

OSKAR LOORITSA PERSPEKTIVISM

HASSO KRULL

1. Perspektivismist multinaturalismini

Perspektivism on tänapäeval mõtleva inimese tunnus, kuid epistemoloogiline perspektivism pole nii üldlevinud. Väheseid rõõmustab Friedrich Nietzsche idee, et „kui elu ei põhineks perspektiivsetel hinnangutel ja näivustel, poleks teda kunagi olemas olnudki” (Nietzsche 1999: 53), ja veel vähem on neid, kes vaimustusega loeksid järgmist löiku:

Härrad filosoofid, hoidugem siis nüüdsest peale paremini sellest vanast ohtlikust mõistejampsist, mis on postuleerinud „tunnetuse puhast, tahtetut, valutut, ajatut subjekti”, hoidugem säärase vasturääkivate mõistete, nagu „puhas mõistus”, „absoluutne vaimsus”, „tunnetus iseeneses” kombitsatest: siin nõutakse alati sellist silma, mis on täiesti mõeldamatu, silma, mis ei vaataks mitte üheski suunas, mille puhul oleksid halvatud, oleksid puudu need aktiivsed ja tõlgendavad jõud, mis ülepea teevadki nägemisest millegi nägemise, seega nõutakse siin alati niisugust silma, mis on mõttetus ja ebamõiste. On olemas ainult perspektiivist lähtuv nägemine, ainult perspektiivist lähtuv „tunnetamine”, ja mida rohkem on afekte, millele me mingi asja tunnetamiseks sõna anname, mida rohkem silmi, erinevaid silmi me ühe ja sellesama asja nägemiseks oskame kasutada, seda täielikumaks muutub meie „arusaam” sellest asjast, meie „objektiivsus”. (Nietzsche 2015: 144)

Nietzsche perspektivismi on nüüd hakatud seostama Gustav Teichmülle-
riga, kes oli lühikest aega Baseli ülikoolis filosoofia teaduskonna dekaan, sellal
kui Nietzsche sai seal 24-aastaselt klassikalise filoloogia professoriks (Small
2016: 2, 2001: 41–58). Teichmüller õpetas hiljem filosoofiat Tartu ülikoolis, kus
ta kirjutas oma olulisemad teosed. Seetõttu on Marek Tamm ja Kalevi Kull
ühendanud Teichmülleri oma „Eesti teooriaga”, viies perspektivismi tagasi
Karl Ernst von Baeri loodusteadusliku mõtlemiseni. „Eesti teoorias töötati
väga varakult välja arusaam subjektiivsest aja- ja ruumitajust ning laiendati
seda edukalt kogu elusa mõtestamisele. Baer näitas ühena esimestest iga
organismi individuaalset ja ainulaadset, võiks ehk isegi öelda – monaadilist
olemisviisi. „Meie elu loomulik ja tõeline mõõt on meie tajumisvõime ja tajule
järgneva reaktsiooni kiirus,” tõdes ta 1860. aastal ettekandes „Milline vaade
elusloodusele on õige?”, lisades: „erisuguste inimeste ja loomade seesmine elu
võib ühe ja sama välise aja jooksul kulgeda kas kiiremini või aeglasemalt ning
et just seesmine elu on põhimõõt, millega loodusvaatluste puhul aega mõõta.”
(Tamm, Kull 2015: 602) Teichmüller, keda oli tugevasti mõjutanud Leibnizi
monadoloogia, kandis Baeri õpetuse filosoofiasse üle ja nimetas uut lähene-
mist perspektivismiks:

...me tajume maailma alati ühest kindlast perspektiivist ning see loobki illu-
siooni aja ja ruumi olemasolust. Igale subjektile on antud vaid aja ja ruumi
perspektiivne kord, mis võlgneb oma olemasolu meie meeleandmetele ega
vasta maailma tegelikule korrale; aeg ja ruum on vaid „perspektiivsed pildid
ühest kindlast vaatenurgast”. (Tamm, Kull 2015: 603)

Kuna perspektivism põimub kultuurilisest vaatepunktist tulenevate proble-
leemidega, puudutab see ka antropoloogiