhtal tahtel pole muud oma kui igatsetud objekti pooldamine või tunnustamine, mittesoovitava või kahjuliku objekti eitamine,

Kuid see pooldamine ja eitamine ei väljendu sõnades (see oleks tunnetus), vaid mõnu- või norutundes. Mõnu või norg on tahtefunktsiooni ainus iseloomustav ehk spetsiifiline kvaliteet. Oluliselt pole sellega tundmuse ja tahtmise vahel mingit vahet. Kui meie keeleliselt vahet teeme, siis tuleb see vahe panna teadvuse arvele. Nimelt nõnda, et ebamäärase tunde juures puudub kujutluse või objekti selgus. Ükski kujutlus pole suutnud tahet tarvilikul määral mõjustada, afitseerida, sundida poolt või vastu otsustama. Subjekt on ükskõikne, leige, kahevahel. Tahe erineb tundest seega ainult kujutluse selguse poolest. Maitse on välja kujunenud. Inimene „teab" (täpsamalt: on teadlik), mida tema tahab. Seepärast kõneldakse tundeinimestest sageli kui neist, kes endid igal ettejuhtuval asjal või inimesel lasevad afitseerida või mõjustada. Nad on ilma selgroota, „kust tuul, sealt meel". Neil pole kindlat tahtmist, selget otsust, nad lasevad endid kergesti kaasa kiskuda, aga taganevad ka kergesti. Neil on nõrk teadvus, pole püsivat huvi, nad on kõikuva pilliroo sarnased. Nad ootavad eluaeg ikka välist abi, toetust või õnne, ilma et jõuaksid teadvusele, milles see seisneb. Nad ei julge endid ühegi objektiga siduda. Iseseisvust taotledes kaotavad nad selle. Elu taga ajades nad ei saagi elada. Nende tahtmine jääbki ebamääraseks tundeks, mis jääb ikka tühjaks nagu sõel, mis ei pea ühtegi vedelikku kinni.

Tunne esineb tahtena alles siis, kui tema täitub mingi kindla objektiga. Tunnet puhtal kujul on võimatu kirjeldada. Tunde iseloomustamiseks või kirjeldamiseks on tarvis nimetada objekti, mis mõnu või norgu välja kutsub.

Hingeelus on siiski tundel-tahtel otsustav tähendus. Kujutlus kui selline on täitsa ükskõikne. Tema ei tee ega taha midagi. Kujutlus ei vali, vaid on ise valitav. Temal on ainult passiivne valimisõigus, mitte aktiivne. Viimane kuulub tahteletundele, kes avaldab oma otsuse mõnus või norus või ka „erapooletus" ükskõiksuses. Seisukohavõtja pole kunagi tunnetus, vaid ainult tunne-tahe, isegi teaduses ja usus. Seepärast polegi maitse vaieldav, vaid on täitsa autokraatne. Aga temal puudub passiivne valimisõigus: ta ei saa kunagi valida iseennast, vaid ainult seda, mis on olemas: antud kujutlusi või objekte, kes sellega määravad tunde kompetentsi piirid, oma haaramisvõimega aga passiivselt sunnivad endid pooldama. Seega tundeelu

despotism on kõigest hoolimata piiratud. Kõige suurem türann ei suuda luua orje, keda olemas ei ole, vaid peab leppima nendega, kes olemas on ja nõnda, kuidas nad on. Teiste sõnadega: tahtel puudub võim omalt poolt üksipäini midagi muuta selles olukorras, mis on olemas ja sellisena kujutlustes temale valimiseks või otsustamiseks ette antud, nagu ühestki ärist ei saa osta seda, mida seal pole müüa. Seepärast, kui meie ütleme, et tunde-tahtefunktsioon on hingeelus otsustav, siis ainult sellepärast, et seda võimet teistel funktsioonidel (tunnetusel ja liikumisel) ei ole. Kuid tahe pole seega algatajaks ega loojaks tehtud, sest tema ei mõtle midagi uut välja, mõtlemine pole üldse tema asi, vaid ainult s e i s u k o h a v õ t m i n e. Ta otsustusvõime on piiratud sellega, mida tunnetusfunktsioon kui ettekandja temale valida ja kinnitada annab. Tahe on nagu isevalitseja, kelle sekretär ja ministrid võivad ka palju tema eest varjata, kelle eestkostmise alla ta sellega võib sattuda. Ainult et side tunnetuse ja tahte vahel on tihedam ja et mõtlemisel endal pole mingit tahet, siis jääb mittesoovitava olluse kohtlemine ometi isevalitseja tahte hooleks, kes selle siis alateadvusesse surub või tõrjub, temast mitte midagi teadagi tahtes. Valimise materjali suhtes on tahtevõim piiratud.

Kujutlustest oleneb, kas nemad meeldivad või mitte. Sest ükski tahe ei suuda neid ümber teha, ilma neid oluliselt muutmata. Kuid muutmine on liikumisfunktsiooni asi, kuigi tahte nõudel. Kui aga tahe nõuab kujutluse muutmist, siis on ta juba oma otsuse teinud eitavas mõttes ja oma noru kvaliteediga näidanud, et kujutlus, mida ta pooldada võib, s. o. kujutlus, mis suudab teda mõjustada, määrata, peab olema teissugune. Kui aga antud kujutlus pole teda suutnud määrata või mõjustada pooldavas mõttes, siis on ta seda ometi teinud eitavas mõttes, ta on noru esile kutsunud, on andnud tundele reageerimiseks põhjuse, kuna reageerimine ise on liikumisfunktsiooni asi.

Et nõnda välismaailmas või ka fantaasias (mis kuulub samuti mõtlemisele-tunnetamisele) antud kujutlused kui objektid annavad tundele-tahtele reageerimise põhjuse, siis on nemad selles funktsioonis subjekti määrajad, sest nad sunnivad teda seisukohta võtma või endid ära tõrjuma alateadvusesse. Määramine ei tähenda siin oma iseseisva otsuse tegemist, sest see ei kuulu tunnetuse kompetentsi, küll aga surveavaldust tundele.

Muidugi pole kujutlustel endil, kui täitsa passiivseil piltidel, seks mingit teadvust, vaid nad mõjuvad ainult neisse pandud veetlevusega või veetlevuse puudumisega. Loomulikult ei võta tunne-tahe mitte kõige suhtes seisukohta, vaid ainult selle suhtes, mis temale „tundub" eriliselt pealetungivana, ükskõik millises suunas.

Tundel-tahtel pole enda ees tarvis mingit põhjendust. Tema ei anna kellelegi aru oma tegevusest, ega võigi anda. Selle töö lükkab ta mõtlemise peale liikumise kaudu. Seisev mõte ei saa ju ka midagi peale hakata, vaid alles siis, kui teda tõugatakse teiste mõtete hulka. Tunne-tahe on seega „irratsionaalne", kuid mitte iseloomult mõistuse või, õigemini, aru vastane. Selleks on teda teinud omavoli eelistajad, kes tahavad tunde eeskujul painutada kõik ühe anarhilise tahtmise alla. Usuelus on sellest taibust tekkinud palju arusaamatusi — kuni usuliste absurdsusteni, millede päritolu saab nüüd mõistetavaks. Tundeelu näiline omavoliline otsustusõigus, hoolimata teadvusetuist eelistatud kujutlusist [1], on paljusid uskuma pannud, nagu olekski tundeelu see päris-hingeelu ise ja nagu oleks tundeelul ka usuelus, kus hingel on nii tähtis koht, esimene ja viimane sõna, nii et tundeelu samastatakse usueluga, tunnetus ka avalikult selle alla surutakse või hingeelust koguni eraldatakse, usku kui võimatuste tõekspidamist monopoliseeritakse (märkamatult tunnetuseks tehakse ja teissuguse tunnetuse vastu üles kihutatakse) ning lõppude lõpuks võimatusi põlatud tunnetuse vahenditega, see on vaenlikuks peetud mõistuse abiga kaitsema asutakse, nimetades seda „teaduseharu" apologeetikaks ja unustades, et tõeline usk on võim, millel pole tarvis mingeid võõraid relvi ega võõrast kaitset. Usu nimel ilmutatakse nõnda ainult iseenda võimetust, mida siis uuesti ülistatakse ja jälle usuks, pealegi ristiusuks nimetatakse. Kogu selles tegevuses näeme nüüd rööpast välja sattunud tundeelu türanniseerivat püüet ennast ainuvalitsejaks tõsta. See ei või aga kuidagi õnnestuda, sest et tundeelu ei ole

[1] Teadvusetud kujutlused võivad paista vaieldavaina seni, kui valitseb segadus funktsioonide jaotuse suhtes. Niipea kui teada on, et tunde tegevus pole mõeldav ilma kujutluseta, millele ta peab reageerima mõnus või norus, ja et ükski funktsioon kunagi seisakut ei tunne, on paratamatu, et peavad olema teadvusetud kujutlused ja et need koguni suures enamikus on. Teadvuseta kujutluste olemasolu kinnitab ka alateadvuse uurimise töö.

loomuselt aru vaenlane, vaid on seega koordineeritud hinge funktsioon oma isesuguse kvaliteediga, mis erineb ja peabki tunnetusfunktsiooni kvaliteedist spetsiifiliselt erinema ega tohi teisi funktsioone asendada ega ennast neil ka asendada lasta. Kui seda siiski kiputakse tegema, siis on see niisama tark tegu kui silmade väljapistmine või nende asendamine kõrvadega, lootes, et kõrvad võivad niisama hästi ka silmade aset täita. Meelte ja elundite oluline vahe, millest apostel Paulus (I. Kor., 12) nii selgesti kõneleb („Kui kõik ihu oleks silm, kuhu jääb kuulmine?"), on sellistele usukaitsejatele täiesti tumedaks jäänud.

Kuid ka väga positiivseks peetud süsteemide kohta võime nüüd lähemalt ütelda, et nad on ühekülgsed. Nii ei oleks Schleiermacheri „lihtne tingimatu sõltuvustunne" selle nimetuse järgi õieti muud kui tundeelulise usuõpetuse alus, kui see sõltuvustunne ei osutuks paiguti mingiks teadvuseks või koguni isikuteadvuseks. Siin on teadvus ja tunne teineteisega ära vahetatud, kuid nii, et seda hinge struktuuri osa ei saa õieti kummakski pidada, ei tundeks ega teadvuseks. Keeleline selgusetus on saanud selgusetu õpetuse aluseks. Kuna aga sõltuvustunne osutub ka „ühtesaamiseks universumiga", mis on panteistliku sihiga, kuid teostatav kõigepealt kujutluses, siis tuleb sõltuvustunnet sel puhul jagada tunnetuse, tunde ja teadvuse vahel. Schleiermacheri suure menu peame seega panema tema väga mitmemõttelise väljendusviisi arvele, kust igaüks leidis endale sobiva ja meeldiva osa. Selline õpetus on küll väga diplomaatiline, kuid ühtlasi ajutine ja mööduv nähtus. Tundeelu rõhutamise eriline nõrkus on, et ta mööda hiilides selgeist või vähemalt võimalikult selgeist kujutlusist lõpeb ebamäärasuses ning kaob selgrootusse müstikasse, mis lõppude lõpuks põlgab isikut ja isikuteadvust ning kannab endas enesehävitamise tendentsi.

Pealt vaadates hoopis teise laadiga A. R i t s c h l'i süsteem oma tahte rõhutamisega asub sellesama funktsiooni joonel kui eelminegi, kuid puhtamal kujul ja, olles vähem segatud idealistlike elementidega, osutub kaunis selgeks seaduseusundi kujuks.

Niisama ühekülgsed on mitmesugused voluntaristlike kalduvustega õpetused, eriti voluntaristlik psühholoogia ja eetika. Tundel-tahtel lahus mõtlemisest ja liikumisest ei saa olla mingit iseseisvat ega eelistatavat tähendust, sest tal pole mingit ise-

seisvat jõudu ega sisu, nagu kaalukeelel, kui midagi ei kaaluta või kui ta koguni kaalult on ära võetud. Mõttekuse saab tunnetahe alles kujutluste tõukel. Siis on tal ka võime isikut liikuma panna.

Tunde-tahtefunktsiooni mõnu-noru kvaliteeti ei tohi segada mingi muu ollusega. Kui seda teeksime ja pealegi eristaksime tahet tundest, saaksime asjatult kolm rida tundeelu rööbiti: tunde, tahte ja mõnu-noru. Et kujutluste rida on ainult üks, mitte rohkem, siis oleks kaunis loomuvastane, et tundeid oleks kolmes reas kõrvuti.

Nii vastutamatu kui tahe ka paistab, pole ta ometi juhuslik, vaid seadusepärane, vaatamata kõigile inimlikele erinevusile. Inimene ei taha, mis temale kahjulik on. Ihaldada võib ainult seda, mis vastab inimese elunõuetele, iga arenemisastme kohaselt. Nagu organismis, nii valitseb ka hingeelus oma kindel kord, mille rikkumine toob norgu või häda. Nii on tundeelu tegelikult ergukavaga sarnlev, mis iga vähema rikke eest hoiatab. Ta on hingetervise valvur, aga mitte eesmärk, järelikult ka mitte tõeline valitseja, kuigi tal paistab sellega mõnda sarnasust olevat. Kuid valvuril on suured volitused.

c) Liikumisfunktsioon.

Liikumisfunktsiooni kui sellist pole hingeteadus tänini omaks võtnud, kuigi ta ei suuda kõiki nähtusi senikehtivaisse funktsioonidesse (mõtlemisse, tundmisesse, tahtmisesse) paigutada. Nii ei ole neis funktsioones sugugi ruumi puhtale tegevusele kui liikumisele, ehk küll psühholoogid kõnelevad toiminguist ja teotsemisest (*Handeln, Handlung, „Willenshandlung“*). Siin on tegemist üldiselt lahendamata küsimusega, mis ka teisi lahendusi kinni peab. Huvitav on, et juba Schleiermacher ses suhtes mingil õnnelikul juhul õieti talitas, kui ta oma „Usuõppes“ („Der christliche Glaube“) korduvalt kõneles „teadmisest, tundmisest ja toimimisest“ (*Wissen, Fühlen, Tun*). Kahjuks rikkus ta ise selle liigituse ära, samastades tundmust (*Fühlen*) „vahenditu eneseteadvusega“ (*unmittelbares Selbstbewusstsein*). Et see nii tundmuslikuks peetud dogmaatika ometi ilma tundeeluta läbi ei või saada, siis on ta sunnitud tundeelu kõrgemal astmel juurde võtma. See aga kaldub juba müstilisse panteismi.

Ka imbuvad Schleiermacheri funktsioonid üksteisest sel määral läbi, et nende kvaliteedi vahed hoopis kaduma lähevad. Selline nähtus on väga loomulik idealistlikule mõtteviisile, sest seal valitseb üldse tung vahede kaotamise kaudu jõuda välja suure üldise ühiku juurde, mis lõppude lõpuks on „kõik kõiges", kõige algus ja ots. Et Schleiermacher uuesti kipub jälle mõnes suhtes esile tulema, siis näib säärane funktsioonide kvaliteedi vahede ignoreerimine uuesti ajakohane ja õigustatud olevat, kuigi see halvasti sobib täpsa teadusega.

Th. Elsenhans oma täielikus psühholoogia õpperaamatus („Lehrbuch der Psychologie") eristab „toimingut" (*Handlung*) harilikust liikumisest kui eetilist tegevust, mis mõjustab teiste olendite elu, nende õnne ja õnnetust. Seepärast kõneleb ta „tahte toimingust" (*Willenshandlung*). Ta näitab sellega, et ka tema toimimist kui liikumist ei lahuta tahtefunktsioonist. Kõlbeline toiming aga oma kõlbelise iseloomuga ei saa ka asuda mingi teise funktsiooni raamidesse, sest kõlblus jääb tervelt tahtefunktsiooni piiridesse. Et Elsenhans kuni kõige uuema ajani kõiki seisukohti silmas peab, siis on vaevalt loota, et ses suhtes kustki poolt suuremat selgust tuleb. Hinge funktsioonide liigitus on tänapäevani korrast ära. Põhjus — eelduste selgusetus.

Tegelik elu aga kinnitab, et meie liigitus on õige. Seesama Th. Elsenhans, kõneldes usulistest tunnetest, jaotab möödaminnes usuelu kolme valdkonda: õpetus, kultus ja kõlbeline elu. See jaotus vastab täiesti meie funktsioonide liigitusele: õpetus (dogmaatika) — tunnetusele, kõlblus (eetika) — tahtele-tundele, kultus — liikumisele. Kohtupidamises vastab tunnetusele — süü kindlakstegemine, tahtele — karistuseotsus, liikumisele — otsuse täidesaatmine. Igal pool on ikka needsamad liigituse osad ametis, mindagu peenustes kui kaugele tahes. Kõik kolm funktsiooni on üksteisega alati koordineeritud. Ükski ei pea vahet ega seisa kunagi. Et selget vahet teha nende vahel, on tarvis eristada nende kvaliteeti piinliku puhtusega. Mõte on mõte ja ei muutu kunagi tundeks. Aga ta sunnib tunnet seisukohta võtma ja avalduma mõnus või norus. Tundel pole ju keelt. Ta ei saa „jaa" ega „ei" ütelda. Tunne on tumm. Aga ta avaldab ennast miimikas, liigutustes. Näoilmest näeme otsekohe, kas ootamatu sõnum inimest rõõmustab või kurvastab. Ka mõtted liiguvad, sest muidu

poleks ju mõtlemistegevust. Kuid mõtte liikumine on juba liikumine ja mitte mõte ega kujutlus ise.

Nagu eelmised näited tõestavad, pole selle liigituse juures sugugi ainult teoreetiline huvi otsustav, vaid tema annab ka praktilisi tulemusi teaduses, sest ta võimaldab hoopis selgemaid ülevaateid.

Meil on aga liigituse aluseks selge põhimõte: subjekti ja objekti vahekord. Liikumisfunktsiooni iseloomustus seisneb selles, et subjekt määrab objekti, s. t. objekt saab sisu subjektilt.

Siin esineb mitu võimalust. Objekt võib olla reaalne või ideeline. Subjekt võib olla ise määramata või määratud.

Lähtume subjektist. Kui subjektil endal pole kindlat pilti oma liikumise suunast, siis tema võib liikuda ainult juhuslikult. Siis pole tegemist tõsiste kavatsustega ega tööga, vaid ainult mänguga. Kohane näide on kassipoja mäng, millel ei nähtu mingit muud eesmärki olevat kui mäng ise. Sel tasemel võib asuda ka „kunst kunsti pärast", „teadus teaduse pärast", spordiasjandus ja isegi terve elu, kui tal pole selget eesmärki. Kõik jääb mänguks või spordiks.

Kui subjektil on selge või teadlik kava, mida ta tahab teostada, siis sünnib liikumine plaanikindlalt ja esineb k u n s t i n a, kus subjekt muudab või kujundab objekti enese kavatsuse kohaselt. Kujuri objekt on marmor, kips, puu, vask või muu aine. Selle muudab ta liikumisfunktsioonis oma mõeldud kujutluse järgi. Ehituskunstnik ehitab lossi või templi sellekohase plaani järgi. Kõnemees mõjustab rahvast soovitavas suunas. Kirjanik haarab lugejaskonda oma ideedega. Praktilised vahendid, mida kunstnik oma tegevuses tarvitab, kuuluvad t e h n i k a s s e, seega ka liikumisfunktsiooni. Objekt on kunstis ja tehnikas reaalne.

Kui objekt on ideeline, siis nimetame subjektist lähtuvat liikumist f a n t a a s i a k s. Tunnetusest lahutame fantaasia sellepärast, et ses tegevuses oleme teadlikud oma isiklikust osast, kuna puhta tunnetuse juures subjekt samastub objektiga.

§ 6. Funktsioonide astmed.

Igal hinge funktsioonil on paratamatult kolm astet, mis on üksteisega ühenduses.

Inimene leiab enese kui subjekti teiste olendite ja asjade keskel olevat, mis on kõik tema suhtes objektiks. Subjekt moo-

dustab ruumiliselt eneseteadvuses nende keskuse. Ta näeb ja tajub kõike ainult oma seisukohalt. Ka iga liikumine ja asendi vahetus muudab seisukohta. Seisukoht liigub ja muutub ühes subjektiga, sest ta on temast lahutamatu. Ta näeb lähemaid objekte suuremalt ja selgemalt, perspektiiviseaduse kohaselt. Seepärast nimetame seda astet perspektiivseks. Perspektiivsus kehtib ka aja kohta. Mis ajaliselt kaugemal, ununeb kergemini. Terve ajalugu paistab perspektiivina, kronoloogia toetusel.

See perspektiivsus on loomulikult ja paratamatult seotud subjektiga kui sellisega ning on tarvilik võrdluse võimaldamiseks. Kuid ta võimaldab ainult juhusliku olukorra ülevaadet, aga mitte süvenemist asjade täielikku olemusse ega tervikusse. Perspektiivselt taibatakse ainult üksikasjade olemasolu ja suhteid.

Hulga seisukohtade vahetuse, võrdluse ja liitmise teel õpitakse üldist objektiivset korda tundma ja tõustakse sellega järgmisele astmele, mida nimetame ideeliseks ehk objektiivseks. Võrdluseks võtame majaplaani ja päevapildi. Viimane on perspektiivne, kuid tema järgi ei või ehitada. Siis tuleks esikülg või esinurk kõrgem kui teised küljed ja nurgad. Lagi ja põrand kujuneksid kallakuteks, üks ühes, teine teises suunas. Majaplaan annab geomeetrilise vähendatud pildi, mis on ainult ideeline-objektiivne, ei näe küll maja moodi välja, kuid ainult tema järgi saab ehitada. Nõnda on ka maa-, mereja teedekaardid ideelised-objektiivsed, kus pole mingit perspektiivi, vaadatud isiklikust seisukohast, vaid kõik seisukohad on rakendatavad.

Kuid ka kordasid ehk süsteeme on objektiivsuse raamides palju. Samakujulisel kaardil võib näidata rahvastikku, usutunnistusi, toodangut, kliimat, maapõuevarasid, maastiku iseloomu, looma- ja taimegeograafiat. Iga ala omaette eeldab jälle mingit seisukohta ja osutub seega perspektiivseks, mis erineb teisest, või satub vastuollu teisega, olgugi ideeliselt, nagu näiteks teadus ja kunst, usk ja teadus, kirik ja riik, õigus ja armastus jne.

Nende ideeliste vastuolude lepitamiseks ja ületamiseks on vaja veel kõrgemat taset, kus kõik astub kokkukõlla üksteisega ja moodustab kõige suurema, kõike mahutava ühiku, ilma et selle üksikud osad seepärast kaotsi läheksid.

Võtame funktsioonide astmed lähema põhimõttelise vaatluse alla.

Olgugi tegelikus isiku elus funktsioonid ja nende astmed kõige tihedamas ühenduses, teoreetilises vaatluses eristame neid üksteisest võimalikult äärmises puhtuses, nagu oleksid nad üksteisest otsekui ära lõigatud või lahutatud, sest muidu pole selguse saavutamine üldse võimalik. Selgus on meile teaduslikkuse mõttes esimene nõue.

a) Tunnetuse astmed.

Perspektiivsel astmel on esimene tegevus meeltega tajumine, nägemine, kuulmine jne., milline annab kujutlusi kui empiirilise tunnetuse algelemente. Välismaailmaga kokkupuutumine on juhuslik; nähakse, kuuldakse uudishimu saatel ainult niivõrra, kui isiklikult peale satutakse. Muidugi ei kao see aste järgmisega. Sest perspektiivsus jääb isikule ikka alles. Kui vanemas põlves ajalehte loetakse, kirikus või kontserdil käiakse, jääb perspektiivne tajumine ikka edasi töötama. See on tunnetuse subjektiivne osa, mis isegi ajaloost ega ajaloo vaatlemisest ei kao. Ta on ka empiiriline, kogemuslik, mitte teoreetiline. Juba siit võib näha, kui vähe empiirilisuse rõhutamine teaduse väärtust tõstab, sest tema iseloom pole sugugi objektiivne, vaid nimelt subjektiivne, naiivne. Et empiirilisuse nõudmine teaduses siiski nii suurt osa saab etendada, on huvitav nähtus, mis on võrreldav psühhoanalüütilise regressiooniga, s. o. pöördumisega lapselikule tasemele. („Kui mina alles noor veel olin, ei mina teadnud muud kui seda, mis mina nägin silmaga" — s. t. olin täielik empirist.) Täidetamatu meeltega seotud uudishimu kohta, mis on väga sugulane empirismi liialdustega (kuigi uudishimu ise kuulub tahte-tundefunktsiooni), ütleb Koguja tabavalt: „Silmad ei väsi iganes vaatamast ja kõrvad ei tüdine kuulmast." Nii asuvad siis loomulik perspektiivsus, subjektiivsus ja empirism ühel astmel oma iseloomu poolest.

Teisel astmel tunnetamine kujuneb mõistete abil teadmiseks. Asju, sündmusi, suhtumisi ei vaadelda enam ainult ühest seisukohast, vaid mitmest, mitmekülgselt, võetakse arvesse põhjused ja paratamatus. Kuigi teadvuses eraldatakse objekti subjektist, ei kao sellega tunnetuse iseloom, et selles funktsioonis ikka S = O. Tundmatu suurus on seni tundmatu,

kui ta on subjektile tundmatu, ja saab tuntuks alles siis, kui subjekt tema tunnetab. Mõisted kui üldised liigi esindajad on ikka subjekt-objekt, sest nad on mõisted ainult sellele, kes neid mõistab. Tõde, iha, voorus ei asu kuski ruumis inimeste vahel, vaid ainult inimese vaimuelus, s. o. teadlikus mõtlemises sel määral, kui ühine vaim inimesi ühendab, kellel on ühised mõisted, mis sellega osutuvad nüüd objektiivseiks ehk ideelisiks, sest nüüd nad ei muutu enam perspektiivse seisukoha järgi, vaid jäävad ikka sekssamaks. Ideelised on mõisted aga selles mõttes, et nad kui mõisted on ainult idees olemas, mitte reaalselt. Looduses ei ole puud, vaid ainult kased, kuused, männid. Perspektiivselt veel täpsamalt: see kask siin, too kuusk seal, sest juba kask ja kuusk on üldmõisted. Reaalne on aga mõtlemine või tunnetuse akt, mõiste kujundamise ja rakendamise akt. Sellel astmel asub ka teadus, mis on oma piirkonnas (kui eriteadus) küll objektiivne, kuid teise teaduse seisukohast jälle perspektiivsena paistab. Loodusteadlane hindab oma teadust kui objektiivset (ja empiirilist!) vaimuteadustest kõrgemaks ja peab viimaseid subjektiivseiks, sest vaimul puuduvad kaal ja mõõt. Ainult loogikat ta veel tunnustab, aga juba tunnetusteoorias lähevad arvamused lahku. Üks on positivist, teine idealist, kolmas parallelist. Nii on ka teistes valdkondades. Iga rahvas on omaette võrdlemisi ühtlane, teiste rahvastega võrreldes väga omapärane. Sõjas on naaberrahvad kõige ägedamad vastased — vastastikuse perspektiivsuse ja oma „objektiivsuse" pärast.

See olukord nõuab veel kõrgemat astet, kus suured omaette objektiivsed ühikud kokkukõlla astuvad või kus neid kokkukõlaliselt ühendatakse. See sünnib ühtlase filosoofia abil, mis on põhimõtteliselt teaduste teadus, mitte et ta kõik ühendaks entsüklopeediliselt, vaid üle saades kõigist vastuoludest, nagu muusikas võitlus dissonantside vahel lõpeb harmoonilise akordiga. Lihtsamal kujul võib see kokkukõla esineda ka rahuliku elutarkusena. Sest ka see aste ei asu välismaailmas, vaid jälle inimeses, kellel on selline kokkukõla, ka siis, kui ta pole kõiki maailma süsteeme läbi uurinud. Eespool oli juba kõnet haritud hindudest, kes ei mõtlegi astuda võitlusse madala ebausu vastu, sest nende arvates on kõiges üks põhijõud. See on, mis teeb panteismi ja panteistlikud kalduvused paljudele nii sümpaatseks. Just siin on aga subjekti-objekti identsus tunnetuses otse käega-

katsutav. T õ d e — e l u t a r k u s kõrgeimal määral on selle astme iseloomustus.

b) T u n d e - t a h t e f u n k t s i o o n i a s t m e d.

Siin esinevad eluvormid, kus subjekti-objekti ühtlus on lõdvenenud, kus subjekt on reaalne ja määratav, mitte ise määrav. Ekslik on arvamine, et tahe olevat aktiivne. Seda omadust tuleb arvata tehnika valdkonda, liikumisfunktsiooni, kus oskus ja osavus asuvad esijoonel ning tulemused on hindamise aluseks, kuna siin, eetika piirkonnas hinnatakse motiive, olgu nad positiivsed või negatiivsed. Kui aktiivsust pidada tahte omaduseks, nagu mitmed ilma süvenemata kõnelevad tahtetoiminguist *(Willenshandlung),* siis tuleb enne küsida, kas subjekt on toimingu või tegevuse eesmärgi ise vabalt kujundanud, nii et tal peaks olema võime ka kujutlusi omavoliliselt muuta. Selleks peaks subjekt ise juba sisuliselt määratud või suunatud olema, sest ilma kindla sihita ei saa olla mingit suunda. Kujundamiseks, korralduste tegemiseks peab ka teadma, mida tahetakse. Seepärast küsime: kuidas tekib üldse määratud tahe?

Mõtleme tahtefunktsiooni puhta määramata võimena, potentsina või dispositsioonina. Kui tahe peab tegelevaks saama, siis peab miski teda mõjustama. Kui subjektis pole veel mingit oma mõjustuse põhjust, sest ta on mõeldud puhta võimena, siis peab mõjustus tulema väljastpoolt, kui võõras tõuge, mis talle suuna annab. Kuid säärane tõuge ei pääse kuidagi subjekti endasse. Järelikult võib põhjus olla vahendatud ainult subjekti enda kujutluse kaudu. Nii lähtub subjekti ehk „mina" määratlus meelte kujutlustest. Niipea kui isik suhtub kujutlusse mõnu või noruga, ongi i h a või vastumeelsus olemas, mis paneb tegevusse kolmanda funktsiooni — liikumise.

Alamal astmel esineb tahe i h a kujul, mille suhtumisvorm objekti ehk kujutlusse tundub l õ b u n a. Alguses ei ulatu ihad kaugemale ihulistest huvidest. Kogemuste hulga laienemisega ja kujutluste hulga kasvamisega tekivad mitmesugused kirgede ja afektide liigid, otsekui egoismi suurtööstusena. „Mina" näeb ennast kõige keskpunktina, nagu mitmed rahvad püstitasid endile „maailma naba". Tahte määrajad on isikus ärkavad või tõusvad kujutlused, mis esinevad mõnutunde saatel, s. t. niipea kui „mina" neisse suhtub pooldavalt, ihaldades. Just ses suhtu-

mises mõnu kujul seisnebki isiku hinnang objekti väärtusele ehk ihaldatavusele. Isiku suhtumine objekti on perspektiivne-subjektiivne. Kuid kujutluse poolt esile kutsutud mõnutunne on väärtuse mõõdupuu, olgu objekt kui tühine või fiktiivne tahes. Sellepärast ongi absoluutsete väärtuste kindlakstegemine nii raske, sest siin on väga tujukas hindaja. Subjektiivse hinnangu järgi, s. t. mõnu-norutunde järgi jagunevad objektid kahte liiki, hüvedeks ja halbusteks (ehk „kurjaks"), kuna osa jääb ükskõikseks. See käib samuti usundiliste objektide kohta. Nii eeldab jumalakartus teissugust jumalakujutlust kui jumalaarmastus.

Teisel astmel tunneb hing rõõmu asjalikust, õiglasest kujutluste hindamisest. Võimalikuks saab niisugune hinnang sel teel, et isik asub teise isiku seisukohale, eriti kus ta isiklikult huvitatud ei ole, vaid nõuandjana või otsustajana kui kolmas isik peab või tahab anda rahuldava, õiglase hinnangu. Sellega vabaneb ta isiklikust perspektiivist ja võtab võõra perspektiivi ajutiselt omaks. Suhtumine laieneb, aga mitte enam subjektiivselt, vaid objektiivselt. Sel pinnal on õige erapooletus. Siin tekivad eetilised ideed: vooruse-, õiguse-, vabaduse-, täielikkuse-, õnneideed. Eetiline iseloom subjekti objektiivsest suhtumisest kujutlusse on see, kui ta äratab subjektis mõnutunde. Eetikateoorias, kus on tegemist tunnetusega, muidugi on S = O. Eetilises toimimises on objekt subjekti määraja, sest toiming kui selline kuulub tehnilisse liikumisfunktsiooni, nagu näiteks haigete ravimine, mis nõuab oskust. Meelsus aga, millega ravitakse, niipalju kui teda siia saab arvata, on eetiline. Siin ei küsi isik omakasust ega kahjust, vaid käib kõrgema mõõdupuu järgi. Hindamine käib üldise korra ehk süsteemi järgi, kus perspektiivsed huvid on tasakaalustatud. Muidugi ei teostu säärane süsteem tegelikult nii kergesti, vaid enne teoreetiliselt, ideeliselt. Seaduslik kord püsib põhimõtteliselt sel alusel. Sellepärast püüavad perspektiivsuses peatuma jäänud isikud oma huvisid sellega katta. Usulisel pinnal tekib nõnda ühelt poolt silmakirjateenistus ehk variserlus, teiselt poolt ideeline fanatism.

Kõrgeimal astmel vabaneb isik kõigest isiklikkusest ja isekusest, valeaust ja valehäbist, ta seisab väljaspool head ja kurja, nagu poleks ta üldse enam isik, või ta siis just ongi isik kõige puhtamas mõttes. Ei kired ega kõlbeline viha ärrita teda, ta

armastab kõike headust tões ja vabaduses. Isik suhtub andumuses kogu tervikuga ja kõige vähemaga. Sellele astmele vastavaks peame k õ i g e p u h t a m a t a r m a s t u s t, kui Jumala tahte avaldust, millest kõneleb kolmas palve.

c) L i i k u m i s f u n k t s i o o n i a s t m e d.

Toiming puhtamal kujul esineb siis, kui subjekt kas fantaasias või praktiliselt vastava kujutluse ja selle poolt esile kutsutud meeleolu mõjul midagi liigutab, muudab, kujundab, kas mängeldes, tehniliselt, kunstipäraselt või otstarbekalt. Määrav subjekt on aktiivne, objekt passiivne, olgu see siis võrkpall, malelaud malenditega, marmor ja peitel, lõuend ja värvid, teekond võõrsile, või mõni kavatsus või ka kõiksugustel erialadel teotsemine, mida erilise huviga (lõbuga) harrastatakse.

Perspektiivsel astmel otsustab puhtisiklik huvi, muidugi ikka seoses vastavate kujutlustega, olgu see huvi kui süütu tahes, kuid ilma korraliku juhtimiseta või otstarbeta, mäng ilma reeglita, vaba unistamine, fantaseerimine, margikorjamine jne. Ehitamine sünnib sel astmel hädapäraselt nagu alevites ja eeslinnades, kus kõverad karjateed oma juhuslike käänakutega on tänavaiks saanud, ilma õige plaanita, vildakus korras inetud majad tee äärde paisatud. Kunstis ilmneb see subjektiivsus sageli isegi nii tujukalt, nagu omaaegne futurism ja ekspressionism, kus isegi perspektiiviseadustest üle astutakse.

Teisel astmel saab pooldatud idee määravaks subjekti esindajaks, kuna isik taganeb andumuses ideele. Objektiivsed huvid saavad subjektile ülimaks jõuks. Ta töötab kiriku, riigi, teaduse, kunsti, ühiskonna veendunud tegelasena, ohverdab ennast, igal pool „käsi külge pannes", eesrinnas sammudes. Kunstis esineb see aste v ä l j a k u j u n e n u d m õ t t e k o h a s e s s t i i l i s, nagu näiteks saadikutekodade või parlamentide hoonete, muuseumide ja ausammaste ehitamises, heategevuskapitalide määramises jne. Idee seatakse juhtivaks printsiibiks. Kuid siingi leidub jälle suuremaid vastuolusid, nagu traagika ja koomika kunstis.

Kõrgeimal astmel kaovad ka objektiivsed perspektiivid suuremasse ühendusse. Sentimentaalse ning naiivse paatose ja muude meeleolude asemele tõuseb tõeliselt üleolev h u u m o r,

mitte terava pilkena, vaid heatahtliku, kõikelepitava meelsusena, nagu universaalne religioosne armastus. Huumorit ei tule siis enam mõista kui tõsiduse vastandit, vaid just tõsiduse endagi üleolevat astet. See on kunsti kõrgeim stiil, mida ehtsates Jeesuse sõnades leidub rohkesti, kui aga mitte kirjaseletamist dogmaatiliselt ei pressita [1]. Siin on tegemist armastusega, mis „usub kõik, kannatab kõik, sallib kõik", mis esineb ka sageli arusaadamatuis väärtuslikes tegudes, mitte ainult kõnes.

Selle astmestiku kõrgeimate astmete juures ei tule küsimuse alla, kui palju sellest on teostatav või mitte, et mitte jälle õnnetu jonnaka empirismiga vaidlusesse sattuda. Töö ülesannet silmas pidades tuleb (nii kahju kui sest ka on) meeles kanda, et siin pole tegemist eetikaõpetusega, vaid hinge funktsioonide analüüsiga, s. o. üsna kuiva teadusega. Muidugi on igaühel õigus ka teisiti analüüsida. Meie aga näeme selles jaotuses suurt võitu sellepärast, et nüüd on koguni lihtne liigitada usundilisi elemente vastavalt funktsioonidele ja nende astmetele, nagu see järgneb usunditüüpe käsitlevas peatükis.

§ 7. Teadvus.

Teadvus on juba ammugi vanas antiikmaailmas tuntud nimetus, kuid ta jäi tegelikult süsteemist välja, sest ta ei sobinud sinna ühel või teisel põhjusel.

Alles Kant lähtus enam kui kõik eelkäijad sellest, mis on antud teadvuses (välismaailma asemel), ja võttis ka teadvuse analüüsimisele, kuid ei jäänud siiski järjekindlaks. Tema „asi iseeneses" on ometi midagi, mida Kant otsib, loomulikult tagajärjetult, empiiriliste välismaailma nähtuste tagant. Piirates olemise ja reaalsuse mõistet aistilise ehk meelelise ilmuvusega, sattus ta uuesti sensualismi nõiaringi.

Fichte algas väga energiliselt minateadvusega. Teaduse alus on isik, ainult isik. Välismaailm koondub isikusse, võetakse väljast isikusse tagasi, projektsioon muutub teadvuse sisuks.

---

[1] Natuke pikemalt vt. Usutead. Ajakirjas 1928/29 artikkel „Kristlik huumor" ja 1929/30 — „Kristlik kunst".

Aga ka siin läks järjekindlus kaduma. Teadvus sai uuesti teadmiseks ja „mina" paljaks tunnetuseks, nagu Platonigi juures.

Kõige saatuslikum on teadvuse mõistele ikka olnud see, et temale on vaadatud kui tunnetuse astmele. Eksitav on ju tema nimetus kõigis keeltes, kus ta esineb. Sõna tüves on tema kujutluses juba „teadmisega" seotud. Seepärast on teadvuse tõeline iseloom varjule jäänud. Teda on ära vahetatud niihästi tunnetusega kui ka tundmusega, esimesega kui tunnetuse aste, teisega kui ebamäärane, tume aimus.

Et järsku näidata, milline tähtsus on teadvusel, juhime tähelepanu G. Teichmüller'i olemise mõiste analüüsile („Wirkliche und scheinbare Welt", 1882), mille tulemus on, et olemise mõiste ise, seega ontoloogia alus, on pärit meie teadvusest endast, oma funktsioonidest ja nende sisust. Seepärast ongi olemise mõiste kolmejaoline — substantsiaalne (ise), reaalne (funktsioonid ja nende aktid) ja ideeline (tunnetuse sisu). Selle õpetuse ainus ja viimane allikas on iseteadvus. Aga see iseteadvus pole mitte tunnetus, vaid erineb sellest oluliselt. Ta annab tunnetusele ainult suhtepunkte, mis moodustavad küll tunnetuse elemendid ühiselt vaatepunktilt või seisukohalt, kuid ise pole tunnetused, vaid on puhta või spetsiifilise tunnetusega võrreldes semiootilised või sümboolsed.

Teadvuse esimene tunnus on tema vahenditus. Teda ei saa järeldada, nagu Descartes oma kuulsa ütlusega: *cogito, ergo sum* (mina mõtlen, järelikult mina olen). Olemine ei järgne mitte mõtlemisest, vaid on enne mõtlemist ja ka ilma mõtlemata, näiteks loomadel, taimedel, kividel. Teadvus, olgu tema tugev või nõrk, ei ripu õhus, ei ole mingi liikumine, vool või tegevus ilma aluseta või omanikuta, vaid kuulub tingimata subjektile. Et tegevusel peab olema alus või tegija, sellest said ka suured kreeka filosoofid väga hästi aru, aga nad tahtsid nähtavasti seda alust kui mõtlejat liiga austada, kui nad iseloomustasid teda mõtlemise mõtlemisena. Nii sattuski teadvus tunnetusfunktsiooni ja jäi subjektina-objektina paljaks isiksuseta tunnetusesemeks või tunnetustegevuseks, sest et otsiti midagi üldkehtivat, püsivat, kuna üksik olend paistis liiga juhuslikuna.

Teadvus on niisama vahenditu kui aistingud ja tundmused. Tunnetus aga on võrdluse tulemus järeldusotsustusena, milleks

kulub vähemalt kaks suhtepunkti, mida vaatleja-võrdleja seob oma perspektiivse vaate- ehk seisukohaga. Kõik vaatepunktid ja seisukohad on oma päritolult perspektiivsed, seega teadvuse varjatud esindajad, niipalju kui neid teaduses ka ette tuleb. See kehtib ka ajakohase empirismi kohta. Ka temal on seisukoht. Aga see ei ole päris ühtlane. Ühest küljest ta ei salli silma otsaski metafüüsikat ega deduktiivset teooriat. Kahjuks ta teeb liiga suurt vahet teooria ja teooria vahel. Nimelt sellise vahel, mis ei lähtu näiliselt empiirilisest faktist, ja vastupidi. Kuid ka kõige subliimsem ning ideelisem teooria on ometi tunnetuslik akt, kui ka mitte empiirika oma, aktina siiski empiiriline. Teisest küljest näib, et empirismi huviks on ometi kuidagi isiklikku kogemust teaduslikult sanktsioneerida. Sest empiirilised faktid, eriti meeltele tajutavad faktid, pole mõeldavad ilma kogemuste omanikuta, kuigi temast ka empiirikud häbelikult mööda lähevad. Kui aga fakt nõuab seletust või põhjendust, satub ka kõige ägedam empiirik teooriasse. Sest paljas fakt nõuab uusi fakte, kas täienduseks või kinnituseks. Aga kust võtta ühendavaid seoseid faktide vahel? Lõppude lõpuks tulevad faktid panna ühise vaatepunkti alla. Ja see ei saa sündida kuski mujal kui inimese teadvuses. Alles sealt ta satub paberile ja raamatusse. Nii peitub ka empirismis kaudselt teadvuse kaitse. Ja viimaks on fakte hoopis enam, kui seda äärmine empiiriline sensualist korraga tunnustada tahab.

Mis on siis teadvus?

Teadvus on algupäralt üksiku hingelise funktsiooni intensiivsuse spetsiifiline aste ja tähendab seepärast ka kõigi ühelaadiliste ja üheaegsete aktide kogu.

Meie ei vaheta nõnda teadvust funktsioonidega ega nimeta teda ennast funktsiooniks. Meie lahutame teadvuse selgesti tunnetusest ja eraldame teda sama selgesti ka tundmusest. Kujutluste selgus mälestuses ei ole tõeliselt kujutluste endi selgus, vaid teadvuslikkuse nõrkus, intensiivsuse ehk kvaliteedi vähesus, sest see ja see kujutlus, näiteks teatava inimese nimi ja nägu, on liiga harva olnud meie kujutluses, et teadvuses küllalt tugev olla ja kergesti meelde tulla. Nimi ega nägu ei saa aga ise olla selgem ega segasem, nagu üks-kord-üks iseenesest ei ole selgem ega segasem, vaid on ühe juures selgem, teise juures vähem, sest

esimesed ja järgmised aktid, kus nendega tuli kokku puutuda, ei jätnud küllalt „tundelisi", s. o. aistingulisi „jälgi" mälestusse. Nende ühendus samaaegsete koordinaatidega oli liiga lõtv. „Muljete" tugevus mälestuses ei olene nende tunnetuse sisust, vaid teadvuse tugevusest, millega uus tunnetus meie juures esines. Seepärast rõhutataksegi uuemal ajal igal pool „elamuse" tähtsust, sest elamusi ei unustata nii kergesti — nendega kaasas käivate afektide tugevuse tõttu. Kuid seegi tugevus pole afekti tugevus, vaid teadvuse tugevus, millega elamus kui akt meis teadvusse astus. Meenutamise puhul meie aga ei meenuta teadvust ega tema tugevust, vaid ainuüksi tookordset kujutlust või tunnetuse sisu, tunnetust ennast kui ideelist suurust. Nii paistabki mälestuses küll kujutlus eriti suure selgusega, kuid selgus kui selline pole ise tunnetus, vaid teadvuse intensiivsuse aste, millisega vastav liikumisakt või üksik aisting (nägemine, kuulmine) meis „elavaks" sai. Teadvust ei saa meelde tuletada, vaid ainult kujutlusi, millede suhtepunktid olid meie tunnetuses ühendatud. Teadliku meenutamise kõrval on mälestuses väga palju asju, milledele meie sugugi ei mõtle, kuid mida esimesel puhul kohe rakendame, kui seda on tarvis. Kui meie näiteks palju aastaid pole kasustanud ujumisoskust ja nüüd mingi juhus meile võimaldab jälle kord ujumist proovida, siis leiame rõõmsa üllatusega, et see kunst pole sugugi ununenud. Vee, suve ja muude kujutluste meeldetuletamine ei meenuta mitte ujumiskunsti, vaid siin on tegemist, nagu hulga teistegi liigutuste juures, tunnetuseta ollustega, mis sellepärast ei kao „meelest", kui meie aastate kaupa oleme asjast eemal olnud! Säärase mehaanilise tegevuse kordamine teeb isegi vähem vaeva kui mõne ununud sõna meenutamine, mille suhtepunktide ühendus kord oli liiga nõrk, sest et meie siis ei teadnud teda küllalt tähtsaks pidada, s. t. meie tundmus ei reageerinud küllalt suure mõnu või noruga tollele kujutlusele, meie ei hinnanud teda küllalt väärtuslikuks ega küllalt ebasobivaks. Hiljemini võis meie hindamine, järelikult ka suhtumine muutuda.

Teadvust ei tule seega vaadelda kui iseseisvat reaalsust omaette, lahus kõigest muust, vaid nimelt ühenduses funktsioonidega ja nende omanikuga, subjektiga, sest et isik avaldab ennast oma hingelistes funktsioonides vähema või suurema teadvusega.

Isiku suhtlemine välismaailmaga, teiste olenditega on see, mis selle teadvuse äratab. Kokkupuutumine välismaailmaga sünnib meelte abil, millised osutuvad r e a a l s e o l e m i s e esindajaiks.

Kõige tihedam on teadvuse ühendus üllataval kombel just selle funktsiooniga, mis eriliselt väärib funktsiooni nime ja ka teised võimed funktsioneerima paneb. See on l i i k u m i s f u n k t s i o o n, mida psühholoogid küll väga hästi tunnevad ja millest nad küllalt kõnelevad, kuid mida nad seni ikka veel pole heaks arvanud, kõigest empirismist hoolimata, kord tõsta ka funktsiooni aukraadile. Ilma liikumiseta või tegevuseta jääks niihästi tunnetamine kui ka tundmus paljaks võimeks ehk potentsiks. Alles liikumises saavad nad aktiivseiks, funktsiooneks. See on kolmanda funktsiooni teene. Meie kõneleme kujutlemis- ja tunnetamis a k t i d e s t, tunde-tahteaktidest.

Teadvus ärkab vastuoludele põrgates üksikute juhtude puhul. Esimesed vastuolud on loomulikult kõige valusamad. Need esinevad paratamatult kõige varasemas lapsepõlves, ei saa aga mälestuses teadvuse kõrgemale astmele tõusta, sest tunnetamine ja selle väljendamine sõnadega pole veel küllaldaselt arenenud. Ainuke tunnistus vastuolude või puuduste märkamisest on lapse nutt või kisa, mida vaevalt keegi paneks mõnutunde arvele. Kuigi laps esimesel eluaastal paneb põhja tervele vaimuelule, siiski sünnib see nii väikese teadvusega vastavate märkide — sõnade — puudusel, et tuleb palju asju uuesti kogeda siis, kui juba sõnad hakkavad kujunema.

Liikumisfunktsioon on kõige esimene funktsioon, mis inimesel tegevusse astub, kõigepealt kompamisena, juba enne sündimist. Liikumise alal tekivad esimesed kogemused, kurvad ja julgustavad. Vahest ongi see põhjuseks, et mõned filosoofid, nagu Herakleitos ja Lotze, püüdsid tuletada kõike liikumisest, ilma et nad oleksid mõtelnud seesugusele põhjendusele. Kaudselt tuletatakse ometi koguni tunnetust liikumisest, kui koos sensualistidega kõike arvatakse meelte või aistingute kaudu tunnetada võivat. Sest a i s t i n g u d on need tegurid, millistes liikumisfunktsioon ennast kõige enne avaldab ja millistes isik mitte ainult ei ageeri ja reageeri, vaid milliste kaudu ärkab ka tema i s e t e a d v u s, s. o. teadvus, et tema on see „mina", k e s näeb, kuuleb, toimib, liigub, mõtleb, usub, tunneb. Iga teadvusakt igas funktsioonis kõiges mitmekesisuses on selle ühe ainsa identse

püsiva isiku minateadvuse osa, sest et kõik tema funktsioonid kõigi teadlike ja teadvusetute aktidega on tema omad. Minateadvus ei ole mitte mõni eri liik teiste teadvusliikide kõrval, millest moodne kirjandus kubiseb, vaid on põhiteadvus, mis saab avalikuks igas aistingus, liigutuses, tundevarjundis, mõtlemis- või tunnetamisaktis, isegi jumalateadvuses.

Kui kõneldakse teadvuse sisust või sisudest, siis on siin kergesti eksimused võimalikud. Ei olegi tarvis ega õige alati vormi ja sisu lahutada. Sellega antakse sageli mõistetele ruumiline maik, nagu oleksid nad õõnsad ehk tühjad, nii et neid millegagi täita tuleks, mis ei tarvitsegi neisse loomulikult kuuluda. Teadvusakti sisu on tunnetuse, mitte eriline teadvuse sisu. Teadvus tähendab ainult teadlikkuse tugevuse või intensiivsuse astet. Tugevad afektid, ärritused võivad olla nii jõulised, et inimene tõepoolest kõik mõtted ja meeled kaotab ja alles siis, kui hoog on möödas, jälle „mõistlikuks" saab. Piltlikult võib nõnda teadvust ruumiga võrrelda ainult tingimisi, selles mõttes, et tema ei mahuta palju. Mida võimsamalt tundefunktsioon esineb, muidugi liikumise toetusel, seda vähem „ruumi" jääb rahulikule kaalumisele. Nõndasama piltlikult võiks ju kõnelda ka mõtlemise ja tundmise ruumist. Sest keegi ei mõtle ju korraga kõigele, vaid ikka kordamööda, nagu oleks mõttekäik kitsas jalgrada, kus kaks mõtet kõrvuti liikuma ei pääse. Tundeelus ei saa korraga olla mõnu ja norgu. Tegelikult ei ole siin mingi ruumiga tegemist, vaid teatava korrapärasusega, mis oleneb sellest, et maailm ei koosne ühest, vaid hulgast substantsidest, mis üksteist vastastikku piiravad, nii et pole võimalik suhtuda kõigisse korraga ega ennast üksi maksma panna. See õigus võib jääda ainult jumalikule olendile, kus ei ole vahet alguse ega lõpu, põhjuse ega tulemuse vahel, kus kõik perspektiivid on koos.

Võtame ette kokkuvõtliku ülevaate teadvuse suhtumisest hinge funktsioonesse, kui nende aktide tiheduse ehk intensiivsuse astme, siis saame järgmise kogupildi:

Liikumisfunktsioonis leiame, et aistingud on teadvusse tõusnud liikumisvõime aktid.

Tundmuses esinev mõnu või norg on liikumapanev tung, kui meelitav eeskuju või ähvardav hädaoht nõuab teotsemist teadliku kava järgi, mille annab tunnetus. Siin on isikut kui tahtjat-tundjat kõige enam märgata, mispärast ka ekslikult kõ-

neldakse tugevast isiku- ehk enesetundest, eneseteadvuse asemel. Tundmuse ägedus ehk hoogsus, aga ka pidevus tuleb teadvuse arvele. Selle põhjus omakorda seisneb isiku identifitseerimise määras oma lemmikobjektiga.

Eriti selgeks saab teadvuse iseloom, kui võrdleme teda tunnetusega. Juba definitsioonide võrdlus ütleb midagi. Teadvuse definitsioon on antud eespool. T u n n e t u s t defineerime kui s u h t e p u n k t i d e s t k o o s n e v a t, ü h e l t v a a t e p u n k t i l t v a a d e l d u d k o o r d i n a a t i d e s ü s t e e m i.

Esimene vahe teadvuse ja tunnetuse vahel on see, et teadvus on v a h e n d i t u, tunnetus on k o o r d i n a a t i d e k o g u, seega nende vahendatud. See tähendab, teadvusel ei ole suhtepunkte, tunnetusel on nad möödapääsetamatud, isegi kui nad võetakse teadvusest. Teadvusest võetud suhtepunktid moodustavad s e m i o o t i l i s e tunnetuse, sest et need elemendid ise pole tunnetused, kuid nad annavad tunnetusele materjali, mida märgitakse sõnadega, millede sisu iga lugeja või kuulaja peab oma kogemuse järgi mõistesse panema või juurde lisama, nagu näiteks: viha, armastus, rahu, meeleolu.

Teadvus kuulub kvantiteedikategooria alla, tunnetus üksikuna mitte, vaid ainult koguna.

Teadvus on reaalne või mitte, tunnetus — tõde või vale. Teadvusel on reaalne olemine, tunnetusel ainult ideeline; tunnetuse aktil kui aktil on muidugi juba reaalne olemine.

Tunnetust võib meenutada. Teadvus kui intensiivsuse aste pole meenutatav, vaid püsib ainult teadvusetuna.

Teadvus on aktides ainult semiootiliselt esilekutsutav, mitte edasiantav. Tunnetus on õpetatav, tõestatav suhtepunktide kaudu (nii ka usuõpetus).

Teadvus on perspektiivne, tema huvi üksikasjaline, ilma süsteemita, tema valdkond — *singularia*. Tunnetus on objektiivne süsteem, tema valdkond — *universalia*.

Teadvus on suunatud ruumi ja aega, kuigi, ja nimelt seepärast, et isik ise oma iseteadvuses on püsiv. Aeg ja ruum tekivad alles, isiku seisukohalt vaadates, subjektiivsuse ja objektiivsuse ebaproportsionaalsuse tõttu. Tunnetus on ruumitu ja ajatu.

Teadvus suhtub näilise aistilise maailmaga — *mundus sensibilis*'ega (sensualism, empirism!), tunnetus ratsionaalse-intellektuaalse maailmaga (ratsionalism, intellektualism!).

Seega on vahed väga iseloomustavad ja ühekülgsete käsitluste puhul on ka tulemused ühekülgsed. Need ühekülgsused, mida siis äärmuseni arendatakse, annavad ka maailmavaated, mis tasakaalu ning õige vahekorra puudusel ei saa püsida, kuid kriitikata eeldamise korral rikuvad igasuguse teadusliku mõtlemise, olgugi igal äärmusel oma tõetera olemas, sest muidu ta üldse ei pääseks mõjule. Ka valet peab tõde vedama.

Ühekülgsed äärmused oma objektiivsuse taotamisega ei saavuta oma sihti just sellepärast, et see, millest nad tahavad üle saada, — subjektiivsus —, ometi püsima jääb, sest teadvus suhtub kõigesse isoleerituna. Seega vaated, nagu sensualism, empirism, ratsionalism kinnitavad nimelt oma suuremat sõltuvust isiklikust teadvusest, mis on küll reaalsuse, kuid mitte veel objektiivsuse tunnus. Siin asub ka psühholoogilise katsetamise raskeim komistuskivi. Selleks ongi eneseteadvuse kõrval vaja enesetunnetust, mis tarvitab esimest ja isiku hinge funktsioone nende kvalitatiivses puhtuses suhtepunktidena ja nõnda võib lõpule viia endavaatluse ilma äärmusteta. Vaimuelu enda tõstmine teadvuse kõrgemale tasemele annab alles õige mõtlemisteaduse, kus vastastikune mõtete ja kõigi suhtepunktide õige vahekord annab õige süsteemi. Lõppude lõpuks on kõik kategooriad üksteisega seotud ja suhetatud ning inimese teadvuses keskendatud, kus nad peavad uuesti elavaks saama tunnetustegevuse abil.

§ 8. Tunnetus.

Tunnetuse analüüs pole ainult tunnetusteoreetiline küsimus, vaid ka psühholoogiline. Tunnetusteoorias eelistatakse otsida norme, mis kindlustavad tunnetuse tõde, tõesisu. Psühholoogias küsime: kuidas sünnib tõe tunnetamine üksiku inimese hinges? Sest tunnetuse lähtekoht peab ju asuma tunnetaja isikus ehk hinges. Peaküsimus on: kuidas toimub üleminek subjektiivselt tunnetuselt objektiivsele, üldkehtivale tunnetusele? Seepärast on enne vaja selgitada tunnetamise subjektiivne areng. Kui see osutub hinge struktuuris küllaldaselt arusaadavaks, seega üldiseks, siis pole meie enam kaugel ka objektiivsest tunnetusest.

Esimene küsimus on seega: kuidas toimub isiklik tunnetus? Tunnetuse definitsiooni järel tuleb leida iga kord vähe-

malt kaks suhtepunkti, mis ühiselt vaatekohalt annavad koordinaatide süsteemi. Ei ole sugugi alati vaja, et need suhtepunktid oleksid ikka ülema liigi üldnimi ja kõrvalliigi eriomadus, milline tingimus käib suurema ühtlase grupi, nagu taime- või loomariigi kohta. See definitsiooni mõiste laiendamine avab ka niisuguste definitsioonide võimaluse, mis puhtdeduktiivse loogika järgi paistsid võimatuna. Tegelikult on juba ammugi antud avaramaid definitsioone ja ka deduktsiooni on ilma hierarhilise skeemita kasustatud, ilma et alati ülemaid liike olekski täielikult selgitatud, näiteks kas või psühholoogiaski. Muidugi jääb hulk niisuguseid definitsioone juhuslikuks-individuaalseks, kui neid ei suudeta üldisemalt põhjendada. Kuid kuulus näide kuninglikust kroonist, mida kullasepp, ajaloolane, õueringkonna tegelane, kodanik ja kuningas ise igaüks oma seisukohalt vaatlevad, ning teadus, mis otsimisperioodis tunnustab mitmesuguseid vaatepunkte, ei saa seda hukka mõista. Igas teadusharus valitseb ju tõeliselt niipalju vaatenurki, et uute vaatekohtade juurdetoomist loetakse isegi teaduslikuks teeneks.

Tunnetuse leidmiseks vajame enne kõike tunnetuse allikaid, mida saame ühendada suhteühtluseks. Et usundielus on tegemist eriliselt isikliku suhtumisega, siis tuleb ka siin lähtuda semiootilisest tunnetusest, s. o. sellisest tunnetusest, kus nimega mõista antakse, mida mõteldakse, kuna mõteldud sisu saab arusaadavaks siis, kui teine isik seda sisu juba omast käest tunneb või aimata suudab. Saksakeelses terminoloogias on selle jaoks tarvitusele võetud sõna „Einfühlung" (sissetundmine), mida ei saa õnnelikuks pidada. Sest see mõiste on sama eksitav kui Schleiermacheri tuntud tundmuse ja endateadvuse samastamine. Peaasi semiootilise tunnetuse juures ei ole sugugi võõra tundmuse „sisseelamine", vaid tema perspektiivsele seisukohale asumine, mis pole sugugi nii raske, nagu näitab ühiskonna ja ka usundilise ühiskonna tekkimine üldse tema objektiivsuse korra loomisega. Võõrale vaatekohale asumine tähendab sel puhul meid huvitavate suhtepunktide vaatlemist, võrdlemist, ühendamist ja lahutamist teise inimese seisukohalt, loobudes seks puhuks oma isiklikust seisukohast, nagu kohtunik, kel on päevas 20—30 asja lahendada, peab mitukümmend korda oma seisukohta muutma, et süveneda nõudja, kaebealuse, tunnistajate, kaitsejate ja seaduse seisukohale. Siin pole esimene asi sugugi tundmus, vaid kujut-

lused ja nende kombinatsioonid, siis alles nende tunde-tahteline hinnang.

Eelduseks on, et hinge struktuur, eeskätt teadvuse ja funktsioonide vahekord on kõigil inimestel ühtlane. Vahed seisnevad ainult objektides, s. o. lähema ümbruse kujutluste järjekorras, mis ühetaolises keskuses on kaunis ühtlane.

Esimesed tunnetusallikad kuuluvad kõik paratamatult teadvusesse ja on semiootilised. Need on:

1) Liikumisfunktsiooni teadvus — aistingud, väliste meelte tegevuse saadused, mis on seotud vastavate ihuliste elunditega. Neil ei ole oma tunnetust, sest nad on subjekti ja objekti (välismaailma) suhete vahendajad. Välismaailma objektide sekka kuulub ka inimese ihu, mis on hingelise kontinuiteediga võrreldes eriti liikuva ja voolava olluse koostis isikliku „mina" juhtimisel.

2) Tunde-tahtefunktsiooni teadvus — sisemine meel, mil pole erilist organit, sest temas ilmuvad mõnu ja norg mitmesugusel kujul, nagu rõõm ja kurbus, kartus ja julgus, igatsus, lootus, armastus, kahetsus, viha, autunne, kõhklemine, meelekindlus, ilutunne ja vastikustunne, tervis ja haigus, koomilisus, traagilisus jne. Ainult osa neist esineb ka loomadel. Aistinguist erinevad nemad kindlasti, kuna vanal ajal Kreekas neidki püüti seletada orgaaniliste põhjustega, millest on püsinud temperamentide nimetused, sest neid arvati võivat pidada ühe või teise sapiliigi või vere saaduseks. Selline mõtteviis pole praegugi kadunud, sest peaaju lokalisatsioonidest ehk tsentrumitest on tahetud järeldada ka enam kui õigus, kuna neist ei saa kuidagi tuletada isiku teadvuse jagatamatut ühesust ega püsivust, mis on sõltumatu orgaanilistest muutustest.

3) Iseteadvus, mis teadvusena pole sugugi targem kui eelmised, kuid väliste tõugete mõjul asub enesekaitsele, alguses muidugi välispidiselt, kuni hakkab tööle arutegevus, mis viib puhta tunnetuse abiga ikka kõrgemale teadvuse tasemele. Tunnetusfunktsiooni ehk mõtlemisvõimet meie ei arva enam allikate sekka, vaid peame seda lugema tunnetusteguriks tunde-tahte pealekäimisel ja liikumise toetusel. Liikumine ei ole siin enam ainult aistinguline, vaid mõtete kombineerimine ja peenem loogiline tehnika. Kuid isiku teadvuse tähtsus esineb

siingi tegurina, mis määrab ja eelistab, muidugi tahte juhtimisel, teatavaid rahuldavamaid seisukohti, ühendusi, suhtepunkte ja — peaasi — mis nimelt leiab järsku siduva ühtluse. See ühtluse leidmine kannab nime intellektuaalne intuitsioon. Sellel intuitsioonil pole mingit muud tegemist tundeeluga, kui et ühtluse ja sellega ka lahenduse leidmine (järsu hüppe kujul) toob ühtlasi rahuldava tundmuse, mis kinnitab seega leitud tõe tõelikkust, kui tõtt otsitakse. Intuitsioon kui otsitud ühtluse leidmine on põhjustatud ainuüksi isikuteadvuse ühtluse või ühesusega. Seepärast peab ka kokkukõla leidmine paratamatult rahuldama ning mõnutunde esile kutsuma. Terve teaduse, kunsti, kultuuri ja igasuguse muu ühtluse (mitte ainult nivelleeriva šablooni, vaid ka orgaanilise ühtluse) taotlemise alus on ainuüksi isikuteadvuse ühesus, milles nõndaviisi asub määratu tõukejõud. Et see isiklik ise on nähtamatu, siis on tema ise abstraktsete mõistete tegelik eeskuju. Ses mõttes on kõik teadused peenemal kombel antropomorfsed-orgaanilised. Siit on lõppude lõpuks pärit universumi ehk kosmilise ühesuse idee ja idee organiseeriv võim.

4) Jumalateadvus inimlikus hinges ei kuulu sugugi ainult usundipsühholoogiasse, vaid tõeliselt igasse psühholoogiasse, kuigi mõnel ajastul on arvatud sellest loobuda võivat See loobumise arvatav õigus on põhjendatud eksliku eeldusega, mille analoogia tabasime teadvuse kohta käivas kujutluses, mille järgi teadvuseks peetakse midagi peaaegu materiaalselt iseseisvat. Nõndasamuti projitseeritakse tahtmatult ja teadvusetult ka jumalakujutlus ühes jumalateadvusega endast välja, mille mõjul nemad kahekordistuvad ja projektsioon esineb otse iseseisva nähtusena. Projektsiooni eitamine teeb siis mõne enda arust ateistiks ja materialistiks, ilma et ta märkaks, et ta tegelikult võitleb ainult projektsiooni vastu, pidades varju Jumalaks endaks.

Muidugi ei saa jumalateadvus olla kõigil ühesugune, sest ju ka vastav kujutlus on väga mitmesugune, nagu võib näha mitme rahva kujutavast kunstist. Kõrgemail astmeil muutub kujutlus ikka abstraktsemaks, nii et ka neid väheseid ei saa uskuda, kes kindlasti eitavad endal kunagi mingit jumalakujutlust olnud olevat. Nüüd on mõjule pääsenud juba mõnda aega väide, et ei ole ühtegi usundita rahvast, kuna enne arvati niisugu-

seid leiduvat. Psühholoogiliselt on Nietzsche naela pea pihta tabanud, kui ta ütles ateisti kõige usklikuma inimese olevat. Kui aga tõesti peaks leiduma ilma jumalateadvuseta inimene, mis otse uskumatu peaks olema, sest säärane isik peaks siis kõrves või metsas kasvanud olema, siis oleks see ainult reeglile seda tugevamaks kinnituseks.

Jumalateadvuse suhtes üldises mõttes ei ole oluline jumalakujutluse selgus, ainsus, paljus, arenemisastme kõrgus, haridus, noorus ega vanadus, ei jaatav ega eitav seisukoht, ei Jumala ehtsus ega asekujundilisus ehk surrogaatsus, ei usundi kaldumine eetikasse, kunsti või ühiskonnafetišismi, ei konkreetsus ega abstraktsus. Peaasi on usundiloomuline suhtumine oma jumaldatud, kardetud või armastatud objekti, nii väär kui see kriitika ees ka oleks.

Olgu siin vähemalt negatiivselt öeldud, et asjata on otsitud usulist objekti, sest tegelikult ka kõige selgem ja puhtam jumalakujutlus ei tee midagi usundiks, mis usund ei ole. Tõeliseks usundiks saab selle nimega märgitud nähtus alles siis, kui inimesel (mitte Jumalal) on olemas suhtumine Jumalasse või teda asendavasse võimu või objekti, et otsustav osa elust kõigi funktsioonidega käib selle suhtumise järgi. See ei ole vastuolus eelmisega, vaid peenendab asja. Jumalateadvuse olemasolu on loomulikult üldisem nähtus kui täisühtlane religioossus. Suurem ühtlus leidub isegi madalamail astmeil kui keskmisel ja kõrgel. Kõige kõrgemal, aga raskesti saavutataval astmel peaks jälle täielik ühtlus võimalik olema.

Usundi laad kujuneb iseteadvuse ja jumalateadvuse vahekorra järgi. Sellest saab järeldusi teha ainult siis, kui funktsioonide jaotus on eeltoodud kava järgi läbi viidud. Sest siis jaguneb usund päris loomulikult oma kolme peaossa: dogmaatikasse, eetikasse, kultusesse, mis oluliselt vastavad kujutlusele (tunnetusele), tundele-tahtele ja tegevusele.

Peale tutvumist tunnetuse allikatega tekib küsimus: kuidas saame neid allikaid kasustada, et selle tulemus oleks tõeline tunnetus? Muidugi, ka siin tuleb peatuda eeskätt psühholoogilisel küljel.

Senine külg, mis on puha seotud isikuga, on hariliku arusaama järgi empiiriline-kogemuslik. Objektiivse maigu saaks tema, kui poleks kahtlust, et kirjeldatud olukord on siiski ül-

dine. Mis pole siis mitte üldine? Ainult teadvuse aktid ja kujutluste sisud, millede liigitamine ka võimalik on ja veel järgneb.

Psühholoogiliselt algab tunnetus puuduva lüli otsimisega, kui see puudus mingis arusaadamatus elamuses nähtavale tuleb. Tunnetusteoreetiliselt algab tunnetus üldistamisega. Otsimine ei ole alati veel teaduslik tunnetuse algus, s. t. ratsionaalne, olgugi ta otstarbekas või mõttekas; ta võib ju ka reflektoorne-mehaaniline olla, nagu toiduotsimine nälja puhul. Üldistamine algab juba keele tekkimisega, kui mingi sõna, nagu arvud, vabanevad esimesest rakendusest ja osutuvad rakendatavaiks loendamatuil kordadel, piiramatul hulgal.

Tõe kindlustamist nägi Aristoteles kokkukõlas meie kujutluse ja välismaailma vahel, mõtlemata, et välismaailm, nagu meie teda näeme, on meie endi projektsioon, seega meie oma kujutluse peegeldus. See tingimus langeb ära. Juba siis läheb asi lihtsamaks. Kuid meie hinge struktuur ei olegi juhuslik ega omavoliline, vaid moodustab a p r i o o r i l i s e k o r r a, mis ei lasegi meid maailma teisiti tajuda, kui meie tajume. Kõik, mis meie teadvuses on, koosneb meie oma hingeliste funktsioonide sisust. See sisemine aprioriline kord kui selline on sõltumatu välismaailmast. Ükski võim ega teadus ei muuda hinge funktsioone, nende kvaliteeti ega koordinatsiooni, teadvuse iselaadi, suhteid ega astmeid. Ainult tajude ideeline sisu oleneb välismaailmast, mitte aga tajumisviis ega tajud ise ja nende ideeline sisu (vorm, värvus, maitse, lõhn) ja ka mitte meie reageerimisviis. See sisemine kord on juba olemas enne kui ükski taju ja ta on meie tunnetuse aprioriline tõeline põhi. Ilma selleta ei suuda meie ka välismaailmas korda näha ega muuta. See meie aprioriline kord ei olene ajast ega ruumist, vaid on juba valmis olemas enne igasugust tunnetust. Tema ongi tunnetuse korraldaja ja kindlustaja.

Et kõik mõisted on suhtelised, siis on seda ka aprioorsuse mõiste. Järelikult on tarvis leida temale vastav korrelaat, mis temale kuulub. See korrelaat on ainestik, mis välismaailmast aistingute kaudu tuleb ning satub aprioorse korra läbitöötamisele, mida juhib tunnetusfunktsioon loogilise korra järgi, mida valvab tunde-tahtefunktsioon rahuldatavuse seisukohalt ja mida rahuldamatuse puhul tõukab liikumisfunktsioon. Semiootiliselt tase-

melt kõrgemale tõustes annab koordinaatide hulk palju uusi kombineerimisvõimalusi. Välismaailmast tulnud tajusid nimetame aposterioorseiks ehk empiirilisiks. Nii on aprioorne kord seotud aposterioorsega, kuna aru kui spetsiifiline tunnetuse juhtija kindlustab ühes tundmuse kontrolliga, mis on paratamatu, tunnetuse objektiivsuse. Objektiivsus ei tähenda muidugi absoluutset eksimatust. Ta on siiski mitmes suhtes, nagu juba nägime, vaba subjektiivsuse etteheitest. Sest kus juba kindel kord on olemas, seal pole perspektiivsus enam kaaluv. Isegi tundmuse juuresolek vähendab subjektiivsusekartust. Sest on kindel, et tundmus ei jää enne rahule, kui lahendus on leitud või lahenduse võimatus on tõestatud absoluutselt või probleemiseade eksimustega.

Nagu meie hinge struktuuris esineb teatav kindel kord, mis ka haigust laseb korra järgi areneda ja ka vaimuhaigustes ilmnevaid rikkeid teatava ökonoomilise korra järgi reguleerib, nii peame nägema igal pool üksteisega suhetatud elemente ehk koordinaate vastastikuse sõltuvusega, nagu matemaatikas, füsioloogias, keemias, mõistete kujundamise tehnikas. Isegi loogilised kategooriad, põhjus ja tulemus, siht ja vahendid jne. on koordinaadid. Pluralistlik-personalistlik vaade oletab seega koordinaatide süsteemi, tähendab üldist vastastikust suhtumist igal pool kui tõelikkuse vormi, niihästi sise- kui välismaailmas, millega oleksime päästetud igast ühekülgsest pingutusest ühe ja kahe metafüüsilise printsiibi alusel ja oleme leidnud mitte ainult suhtumise, vaid ka suhtumise alused — tõelised substantsid (mitte ainsa substantsi moodused). Universumi ainsus on sellega paremini kindlustatud ja elavamaks saanud kui ühegi monistliku vaate juures. Kristlusel pole vaja usu nimel mingit dualismi kaitseda „teadusliku" monismi vastu, ega teadusel kultuuri nimel usku halvaks panna.

§ 9. Usundi mõiste.

Usundipsühholoogia käsitlus ei või mööda minna usundi mõistest, sest see kuulub tema lähtekoha määramisele ja määrab ka tema piirkonna. Kuid usundi mõiste kindlakstegemine ei ole käsitletava eriala, vaid usundifilosoofia asi. Seal on aga mõis-

tete hulk nii suur ning kirju, et meie peaksime valima sobiva mõiste. Valik nõuab põhjendust, miks just valime selle mõiste.

Valida olevate usundite mõistete rägastikus leiame suure hulga täitsa põhjendamatuid, puhtomavolilisi mõisteid, mis üldse ei saa arvesse tullagi, sest nad kannavad liiga juhuslikku laadi.

Näiteks usundiloolane Edv. Lehmann liigitab usundeid looduse-, kõlbluse- ja ilmutuseusundeisse, ilma alust nimetamata. Looduseusundi kõrval peaks siis kultuuriusund seisma, kõlbla usundi kõrval esteetiline usund, aga mida panna ilmutuseusundi kõrvale, kui mitte ratsionalismi? Kuid seega poleks liigituse alus mitte leitud ega oleks kindel, kas kõik ajaloolised usundikujud lasevad endid sellesse kavva paigutada, või tuleks mõni uus liik juurde luua?

Kuid meil polegi õigust nõuda usundiloolaselt usundi üldmõistet. Tõepoolest on ka Lehmann oma liigituse võtnud filosoofidelt. Juba Hegel püstitas liigituse nõuded ühes definitsiooni tingimustega, lähtudes tunnetusest. Usund oli temale ainult üks tunnetuse astmeist, nimelt absoluutse vaimu subjektiivne eneseilmutuse aste. Usundi mõiste pidi Hegeli järgi olema selline, et ta rahuldas ainult idealistlikku intellektualismi ja oli oluliselt panteistlik, isegi kristluse kui absoluutse usundi suhtes.

Üldse ei suuda idealistlikud eeldused anda sobivat usundi mõistet, sest et idealismi usundiline rakendus viib järjekindlalt panteismi, kui mitte täielikult, siis panteistlikult kujutletud aseusundisse, kus ikka ühte hinge funktsiooni eelistatakse ja teised hooletusse jäetakse. Nõnda pole mingit võimalust sel alusel üldist usundi mõistet leida.

Materialismi alusel meie loomulikult usundi mõistet leida ei või, samuti mitte materialismi kombinatsioonist idealismiga.

Sellises olukorras on vähemalt arusaadav, et pidi tekkima suur kobamine ja kirju mitmekesisus mõistete otsimises. Kuid et ka loogiline abstraheerimisemeetod on tihedalt seotud idealismiga, siis kordub vana lugu: kaldutakse ikka ühte või teise funktsiooni või antakse nii üldine verevaene või väga ühekülgne definitsioon, et seda saab tarvitada ainult tema leidja ise.

Kirjandus kubiseb kõiksugustest usundi iseloomustustest, mida tarvitatakse eriliste tüüpide kohta, nagu: lunastuse-, seaduse-, kausaalsuseusund, kunstusund. Eriti

rikas selliste nimede poolest on H. Scholz, kuigi tema ise ainult ponderabiilset (kaaluvat) usundit tunnustab. Scholz kõneleb aktiivsest, üksiolemise ja üksi olla tahtmise usundist, suurte hetkede ja autonoomsest usundist, elutunde-, distantsi-, empiirilisest, arenenud, sisukast, selgunud, osaduse-, meelsuse-, identiteedi-, immanentsuse-, objektiveeritud usundeist ja veel hulgast muist usundivormest. Selget, üldist kõikide usundite kokkuvõttu temal ei leidu. Scholz ei tunnistagi võimaliku olevat kõiki usundeid kõrvutada või liigitada. Ta lahutab otse kuristikuga oma kaks tüüpi — ponderabiilse ja imponderabiilse usundi teineteisest, nii et ei saagi olla üldist mõistet. Peab järeldama, et nii suurte oluliste vahede juures ainult ühele neist, nimelt ponderabiilsele usundile võib kuuluda tõeliselt usundi nimetus, nii et ainult üsna vähesed H. Scholzi seisukohalt tunnustatud isikud väärivad tõeliselt religioossete isikute nime. Säärase loogika järgi siis usund ei olegi üldine nähtus, vaid on ainult paari-kolme koguni väikese salga eriline eesõigus, kellel on vastav tunnustus.

Milline on siis see ainuõige väärikas Scholzi usund?

See ei olevatki mingil tingimusel hingeline-vaimne olukord *(Gemütszustand)*, vaid terve kompleks omapäraseid eluavaldusi, milliseid kõiki märgib see, et nende eelduseks on jumalateadvus oma loomuliku kontrapunktiga. Need eluavaldused liigituvat kahte klassi: ilmeaktidesse *(Ausdrucksakt)* ja otsustusaktidesse. Esimesed olevat formuleeritud, vastavalt uuema psühholoogia mõtlemisliikidele. Formuleerimata ilmeaktide liiki kuuluvad: palvus (hardumus — pole siis mitte meeleolu?) ja kultuslik tegevus oma võimsate kunstivahenditega (arhitektuur, muusika, maalikunst). Formuleeritud usundiliste ilmeaktide liiki kuuluvat kiituse- ja tänupalved, kultusliku tegevuse artikuleeritud osa, usundiline luule ja usutunnistuslik kirjandus. Olevat „soovitav" asetada siia ka kristlikud dogmad ja usutunnistused. Selleks piisavat ainult otsusest, seada „igavene elu" „liha ülestõusmise" asemele ja tõsta kristliku usu tsentraaldogmaks. Vist küll sellepärast, et „liha ülestõusmine" ei kuulu ponderabiilsesse, vaid imponderabiilsesse mütoloogilisse usundisse. Sümboolseid öeldisi Scholz ei poolda, sest ponderabiilse usundi tõed on täpsad, adekvaatsed, kuigi nad lõppude lõpuks pole tõestatavad metafüüsiliselt, vaid on ainult valituile omased.

Usundiliste otsustusaktide teooria olevat, vaatamata Ritschl'ile ja Troeltsch'ile, ometi seni lahendamata. Religioon ei liikuvat mitte väärtusotsustustes, nagu arvas Ritschl, vaid, et ta tugineb jumalakogemusel, siis olevat fundamentaalne otsustus igal juhul olemisotsustus: Jumal on. Kuigi sesse otsustusse olevat põimitud teatavad intensiivsed väärtusetunded, olevat otsustus ise olemisotsustus. Kui nüüd religioon on omapärase teatava kogemuse tulemus (Scholz rõhutab usundi empiirilisust), siis olevat religiooni otsustused põhimõtteliselt kogemuse kvaliteediga, seega kogemusotsustused.

Tunnetusteoreetiliselt olevat neid kahte liiki: 1) demonstreeritud ehk kontrollitavad (isiksusetud), mida võib iseloomustada kui tunnetusotsustusi, ja 2) eriliselt isikulised elamusotsustused. See kehtib Scholzi seisukohalt põhimõtteliselt. Sest tegelikult ei kujune religioossete otsustuste moodustamine mitte ainult elamusotsustustest, vaid ka spekulatsioonidest ja imperatiividest. Jumalateadvus, millele on ehitatud või rajatud religioon, avaldub põhiotsustustes. Need jagunevad olemus- ja üksikotsustusisse (jumalateadvuse konstandid ja variaablid). Neile lisanduvad öeldised maailmast ja inimesest, kristluses pealegi öeldised Kristusest, millised on religioossed, kui nad põlvnevad jumalakogemusest, s. t. eeldusest, et Jumal on ja ennast tunnetatavalt ilmutab. Need otsustused on jumalateadvuse funktsioonid, sellega funktsioonotsustused, võrreldes põhiotsustustega täiendavad ehk komplementaarotsustused. See vastab tunnetusele, et usundiline kogemus on maise kogemuse „ebamaine" täiendis. Mõlemad kogemuse liigid on paralleelsed ega lõiku kuski. Funktsioonotsustused omakorda jagunevad primaarseisse ja sekundaarseisse. Esimesed on usundilised väljendised maailmamuljest ja inimese loomusest *(Beschaffenheit)*. Sekundaarsed funktsioonotsustused on kõik usundilised spekulatsioonid (maailma algusest, inimese määramisest, hinge surematusest, elu väärtusest, kultuuri funktsioonist, ajaloo mõttest jne.).

Kokkuvõtus saame esialgse ülevaate järgmisel kujul: Usund (religioon) on jumalateadvuse omapäraste eluavalduste *(Lebensäusserungen)* kompleks:

A. Ilmeaktid

1. Formuleerimatud:

a) palvus (hardumus) [meeleolu ?]
b) kultuslik tegevus kunstivahenditega:
   aa) arhitektuur,
   bb) maalikunst,
   cc) muusika

2. Formuleeritud:

a) kiituse- ja tänupalved;
b) kultuse artikuleeritud osa;
c) usundiline luule;
d) usutunnistuslik kirjandus

Asudes religiooni mõiste ja olemuse kindlakstegemisele seab H. Scholz kohe alguses tingimuse: religiooni tuleb piiritleda nõnda, et teda mitte millegi muuga ära ei vahetata. Sest usundi nime all liigub kõiksuguseid nähtusi, mis sinna ei kuulu, näiteks: maailmavaade, loodusehardumus, erootika, sublimeeritult ja sublimeerimatult, enesejumaldamine, ühiskondlik meelsus, pieteetsus elavate ja surnute vastu, idealism, sangarite- ja geeniustekultus. Siin on filosoofia kutsutud aitama sellest kaosest väljapääsu juhatama.

H. Scholzi arvates koosneb usundi olemuse küsimus kolmest komponendist: 1) loogilisest, 2) tektoonilisest ja 3) teleoloogilisest.

Esimese põhjal võib usundi ürgelementideks tunnistada ainult selliseid, millised on tõestatavad tarvilikkudena (paratamatuina) ja küllaldastena (piisavaina) kui usundi olemise (eksistentsi) tingimused. Sest usundi olemuse küsimus valjemas mõttes kattuvat tema olemise tingimuste küsimusega, millised selleks olemiseks ühel hoobil on paratamatud ja piisavad.

Et usund pole monaad, vaid struktuurikoondis *(Strukturzusammenhang)*, siis olevat tal kihid. Sellega olevat usundi olemuse küsimus tema konstitutiivsete elementide väärtuse järjestiku (*Rangordnung*) küsimus, milles esineb usundi tektooniline komponent.

Kolmas — teleoloogiline usundi komponent on usundi intentsionaalse iseloomu (eesmärgi) küsimus. Usund kuuluvat nimelt päritolult induktsiooni mõiste alla, sest tegemist on tõe-

avaldused

B. Otsustusaktid (kogemuse kvaliteediga)

1. Fundamentaal-otsustus:

Jumal on.

a) Demonstreerivad otsustused,

b) eriliselt isikulised otsustused.

Põhiotsustused:

1. Konstantsed olemuse-otsustused

2. Variaabelid üksik-otsustused

2. Funktsioonotsustused

a) primaarsed (eksplikatiivsed) otsustused: muljed maailmast ja inimese loomused (meie semi-ootiline tunnetus. E. T.)

b) sekundaarsed (spekulatiivsed) otsustused: maailma algus, hinge surematus jne. (meie dogmaatika ja usundifilosoofia. E. T.)

c) imperatiivid — jumalateadvusest tekkinud nõuded inimesele (meie eetika. E. T.)

lise (reaalse) usundiga, millel olevat tendents. See aga olevat normimõiste.

Kokkuvõtlikult: siin nõutav usundi olemuse mõiste on induktiivselt tekitatud normimõiste.

Küsides, kust tuleb nii suur mitmekesisus otsustustes usundi olemusest, põrkame veel ühele komponendile — (4) perspektiivsele, mida vaevalt on käsitletud. [See mõiste on pärit G. Teichmülleri süsteemist.] See perspektiivne komponent [õigem on ütelda — vaatepunkt] tähendab, et kõik olemusotsustused on äärmiselt otsustaval viisil vaatleja subjekti seisukoha mõjustatud.

Selle teguri puhul satub Scholz vastuollu Ritschli süsteemiga ning heidab talle ette, et ta, kuigi omal ajal õnnelikus opositsioonis Hegeli õpetusega, rõhutas inimlikku õndsusehuvi usundis, siiski olevat eksinud ja küsimuse valesti seadnud, sest polevat kuidagi kindlaks tehtud sihi vaatepunkti konstitutiivsus usundis. Teiseks ei tohtivat tõtt teha sõltuvaks väärtusest ehk hinnangust; seega kaduvat reaalsuseprobleem. Kolmandaks osutuvat usund seega inimvaimu loominguks ja mitte enam ilmutuseks, millel ometi oluline tähtsus olevat — kui mõttelisel paratamatusel. Viimaks polevat õige seada usundit inimese vaimu praktilise huvina, sest ei praktiline ega teoreetiline tähendus ei tulevat arvesse, vaid enne kõike — sisu.

Tuletame meelde, et Scholz ise tunnustab ometi teleoloogilist komponenti või tendentsi usundis kui olulist. Kui-

das see sobib Scholzi arvustusega Ritschli suhtes? Või on intentsionaalsus midagi muud kui tendents või teleoloogia?

Vastuse sellele küsimusele annab Scholz peatükis, kus ta kõneleb „j u m a l i k u s t" kui „igavestiihaldatavast" (*das ewig Begehrenswerte*), seades selle a k s i o l o o g i l i s e (hindamise) vaatepunkti alla kui o l e n d i. Ta rõhutab, et „jumalik" (*das Göttliche*) ehtsas usundilises kogemuses pole kunagi mõeldav sihi saavutamise vahendina. Jumalaarmastamine pidavat sündima „ilma huvita" (*uninteressierte Gottesliebe*), ainult tema enda pärast, nagu Augustinus nõudis Jumala nautimist tingimatus andumuses, kuna kõik muud varad olevat ainult „tarvitatavad" väärtused ja relatiivsed. Augustinuse *„fruitio Dei"* tähendavat kõigi teiste väärtuste tühistamist ja ainsa iseväärtuse igavest ihaldamist. Ka Tersteegeni salm sobib näitena, kus laulik leiab, et „mida ta enam igatseb kui Jumalat, takistab tema mõnu Jumalast ning vähendab rahu". Kantile heidab Scholz ette, et see olevat „jumaliku" tunnistanud kõlbla maailmakorra teostamise vahendiks, muutes sellega usundi metafüüsikaks.

Nii õilis kui see mõttekäik ka on, oli just Kant see, kes nõudis sõbra- või inimesearmastust ilma huvita, ilma kalduvuseta, sest et huvi vähendab kõlbluse suurust. Selle eest sai Kant Schillerilt paraja epigrammi pilkeks: „Meeleldi armastaksin sõpra, kuid kahjuks ei puudu mul huvi."

Oleme kord juba filosoofia pinnal (Scholz on ju ikkagi filosoof), siis küsime, kas selline tingimatu andumus ei tee subjektile (kuigi ainult kujutluses) paratamatut lõppu, sest et objekt üksi on väärtuslik. Subjekt kaotab väärtuse ning olemise. Kui ei ole enam subjekti, on ühes temaga kadunud ka objekt, tähendab, on kadunud selle subjekti objekt. Lõpp on täielik tühjus. Ei kao aga subjekt, siis ei luba igavene ihaldus subjekti kunagi saada täielikku rahuldust. Kas on tema objektitunnetamine nii puudulik, et ta ikka täienema peab (aga kui kaua?), või ei ole objekt veel küllalt absoluutne? Mis sünnib aga siis, kui saabub moment, kus subjekt tunneb objekti absoluutselt? Või lakkab siis pingutus ja armastus nõrkeb? Kas on see õilis ideaal üldse teostatav? Siis tuleks ju loobuda üldse inimlikust ühiskonnast ja tegelikust elust ning elada ainuüksi jumalanautimisele. Iga hetkeline kõrvalekaldumine, näiteks piiskopiameti pidamine Kartaagos, pidi ju olema armastuse suhte katkestamine? Kuidas

on sellise eluviisi teostamine võimalik puhtpsühholoogiliselt? Kas on mõeldav alatine katkestamatu mõnutunne? Või on filosoof Scholz unustanud psühholoogia ning asunud ise teostama midagi üleinimlikku, et selle võimetusest järeldada senitundmatut pattu? Kas on Scholz ka ise mõtelnud, missuguse jumalakujutluse tüübiga on siin tegemist? Tuletame meelde, et Scholz otsib reaalse, mitte fiktiivse religiooni olemust, rõhutab usundi empiirilist iseloomu, nõuab mõistete adekvaatsust, äärmist täpsust, kõneleb ainult ehtsast usundilisest kogemusest, eitab igasugust mütoloogiat. Kas pöörduvad tema nõuded tema enda vastu? Siis eelistame juba ikka oma Lutherit, kes ka nõudis Jumala armastamist, aga nägi selle teostamist reaalses elus, perekonnas, töös, riigivalitsemises.

Peale „jumaliku" iseloomustamist kolmes „kategoorias": 1) fenomenoloogilises kategoorias — „ebamaisena" (*das „Unirdische"*), kõigest muust erinevana, 2) ontoloogilises kategoorias — „võimsana-õilsana" (*das Machtvoll-Erhabene — ens realissimum*) ja 3) aksioloogilises kategoorias — igavestiihaldatavana, peab Scholz võimalikuks esitada ponderabiilse usundi eksisteerimise kohta ülesseatud paratamatu (tarviliku) ning piisava tingimuse.

See kahekordne tingimus on jumalateadvus. Kuid mitte mingi üldine, vaid selgesti määratud jumalateadvuse vorm samuti määratud konstantse sisuga, nimelt jumalateadvus, mis tungib ebamaise sisu maisele muljele (mulje = objektiivne elamus), sellega ilmutusele. See teadvus on vaimusugulase reaalsuse teadvus, mis murrab läbi maailmatunde, säilitades tema immanentse struktuuri, südantülendava „ime" kujul. Nõnda läbielatud reaalsusel on niihästi võimsa-õilsa kui ka igavestiihaldatava iseloom. See vormilt ja sisult igast teisest, eriti metafüüsilisest-spekulatiivsest valjult eristatav jumalateadvus on iga ponderabiilse religiooni alus. Vastupidine on selle loogilise komponendi juures ka õige: kus on selline jumalateadvus, seal võime kindlasti oletada ponderabiilset religiooni.

Nõnda siis: usund (religioon) sõna ponderabiilses mõttes on — omapärase sisuga ilmeaktides

ja otsustustes esinev inimliku vaimu määratlus (*Bestimmtheit*) selle kvalifitseeritud jumalateadvuse muljete (= objektiivsete elamuste) kaudu.

Esimeses piiritluses oli usund iseloomustatud omapäraste eluavalduste kompleksina jumalateadvuse eeldusel. Missugused on need eluavaldused? Scholz vastab: „Ponderabiilse usundi eluavaldused on tema ilmutus- ja jumalateadvuse diferentseerumistest tekitatud põhimõttelise sisu tüüpilised kujundid (*Ausprägungen*). Eluavaldused asuvad mõlema põhielemendi — ilmutus- ja jumalateadvuse modaliteetidel.

Ilmutusteadvuse modaliteedid on järgmised:

a) Vaba (individuaalne, isiklik) ilmutusteadvuse usund, mis ei tunnusta mingit normeerimist.

b) Normeeritud ilmutusteadvuse usund — autoriteedipooldajate seisukoht.

Esimene neist esineb kahel kujul:

aa) Piiramatus ja keskendamatus ilmutusteadvuse usundis, kus isegi lähtekoha määramist väljastpoolt ei lubata — panteism.

bb) Psühhotsentrilises ilmutusteadvuse usundis — müstikas.

Normeeritud usund kattub kristlusega, kus vastandina (aa) isiksuseta dogmausundile esineb ponderabiilsena (bb) kui kristusilmutuses juurduva kõrgeima isikulise jõu ja elavusega jumalateadvuse usureligioon (*Glaubensreligion*).

Jumalateadvuse modaliteete liigitab Scholz järgmiselt: 1) Määratud (kindel) ja 2) virvendav (ostsilleeriv) jumalateadvus. Määratud jumalateadvus jaguneb edasi järgmiselt:

a) müstiliselt häälestatud ja selginud jumalateadvus („värving"),
b) pilditu ja sümboliseeritud jumalateadvus, neist viimane —
   aa) kosmiliselt ja bb) eetiliselt sümboliseeritud („kujundamise" vaatepunkt);
c) meeleolu- ja meelsuseusundi jumalateadvus („kestuse" vaatepunkt);

d) afiinne ja distantseeritud jumalateadvus (refleks enese- ja maailmatundes) — kauguse ja läheduse järgi inimese ja Jumala vahel, kuni samastamiseni;

e) isoleeriv ja ühiskonda moodustav jumalateadvus (sotsioloogiline mõju);

f) puhta ülendatuse ja tublindamise vormis esinev jumalateadvus (*Erhebung und Ertüchtigung — unter Gemütswirkung*).

Selle surutud kokkuvõtu järel küsime, kas saame lähtuda usundipsühholoogia käsitluses H. Scholzi usundi mõistest. Sest usundi mõistest oleneb ju usundipsühholoogia ulatus ehk raamistik. Kuigi Scholzi usundifilosoofia ise sisaldab väga palju psühholoogilist ollust, ei anna tema ometi usundi mõistet, mis mahutaks kõiki usundilisi nähtusi. Tema usundi mõiste on liiga kitsas. Nii kitsas, et isegi kristluse, buddhismi, juutluse ja primitiivse usundi jaoks ei leidu ühist kogumõistet (lk. 144). Üldse pole võimalik kõnelda „usundi olemusest", vaid ainult „kristluse olemusest", „buddhismi olemusest", „juutluse olemusest". Sellest hoolimata leiab Scholz panteismi, müstika ja kristluse olevat ponderabiilse usundi kolm suurt eluvormi üksteise kõrval, ilma et oleks võimalik nende väärtust võrrelda mingi objektiivse printsiibi alusel, sest et seesugust üldse polevat olemas. Miks ei ole? Üheski usundi „eluvormis" ei tohi puududa midagi, mis kuulub „usundi olemusse". Muidu ta poleks elu, vaid lagunemise vorm või eelaste.

Mis kuulub siis usundi olemusse? Jumalateadvuse väljendus ilmutusteadvuse eeldusel? Need kaks teadvust on konstitutiivsed usundile. Kõik muud küsimused olevad teisejärgulised, näiteks: kas usund kuulub tundmusele, mõtlemisele või tahtmusele, või kõigile kolmele? Peaasi olevat kogemus, sest see ühendavat niihästi mõlemaid teadvusi ja täitvat ka kolmanda nõude, anda meile ponderabiilsest usundist kahtluse puhuks nii kindel faktiline olukord (*Tatbestand*), nii et teda saab ühemõtteliselt ja vahetamatult eristada kõigest, mis pole temaga identne.

Kogemuse eelistamine on veel põhjendatud sellega, et vastasel korral oleks meil tegemist mõtlemisega. Kuid sel puhul peaks kõrgeväärtuseline empiiriline usund tekkima spekulatiivseist refleksioonest, ning oleks metafüüsika, aga mitte usund.

Järelikult võivat meie usundi iseteadvust seletada ehk arusaadavaks teha ainult kogemuse alusel. Kuid mitte hariliku kogemuse alusel, mis andvat tunnetusi, vaid erakorralise religioosse põhikogemuse alusel.

Mis on kogemus?

Kogemus on igal juhul funktsioon, mis seisab tihedaimas seoses tõelikkuseteadvusega, s. o. teadvusega, mis suhtub esemeisse ja sündmusisse, millised ei asu ainult meie kujutluses ja mõtlemises, vaid on sõltumatud neist kahest funktsioonist. Kogemus on tõelikkuseteadvuse allikas, kuid lahus ja vastu seatud teisele allikale, traditsioonile ja teistelt saadud õpetusele.

Religioosne kogemus on rajatud „ebamaistele" muljetele, mis peavad ilmuma maises elus, et tunnetada nende võrreldamatust „maisega", ja millistes esineb see, mida nimetatakse „jumalikuks".

Usundiline põhikogemus on omapäraste maailmateadvusest läbimurdumistega põhjustatud täitumine „jumaliku" juuresolekuga.

Konstateerime kõigepealt, et usundis on tegemist jumalateadvusega. Ses suhtes ei tohiks üldse kahtlust olla, kui jätta tähele panemata positivistlikud seletused ja kalduvused. Aga miks eristada ilmutusteadvust jumalateadvusest, kui ilmutus on ometi Jumalalt? Ja miks mitte arvestada ka seda, kellele ilmutus on määratud, s. t. inimest ja tema süütut iseteadvust, mis peaks ometi olema ilmutuse vastuvõtja, nii et ilmutus oleks jagatud jumalateadvuse ja isikuteadvuse vahel ehk olekski õieti usundiline suhtumine? Selle asemel leiame Scholzi juures kogemuse. Kogemus peab nähtavasti asendama inimest, sest mis on viimaks subjektiivne inimene omaenda objektiivse kogemuse kõrval? Ei tea miks Jumal selle tühise inimese pärast, kelle tähendus ja väärtus üldse kõne alla ei tule, niipalju vaeva näeb, et ta temale koguni ponderabiilse usundi ilmutab, et inimene tunneks igavest rahuldamatut iha kõrgeima väärtuse järele.

Scholzi püüd on teha inimest äärmiselt passiivseks, nagu oleneks inimese võimetusest Jumala suuruse tõus. Ta ei ole ses suhtes õnnelikumas olukorras kui paljud teised, kes ei märka, et sellega relativiseeritakse ja alandatakse ka Jumala väärtust. Ini-

mese passiivsuse huvides paistabki kogemus eelistatud olevat, et ei oleks tegemist mõtlemisega! Asi läheb siis niikaugele, et usund ei ole inimese suhtumine Jumalasse, vaid Jumala suhtumine inimesesse, nii et usundki saab varsti Jumala enda asjaks. Inimene puutub temaga ainult erakorralise kogemuse puhul kokku. Ja see kogemus peab olema tõelikkuseteadvuse allikas, mis on vastu seatud traditsioonile ja teistelt saadud õpetusele. Järelikult on siin tegemist päris isiklikult saadud ilmutusega, mis peaks olema seda väärtuslikum ning tõstma ka inimese väärtust.

Aga mispärast peab siis kogemus olema rajatud ebamaistele muljetele, kuigi maises elus (seda viimast ei saa ju kõrvaldada)? Miks peab siin jälle d u a l i s m vahele tungima? Maise ja ebamaise järsk lahutamine tungib jälle esile. Siis peaks uuesti küsima, kuidas on ebamaine ilmutus maises elus maisele inimesele üldse võimalik? Tekib seesama küsimus, millega puutusime kokku teoloogilises usundipsühholoogias: milline on ilmutuse ja tunnetuse vahekord? Scholz rõhutab ilmutust ja eitab mõtlemise tähtsust. Ta eitab isegi traditsiooni ja teistelt saadud õpetust. Mis tähendus võibki sel õpetusel olla, kui ta tuleb inimeste kaudu ja pealegi suurelt osalt sõnadega, mis eeldavad kujutlusi ja mõtlemist?

Nii väga kui meile sobikski individuaalne ilmutus, mis harmoneerub niihästi luterliku üldise preestriametiga, kristliku isiku printsiibiga ja personalistliku maailmavaatega, leiame siiski tunnetusfunktsiooni halvakspanemise kahjuliku olevat ja mittesobiva kohasema usundi mõistega, mis usundi ja Jumala suveräänsust sugugi halvemini ei kindlusta. Tunnetusfunktsiooni kõrvaldamine on aga juba psühholoogiliselt võimatu. Sest kui „jumaliku" juuresoluga täitumine käiks ainult tundefunktsiooni või ainult teadvusesse koguni, ilma hingeliste funktsioonideta, mis vahest paistaks küll kohane äärmisele passiivsusele, siis on see tegelikult ometi võimatu. Sest 1) ei ole teadvust lahus hinge funktsioonest, 2) ei saa tunne üldse tunda õnne ilma vähemagi kujutluseta õnne põhjusest, 3) on teadvus ise ainult funktsiooniakti kvantiteet.

Et Scholz on moodseim autoriteetne usundifilosoof, siis ei võinud meie temast lihtsalt mööda minna. Et tema õpetus on

nii väga keerukas, seepärast ei saanud meie ka tema süsteemi lühidalt käsitleda. Nagu nägime, on temal ka väga mitmelaadilisi olluseid kokku võetud. Sellepoolest on tema väga kohane ajavaimu peegeldaja, mis puutub usundifilosoofia süsteemidesse või vähemalt põhijoontesse.

Sellega pole siiski usundi mõiste asi lahendatud. Nagu nägime J. Kaftani vaadete harutamise puhul, ei tee Jumala nime juurdelisamine elamusi ega eluvaateid veel religioosseiks. Koguni vastupidine nähtus on võimalik, et lemmikobjekti — edu, ühiskonna, kultuuri, riigi, kunsti — harrastamine võib sündida sellise andumusega, et tegevus, mõtlemine ja tundmus on täitsa religioosse erilaadiga, ilma et Jumal üldse arvesse tuleks. On võimalik isegi säärane kiriklik tegevus, kus rõhk ei lange mingile osadusele Jumalaga, vaid kiriku kui ühiskonna teenimisele mingis panteistlikus või ka hoolekande mõttes. Selliseid eeldusi ei ole eksperimentaalse usundipsühholoogia eestkostjad üldse arvesse võtnud ega tee seda vististi ka nii pea. Ammugi ei ole loota, et teostatakse katsetamine mõne ateistiga, buddhistiga, hindulaste mitmesuguste liikidega või muhameedlastega.

Vastavalt mitmele eeldusele, mida juba oleme käsitlenud, peab meie usundi mõiste olema selline, mis mahutab endasse mitte ainult mitmesugused erinevad usundi tüübid ja astmed, vaid ka usundi surrogaadid ja isegi usu eitamise, sest et vastandid kui korrelaadid kuuluvad ühte.

Usundi mõiste suhtepunktid on isikuteadvus ja jumalateadvus. Neid ühendav vaatepunkt on nende vahekord, muidugi isikliku suhtumise mõttes. Selle järgi on usundi mõiste — inimese suhtumine oma jumalateadvusesse. Et aga ükski hingeline funktsioon ei saa sellest puutumata jääda, sest isikuteadvus ilmutab end neis kõigis, siis täiendame oma piiritlust vastavalt ja ütleme, ka jumalateadvust selgitades: „Usund on isiklik suhtumine jumalasse või teda asendavasse kujutlusse, nõnda kui see suhtumine väljendub kõigis hinge funktsioones, tunnetamises — dogmaatikana, tunde-tahtefunktsioonis — eetikana, liikumisfunktsioonis — kultusena.

See usundi mõiste võimaldab kõiki usundeid liigitada ja kõiki elemente paigutada oma õigesse kohta. Sest õige koha

leidmine koordinaatide vahel ongi nende tunnetamise tingimus, mitte nende oleva või olematu substantsi pihkuvõtmine.

Scholzi väide üldise usundimõiste võimatusest on seega ümber lükatud. Kuid Scholzi seisukoha ettetoomine oli siiski tarvilik, et näidata, kui oluline on hinge struktuuri kindlakstegemine ja kui lihtne on selle kasustamine. Ilma selleta satuksime niisama väljapääsetamatusse olukorda kui uuemal ajal mitmed uurijad, kes varjatud eeldustega arvavad vabad või erapooletud olevat ja viimaks end lootusetult sisse mässivad.

Meie definitsioon ei ole ühekülgselt empiiriline ega deduktiivne, vaid mõlema orgaaniline side ja siiski kõike mahutav. Sellega on kõik nõuded rahuldatud.

§ 10. Usundite liigitus.

Kuigi usund on isiklik suhtumine jumalasse või tema surrogaati ja see suhtumine saab tõeliselt olla ainult sisemine, nii et ka välissuhteiks peetavad suhted on tõeliselt sisemised, sest ka välissubjektid, kellesse suhtutakse, on ainult meie kujutlused, — siiski on liigituse juures oluline arvestada subjekti-objekti vahekorda, kuhu subjekt ise oma objekti paigutab. Meie lähtume jälle subjekti-objekti vahekorrast.

Siin on üldse kolm võimalust. Subjekt projitseerib objekti endast välja, nagu see naiivse mõtlemise juures on loomulik, mida juhtub ka naiivses teaduses. Subjekt võib aga tunnetusfunktsiooni eeskujul objekti endasse tagasi tõmmata ning end temaga identifitseerida, muidugi ainult kujutluses, kuid seda tegevust sessamas kujutluses niivõrra laiendada, et näib, nagu sulaks tema ka teistes funktsioonides oma objektiga täitsa ühte. Kolmas võimalus on see, et subjekt, kuigi tunnetuses, siiski ainult funktsiooni iseloomu sunnil samastab end oma objektiga ainult tema tunnetamise mõttes, kriitiliselt aga siinsamas eristab end ja jääb seega normaalsesse olukorda.

Esimene võimalus, mis pole reaalselt sugugi paljas teooria, on p r o j e k t i i v n e. Siin on meil tegemist v ä l i s j u m a l a naiivse kujutlusega. Teine võimalus viib p a n t e i s m i, kus s i s e j u m a l ja tema tunnistaja ühte sulavad, nagu müstikas, müsteeriumes, orgiastlikes kultustes ja igasugustes idealistlikes usundi surrogaatides, kus isikud samastavad endid maiste suu-

ruste ja ideaalidega. Kolmas võimalus esineb ainuüksi puhtas kristluses, kus iga inimese suhtumise kohta Jumalasse kehtib õnnelik Kristuse kohta püstitatud formel: „segamatu (ühtevoolamatu!), lahutamatu".

Sellest inimese suhtumisest jumalasse olenevad kõik muud koordinaadid. Välismaailm annab end alles siis tunda, kui inimene tema vastu põrkab. Mitmekordsed kogemused vastuoludega panevad inimese olukorda, kus ta korduvate tunnuste järgi juba ette märkab mingi hädaohu lähenemist. Enne vastuolude tunnetamist on inimene ainus subjekt maailmas. Kõik keerleb ainult tema ümber. Nüüd õpib ta ka teisi tundma. Tema egotsentrilisus saab põrutada. Kordumisest hoidumist ei ole ega teagi otsima hakata. Kuid tuttavad hädaohu tunnused enne uue hädaohu ilmumist panevad k a r t m a, sest kartuse objekt tuleb ju välismaailmast, ilma et sellele eriti mõteldagi. Nii tekivad esimesed projektsioonid väliste võimude kandjatena, kui isiku kurjad ning kardetavad vaenlased, kellede eesmärgiks paistab olevat ainult subjektile k a h j u teha. K a r t u s saab tundmatu võimu (objekti) suhtumise esimeseks tunnuseks, sest ainus huvi, teadvusetu motiiv oli inimesel e n d a s ä i l i t a m i n e, mis alles hädaohus sai t e a d v u s l i k u k s (ei „tulnud" teadvusesse kustki läve alt).

See ainulaadne kogemus annab terve suure põhjapaneva projektiivse usundi tüübi — k a r t u s e u s u n d i[1]. Praeguseski avalikus kristluses on suur, otse kandev osa olluseid, mis kuuluvad siia, niihästi jumalakujutluses, tema omadustes ja võimus, mida suure ümberseletamisega mitte kerge pole sobitada kõrgema puhtaima astmega. Terve selle kompleksi tuletamine siinkohal pole ruumiliselt võimalik.

Teine aste pole vähem projektiivne, kuid isiku perspektiiv on taganenud ühiskondliku korra ees, s. t. teiste isikute perspektiivide ühendamise või kooskõlastamise teel o b j e k t i i v s e k s korraks. Ühine kord ja ühine huvi peegelduvad isiklikus „südametunnistuses". Jumal pole enam despootne võimuilmutaja, vaid on seadusandja ja kohtumõistja ja ainus (sest et õigus

[1] Pikemalt vt. Looming 1931 — nr. 9: „Mõistete metafüüsika"; Usuteadusline Ajakiri 1928/29 — nr. 3/4: „G. Teichmüller'i „kristluse filosoofia""; 1934. a. nr. nr. 1, 2 ja 4: „Usunditüüpide sõnastikud" I, Kartuse usund, — kus viimases kartuseusundi sõnastik ainult Uuest Testamendist on välja sõelutud.

saab olla ainult üks), abstraktne, pilditu (nagu õiguski). Usund on rajatud t a s u m õ t t e l e (*ius talionis*). Isiklikus tundeelus astub norutundes kartuse asemele p a t t, mõnutundes lootuse asemele r a h u kui õnnistus ehk p a l k. Ohvrid, mida esimesel astmel toodi jumalate meelitamiseks, tuuakse nüüd lepituseks, patuohvriks. Kultus on muidugi välispidine, mitte tões ja vaimus, vaid ainult formaalne *opus operatum*.

Tehnilise mõtlemise ja suurema ratsionaalse enesekaitse arenemisega vabaneb inimene ikka enam hirmu mõju alt. Elukogemused toovad pettumusi hoolsaile usklikele, kuna ülekohtuste käsi käib paremini. Ärkavad kahtlused ja kriitika, mis viivad ühe osa pessimismi, teise ateismi. Kuid need on ainult üleminekud, mitte küll kõigile. Otsitakse uusi teid ja seletusi. Ateism ei ole siin absoluutne, vaid ainult projektiivse jumalakujutluse vastu sihitud. Välismaailma tühjus jumalaist sunnib pöörduma sissepoole. Otsitakse ja leitakse uusi ideaale, uut rahuldust uute sihtide abil.

Transtsendentsus asendub immanentsusega, tulevik olevikuga, välismaailm sisemaailmaga. Mida leitakse seal? Kannatust, häda, viletsust. Kuidas võidelda nüüd ilma jumalata selle vastu? Ratsionaalselt-praktiliselt ühiskonna kaudu ja ühiskonna hüveks, koguni sellise andumusega, et tõuseb uus vaimustus, ideeline entusiasm. Uus jumal on leitud — ühiskond, ühiskondlik edu, olgu see ühiskond hõimkond, rahvus, riik, kirik, ühing, klass, kiht, tööliskond. Idee saab kõikeneelavaks panteistlikuks surrogaadiks. Muidugi annab ühiskonna vorm oma iseloomu. Kirikus näiteks ei kao Jumal, kuid kiriklikule idealistile-panteistile on ta paljaks vahendiks, palvetäitjaks, kiriku õiguste ja huvide kaitsejaks, vaimulikeseisuse teenriks, vahest sedagi rohkem vormi pärast, sest ratsionaalsus teenib ka siin ideed kui pärisjumalat.

Teine võitluse tüüp häda vastu on radikaalsem. Ta läheb kurjuse juurde hävitamise sihiga. Ja kurja juur on — näiteks buddhismis (kus tõepoolest ka enne jumalat ei tuntud) — elujanu. See tuleb kõigi juurtega välja kiskuda — kosmiline lahendus — lihasuretamise ideaaliga, indiviidi purustamisega, ideelise enesetapmise lõppsihiga.

Liikumisfunktsiooni esindaja kunst lepib lihtsalt sihitu vormikultusega — kunst kunsti pärast.

Säärane on ka tundepanteism, mis loobub müstiliselt-kvietistlikult kõigist isiku huvide rahuldamisest, otsides ainult tegevusetut ükskõikset rahu, sisemist rahu.

Mõttepanteism piirdub puhta mõtlemisega ja näeb ainult mõtlemises endas ainust väärtust.

Panteism oma isikuta kõiksusjumalaga ei lase ka inimese isikut mõjule pääseda ja paistab seda suursugusem, mida vähem inimene endast hoolib. Seepärast on ka panteistlikku eetikat sageli kristliku eetikaga ära vahetatud, kuna ometi on suur oluline vahe enesehävitamistendentsi ja isikuväärtuse tegeliku maksmapaneku vahel, nimelt tõelise hingelise elu elamise vahel, mida ei elata ühegi välise surve all, vaid sisemise, aga mitte immanentsuse-transtsendentsuse alternatiivi alla painutatud seaduse järgi, ka ilma sisemise sunnita, vaid paratamatult.

Kui neid tüübi vahesid ei tehta, pole ime, et lahkuminekud vaadetes kujunevad nii suureks, nagu nad on.

Vastavalt jumalakujutlusele kujuneb ka inimese enesetunnetus, sest jumalakujutlus on tõeliselt endateadvuse refleks. Projektiivsel astmel on inimene egoist, egoistlikku jumalat orjamas. Panteistlikul astmel on inimene kuni mitteolemiseni altruist, samuti tema jumal või jumaldatud objekt. Viimasel astmel leiab inimene iseenda hingelise olendina, kelle kadumatus ei ole enam projektiivne ega ka ülearune, vaid paratamatu. Sest see hing on terve maailm, mida välismaailm ei asenda kunagi.

Neid tüübi vahesid ei saa puhtempiiriliselt ega eksperimentaalselt kunagi kätte, vaid ainult ühenduses aprioorse vaatlusega.

Nende tüüpide valguses saab aga iga usundiline mõiste ja kujutlus, ka tundmus ja tegevus isesuguse, täpsalt eristatava tähenduse. Jumala kohta on vahed juba antud. Aga näiteks „elu" — on projektiivseis usundeis lihtsalt omakasu teise vastu, seaduse astmel kompromiss, panteismis ohvriese, kristluses oma võimete seadmine armastuse, s. o. hingelise osaduse teenistusse.

Nõnda saame ilma vaevata terve usundilise sõnavara peenemad varjundid kätte. Nende käsitlemine kuulub juba üksikuile erialadele, kuna siin antud süsteem on üldine, mis ühendab kõiki eri süsteeme nagu eri perspektiive.

Kirjandust.

I. Ülevaateid ja arvustisi.

H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie, 1913.
R. Müller-Freienfels, Psychologie der Religion, I/II, 1920.
T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie, 1917.
W. Gruehn, Religionspsychologie, 1926.
G. M. Stratton, Psychology of the Religious Life, 1918.
R. H. Thouless, An Introduction to the Psychology of Religion, 1924.
G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie, 1922.

II. Ajakirju ja koguteoseid.

American Journal of Religious Psychology, 1904—1912.
Zeitschrift für Religionspsychologie, 1907—1913.
Archiv für Religionspsychologie, 1914, 1921.
Jmago, 1915—1936.

III. Teoloogiline usundipsühholoogia.

Fr. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube, 1831.
Chr. A. Thilo, Schleiermachers Religionsphilosophie, 1906.
G. Wobbermin, Die religionspsychologische Methode, I, 1913.
W. Elert, Der Kampf um das Christentum, 1921.
Fr. H. R. Frank, Geschichte u. Kritik d. neueren Theologie, 1898.
— , System der christlichen Gewissheit. I/II, 1870/73.
E. Pfennigsdorf, Vergleich d. dogm. Systeme v. Lipsius u. Ritschl, 1896.
J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 1881.

IV. Sotsioloogiline usundipsühholoogia.

W. Wundt, Völkerpsychologie, IV—VI, Mythus u. Religion, 1914/15/20 ².
G. Le Bon, Psychologie der Massen, 1919.
Max Weber, Religionssoziologie, I—III, 1920/21.
W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben.
A. Kolnai, Psychoanalyse und Soziologie, 1920.
J. Wach, Einführung in die Religionssoziologie, 1931.

V. Diferentsiaalne usundipsühholoogia.

Stanley Hall, Amer. Journal (v. I), toimetaja kava, 1904.
W. James, Varieties of Religious Experience, 1902.
— , Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Wobbermin'i eessõnaga, 1907.
E. D. Starbuck, Religionspsychologie, G. Vorbrodt'i eessõnaga, I, II, 1909.

VI. Geneetiline usundipsühholoogia.

K. Beth, Religion und Magie, 1927.
E. Dürckheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

R. Müller-Freienfels ja *K. Oesterreich*, v. I.
H. Mandel, Genetische Religionspsychologie, 1911.

VII. Psühhoanalüütiline usundipsühholoogia.

S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1900.
— , Die Traumdeutung, 1900.
— , Totem und Tabu, 1913.
— , Das Ich und das Es, 1923.
O. Pfister, Der Kampf um die Psychoanalyse, 1920.
— , Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen, 1922.
G. Weingärtner, Das Unterbewusstsein, 1911.

VIII. Eksperimentaalne usundipsühholoogia.

K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiös. Erlebens, 1921.
W. Gruehn, Das Werterlebnis, 1924.

IX. Usundiline patoloogia.

Murisier, Les maladies du sentiment religieux, 1901.
Th. Ribot, Les maladies de la volonté, 1931, 36. trükk.
K. Schneider, Zur Einführung in die Religionspsychopathologie, 1925.

X. Tundmuseteooriad.

Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie, 1912.
Wittenberg Symposium, Feelings and Emotions, 1928.
E. B. Titchener, Lehrbuch der Psychologie, 1910.
W. Wundt, Grundriss der Psychologie 1902.
Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken, 1902.

XI (III, 1). Ülesanne.

E. Troeltsch, Religionsphilosophie, 1907 (Windelband'i „Philosophie im XX Jahrhundert").

XII (III, 2). Meetodite hinnang.

Wunderle, Faber (v. I).
E. Tennmann, Usut. Ajakiri 1928/29.
— , Hinge surematus, 1935.

XIII (III, 3). Hinge mõisted.

G. Teichmüller-Ohse, Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, 1889.

XIV (III, 7). Teadvus.

E. Tennmann, G. Teichmüllers Philosophie des Christentum, 1931.

XV (III, 9). Usundi mõiste.

H. Scholz, Religionsphilosophie, 1922.
E. Tennmann, Mõistete metafüüsika. — Looming 1931, nr. 9
— , Usunditüüpide sõnastikud — Usut. Ajakiri 1934, nr. 1—4.

Ainete indeks.

Absoluutne, -sus 10, 183.
Absoluutsustamine 168.
Abstraktsioon 13, 14, 24, 151, 168, 195.
Afekt, -iivne 83, 84, 130, 182, 188.
Afektivistlik 166.
Afektsioon 68, 77, 170.
Afitseerima 40, 169.
Agiilsus 25 j.
Aisting 32, 124, 138, 189, 190, 194.
Ajateadvus 133.
Aksioloogia 204, 205.
Akt 103, 142, 181, 189.
Aktuaalsus 157.
Alateadvus 11, 65, 69, 75, 82, 86—91, 100.
Alaväärsuse-teadvus 99.
Ambivalentsus 89, 110.
Anakronism 67 j.
Analüüs 71, 145, 152, 154.
Animism 67.
Ankeet 71.
Antetsedentsiad 75.
Antropoloogia 29, 164.
Apertseptsioon 52, 130, 133.
Apologeetika 21, 29.
Aprioorne 22, 36, 80, 81, 112, 145, 148, 152 j., 197.
Armastus 99, 100.
Aru 112, 148.
Assotsiatsioonid 155.
Ateism, 97, 104, 195, 213.
Autoriteet 13, 17.
Ärritus 92.

Bioloogia, -line 50, 68, 69 (James), 78 (Starbuck), 127.
Buddhism 213.

Christian Science 65.

Degeneratsioon 85.
Depressioon 77.
Diastaas 31.
Dispositsioon 155, 182.
Dogmaatika 11, 12, 13, 16, 17, 18, 23, 29, 33, 36, 39, 50, 68.
Dualism, -listlik 14, 35, 37, 81, 110, 121, 151, 158, 200.

Ebanormaalsus 22.
Ebanäilisus, -line 139.
Eeldused, filosoofilised 13, 45.
Eetika 82, 183.
Eksperiment, -taalne 22, 30, 36, 37, 50, 102—122, 137 jj.
Elamus 9, 27, 37, 67 (James), 103—120, 140 (Girgensohn).
Elamusotsustus 201.
Elamusteoloogia 20.
Empiiriline 150, 198.
Empirism 23, 25, 28, 29, 31, 36, 37, 85, 93, 102, 103, 112, 114, 152, 180.
Endatajumine 136.
Endavaatlus 51, 108, 152.
Eneseteadvus 23 jj., 40, 186, 194.
Entroopia 93.
Ergukava 78.

Fanatism 169.
Fantaasia 178.
Fenomenaalsus, -lne 146, 148.
Fenomenoloogiline kategooria 205.
Fikseering 84.
Filosoofia, -filine 13, 16, 31, 81, 82.
Formalism 28.
Fundamentaalotsustus 201, 203.
Funktsioon 37, 38, 39, 40, 41, 44, 166—184.
Funktsioonotsustus 201, 203.
Funktsionaalsus 68, 78, 81, 164.
Füsioloogia, -line 74, 78, 79, 85.

Haiglus 22.
Hing 14, 15, 157 jj., 162, 164, 165.
Hingeliigutus 130.
Historism 47.
Huumor 185.
Hüpnoos, vt. Kunstuni.
Hüsteeria, -line 82—85, 87.

Idealism, -lıstlik 13, 14, 25, 27, 31, 85, 105, 112, 165, 168, 199.
Idee 14, 168.
Ideeline 174, 181, 186.
Identsus 14, 168.
Ihaldused 26, 93 182
Ihu mõiste 159.
Ilmeakt 200, 202.
Ilmutus 29, 35, 36, 37, 75, 76, 82, 209.
Ilmutusteadvus 204, 206.
Immanentsus, -tne 34, 213.
Indiviid, -duaalne 14, 20, 21, 51, 143, 209.
Individuaalsus 76.
Individualism 28.
Infantiilsus 90.

Inimene, vt. Isik.
Innervatsioon 84.
Intellektuaalsus 82, 105.
Intellektualism, -listlik 15, 29, 199.
Intensiivsus 129.
Intentsioon 203.
Intuitsioon, -itiivne 135 j., 139, 195.
Irratsionaalne 112, 148.
Isakompleks 97.
Isik 14, 15, 107, 120, 121, 141.
Isiklikkus 9, 28, 43, 67.
Isiku formel 155.
Isikuvastasus 24, 107, 141.

Jumal 14, 25, 38, 67, 70, 196, 201, 202, 205—207, 211—214.
Jumalateadvus 194—196, 208.
Jumalik 204.

Kaksikmina 68, 69, 79, 85, 86, 89, 91, 108, 110.
Kartus 212.
Kartuseusund 212.
Katarsis, katartiline 85.
Katoliiklus 12, 21, 28, 65, 66, 82, 100, 102.
Katseisik 103, 137.
Katsetamine 141, 145, 154.
Kausaalsus 32.
Kergeusklikud 65, 66.
Kirik 13, 14.
Kirikupoliitika 12, 13.
Kogemus 20, 21, 27, 31, 32, 36, 69, 77, 155, 207 j.
Kogemusteoloogia 21.
Kompleks 88.
Konstantsus 92.
Kontinuiteet 110.
Konversioon 84.
Koordinaat 120, 121, 191.
Kriis 14, 15, 30.
Kristlik teadus 65.
Kristlus 82.

Kujutlus 26 j., 37, 39, 40, 67 (James), 86 (Freud), 103 (teadvusetud), 129, 133, 134 jj.
Kultuur 15, 29—31, 35.
Kunst 178, 184.
Kunstuni 83, 85 j.
Kvaliteet 130, 142.
Kvaliteedi puhtus 113, 126, 129, 134, 177.
Kvantiteet (vt. Intensiivsus) 129.

Latentsus 78.
Liigitamine, liigitus 133, 152.
Liikumine 133, 157, 176—178, 184—185, 194.
Loodusteadus 10, 70, 145.
Loodususund 81.
Lunastususund 81, 82.
Luterlus 28, 65, 66.
Lõhestus, vt. Kaksikmina.

Maailmavaade 13, 16, 167.
Massipsühholoogia 21.
Massiusk 144.
Mateeria 13.
Materialism, -listlik 10, 13, 31, 112, 151, 153.
Meeleravi 65.
Meelsus 183.
Meetod 80, 150—156.
analüütiline 20, 22.
ankeedi 21, 72.
aprioorne 22, 86, 151.
biograafiline 21.
deduktiivne 20, 23, 82.
ebanormaalsuste 21.
eksperimentaalne 22, 50, 102—122, 145.
empiiriline 21, 63, 70, 102.
enesevaatluse 23.
erakorraliste juhtude 21.
geneetiline 21.
induktiivne 77.
katartiline 85.
pragmaatiline 21.
rahvastepsühholoogiline 21, 50, 55.
ratsionaalne 23.
spekulatiivne 121.
statistiline 21.
sünteetiline 23.
usundipsühholoogiline 24.
vaatluse 20, 146.
võrdlev 59, 150 j.
ühemõtteline 44.
ühtlane 44.
äärmiste juhtude 63.
Metafüüsika, -line 10, 32, 36, 37, 45, 93, 155, 161.
Metapsühholoogia 90, 91.
„Mina" 24 j., 27, 67, 68, 78, 90—94, 107, 117, 140.
Minafunktsioon 103, 106, 109, 115, 117, 137 j., 140, 154.
Minakeskus 110.
Minateadvus 107, 109, 117, 131, 185.
Modaliteet 206 j.
Monadoloogia 165.
Monism, -stlik 14, 31, 36, 81, 82, 113, 157, 198.
Mõiste 36, 180, 181, 195.
Mõistus 32.
Mõnu 93, 95, 125, 126—128, 130.
Mõnutung 92.
Mõnutunne 17, 92, 95, 109—111, 114, 126, 131, 170.
Mõte 139.
Mõtlemine 62, 135, 139, 157, 166, 168.
Mõttekus 112.
Mõtteteadus 16, 28, 37.
Müstika, -line 68, 206.
Mälestus 101, 133, 188.
Mäng 178.

Nativism 81.
Naturalism 66.
Neuroos, -rootiline 87, 95.

Nihutus 89.
Normi mõiste 203.
Noru allikad 93, 94, 95.
Norutunne 92, 109—111, 114, 125, 126—128, 130 j., 170.

Objekt 14, 17, 67, 92, 108, 132 j., 166—168.
Objektiivsus 9, 10, 13, 17, 18, 23, 28, 32, 43, 108, 133, 147, 152, 162, 168, 179, 181, 198.
Oidipuse kompleks 57, 89, 90.
Okultism 22.
Olemine 14, 42, 165, 168, 186.
Olemisotsustus 201 j.
Olemusotsustus 203.
Ontoloogiline kategooria 205.
Optimism 65.
Organiaisting 137, 154.
Otsustus 41, 42, 43, 201 j.

Panseksualism 84.
Panteism 24 j., 27, 65, 82, 141, 199, 211.
Parallelism 14, 25, 93.
Parapsühholoogia 22.
Patuteadvus 74, 76, 77.
Peaaju 75, 78, 79, 194.
Personalism, -listlik 13, 14, 165, 198.
Perspektiivsus 133, 165, 179, 180, 181, 203, 212 j.
Pietism 27.
Pihtimine 59, 88, 96, 97.
Ponderabiilne usund 200.
Positivism 14, 37, 89, 92, 93, 113, 151, 161.
Pragmatism 69.
Projektsioon, -tiivne 100, 157, 195, 211.
Projitseerima 14, 195.
Protestantlus 20, 21, 28, 45, 65, 66.
Providentia 33.
Psühhoanalüüs 22, 82—102.
Psühhopatoloogia 59, 122—124.
Puberteet 74.
Pärivus 85.
Pöördumine 68, 71—80.
Pühadus 68.
Pühakiri 31, 35, 36.

Rahuldus 135.
Raskemeelsed 65, 66.
Ratsionaalsus 73, 74, 197.
Ratsionalism 11, 23, 27, 36, 47.
Ratsionaliseerimine 149.
Reaalsus, -lne 31, 32, 33, 68, 70, 91, 168, 186.
Realism 31.
Regressioon 96.
Relativism, -seerimine 30.
Religioon, vt. Usund.
Retseptiivsus 76 (Starbuck).
Robot 94.

Sallivus 169.
Samastamine 166 jj.
Sangviinikud 65.
Seading 26, 106.
Seaduse-usund 212.
Seaduspärasus 70, 71, 145.
Semiootiline tunnetus 41, 42, 191, 193—195.
Sensualism 29, 105, 114, 151, 155.
Siht 203.
Sotsioloogia 21, 78 (Starbuck).
Spiritualism 14, 157.
Sport 178.
Stabiilsus 92.
Subjekt 10, 17, 25, 67, 92, 132, 166—168.
Subjektiivsus 9, 17, 18, 23, 28, 43, 130 j., 146, 163.
Sublimatsioon 87.
Substants, -tsiaalne 14, 158 j., 186.
Sugestioon 85.
Suguelu 74, 77, 89, 95.
Suhtepunkt 26.

Suhtumine 40.
Sõltuvus 23 jj., 29, 36.
Sümboolika 89.
Sümptoomid 82—89.
Süntees, -teetiline 120.

Taassünd 9, 27, 33, 34.
Tahe, tahtmus 131, 166, 169—176, 182—184.
Tajumine 29, 105, 106.
Tasumõte 213.
Teadus 15, 16, 17, 35, 67, 85, 93, 193.
Teadvus 22—27, 40, 69, 71, 75, 85—91, 101, 110, 125, 129, 130 jj., 139, 163, 185—192.
Teadvuselamus 67.
Teadvusetus 22, 85, 86—91, 100.
Tehnika 178.
„Tema" (alateadvus) 90, 91.
Teleoloogia 203.
Teoloogia (usuteadus) 24 j., 30, 31, 33, 36, 45.
Tihedus 89.
Toiming 131, 133, 135.
Traditsionalism 47.
Transeuntne 34.
Transmarginaalne teadvus 69.
Transtsendentsus, -tne 32, 33, 34, 59, 213.
Trauma, -maatiline 83, 84.
Tundeelu 23 jj., 29, 31, 35, 62, 157, 182—184, 194.
Tundmus 23—27, 29, 37, 38, 39, 40, 42, 68, 92, 106, 107, 114, 124—126, 130 j., 134 jj., 139, 165.
Tunnetamine 35, 166—169.
Tunnetus 16, 37, 73, 153, 162, 166—169, 180—182, 186, 191—198.
Tunnetusallikad 194—198.
Tunnetusteooria 36, 146 jj.
Tõde 10, 16, 17, 148, 203.
Tõelikkus, vt. Reaalsus.
Tõesisu 69.
Tõke 84, 85.
Tõrje 87, 90, 91, 93.
Tõrjus 87, 90, 91, 93.
Tõsikindlus 33—35.
Tüpoloogia 80, 150.
Tüübid 79, 212.

Unenäod 88.
Unustamine 86.
Usk 17, 59, 67, 68, 69 (James), 76 (Starbuck), 81 (Mandel), 140 (Girgensohn).
Usund (religioon) 15, 16, 21, 23 j., 43, 44, 67 (James), 68, 80, 114, 143, 196, 198—211.
Usundifilosoofia 16, 25, 69.
Usundilugu, -looline 21, 22, 30, 80, 81, 95.
Usundipsühholoogia 9—12, 28, 160.
  diferentsiaalne 21.
  eksperimentaalne 22, 102—122.
  geneetiline 21 j., 80—82.
  individuaalne 21.
  psühhopatoloogiline 22, 122—124.
  rahvastepsühholoogiline 21.
  sotsioloogiline 21.
  teoloogiline 20, 23—49.
Usundisotsioloogia 21, 49.
Usunditeadus 21, 67 (James).
Usutunnistus 17, 21, 36, 200.

Vaatlus 108.
Vagadus 23 jj., 37, 38.
Vahenditus 23 j.
Vaimudeusund 81, 82.
Vanaprotestantlus 28, 34.
Vastuseis 87, 90, 91.
Voluntarism 134, 157, 175 j.

Voluntaristlik 15.
Võrdlemine 51, 163, 179.
Väärtus 42, 43, 170, 183.
Ühiskond 21.
Ülimina 90, 91.
Ürgusk 81.

Nimede indeks.

Achelis, W. 22, 98.
Adler, A. 22, 99.
Al-Ghazzali 67.
Aristoteles 92, 157, 197.
Astruc, Jean 11.
Augustinus 9, 19, 66, 99, 102, 152, 204.

Baker-Eddy 65.
Bernhard, Clairvaux 19.
Bernheim 86.
Bernouilli 12.
Bertholet, A. 22, 80.
Beth, Karl 22, 80.
Biedermann 38.
Blumhardt 66.
Boehme, Jakob 90.
Bon, G. Le 21.
Bonaventura 19.
Breuer, F. 82, 83.
Buddha 66.
Bunyan 66.
Burk 79.

Charcot 85.

Delacroix 22.
Descartes 186.
Dessoir, M. 23, 100.
Diderot 65.
Dilthey 152.
Dürckheim, E. 22, 80.

Eisler, R. 127.
Elert, W. 30.
Elsenhans, Th. 126, 177.
Emerson 65, 66.
Erlangeni koolkond 20, 27.

Fechner, G. Th. 92.
Ferenczi 152.
Feuerbach, L. 22, 111.
Fichte 25, 26, 185.
Flechzig 79.
Flournoy, Th. 21, 22, 28.
Flügel, O. 24.
Franciscus (Assisi) 65.
Frank, Fr. H. R. 20, 27, 28, 31—36.
Frazer, J. G. 80.
Freud, Sigm. 22, 23, 82—100, 151.

Girgensohn, K. 22, 30, 44, 102, 122, 134—142, 151, 153, 154, 162.
Goethe 68, 157.
Gruehn, W. 22, 30, 103, 121, 122, 141, 154.
Grundlach, G. 21.

Hall, Stanley 21.
Hamann 20.
Hancock 74.
Hartmann, Ed. v. 100.
Hegel 31, 32, 36, 99, 112, 120, 157, 199.
Heiler, Fr. 20.
Herakleitos 27, 99, 110, 120, 160, 189.
Herbart 31, 39.
Herder 20.
Herrmann, W. 20.
Hofmann 20, 27.
Holmes 75.
Hume 111, 120.

Jackson 79.
James, W. 12, 21, 22, 45—47, 64—72, 100, 103, 114, 122, 150, 151.
Janet 85—100.
Jaspers 152.
Jeesus 122.
Jhmels, L. 35.
Jones, E. 96, 98.
Jung, C. G. 22, 23, 99.

Kaes 79.
Kaftan, Julius 20, 33, 37, 44, 210.
Kant 20, 31, 32, 36, 68, 120, 146, 148, 149, 153, 156, 166, 185, 204.
Koguja 66.
Kolnai, A. 21, 98.
Krueger, F. 162.
Külpe, Oswald 22, 102, 114.

Lang 80.
Lehmann, Alfred 23.
Lehmann, Edv. 22, 80, 199.
Leibniz 120, 121, 158.
Leuba, James 15, 21.
Levy-Brühl, L. 22, 80.
Lindley 74.
Lipps, Th. 136.
Lipsius, R. A. 36.
Lotze, H. 31, 36, 120, 126, 189.
Luther 11, 12, 20, 23, 25, 66, 96.

Maier, H. 21, 111, 135.
Mandel, H. 20, 21, 81.
Mendelejev 80.
Messer, A. 128, 129, 130.
Molinos 65.
Murisier 22, 123.
Müller-Freienfels, R. 21, 22, 79, 135.
Myers 69, 100.

Nachlowsky 127.
Neander 27.
Neckel 80.
Nietzsche, Fr. 22, 196.
Nürnbergi töökoondis 22.

Oesterreich, K. T. 23, 114, 154.
Otto, Rudolf 20.

Paulus, apostel 90, 98, 110, 134.
Pfennigsdorf, E. 20, 36.
Pfister, O. 12, 22, 90, 92, 95, 96, 98, 99, 101, 122.
Platon 80, 100, 120, 157.
Preuss 80.
Putnam 152.
Pythagoras 157.

Rank, O. 22, 96, 98.
Rauschenbusch, W. 12.
Reik, Th. 22, 96, 98.
Reischle, M. 20, 46.
Renouvier, Ch. 158.
Réville 80.
Ribot 123.
Richet, Ch. 23.
Ritschl, A. 20, 21, 31, 33, 36, 37, 38, 39, 42, 175.
Rousseau 65.
Runze, 46.

Saalomon 66.
Scheel, O. 12.
Scheler, Max 21.
Schiller, Fr. 204.
Schilling, O. 21.
Schleiermacher 20, 23—27, 29, 37, 38, 39, 45—47, 114, 124, 141, 166, 175, 176.
Schneider, K. 123.
Scholz, H. 21, 200—211.
Schopenhauer 66, 157.
Schrenck-Notzing 22.
Söderblom, N. 20, 22.
Spencer, H. 80.
Spinoza 11, 24, 25, 65, 66, 100, 124.
Spranger 79.

Starbuck, E. D. 21, 28, 70—80, 96, 100, 103.
Stern, W. 162.
Stählin, W. 22.

Taute 25.
Teichmüller, G. 127, 152, 154, 158, 162, 186, 203.
Tersteegen 204.
Tetzel, 96.
Thilo, Ch. A. 24, 25, 26.
Tholuck 27.
Thomas Aquinost 19.
Titchener, E. B. 125.
Tolstoi 66, 68.
Trendelenburg 152.
Trine 65, 66.
Troeltsch, E. 20, 21, 111, 112, 146—149, 153.
Tylor 80.

Vinci, Leonardo da 90, 98.
Vorbrodt, G. 12, 28, 29, 151.
Vulpius 79.

Wach, J. 21.
Weber, Max 21.
Weingärtner, G. 100—102.
Wesley 66.
Whitman 65.
Witasek, S. 127.
Wittenberg College 142.
Wobbermin, G. 20, 24, 27, 28, 30, 35, 44—48.
Wunderle, 9, 19, 20.
Wundt, W. 12, 21, 41, 80, 102, 113, 130—133.
Würzburgi koolkond 22, 102.

Ziegler 127.
Zinzendorf 90.

books2ebooks.eu

www.books2ebooks.eu

e-raamat EOD kaudu

eBooks on Demand

Digitaalkoopia

Tartu Ülikooli Raamatukogust

TARTU ÜLIKOOL

RAAMATUKOGU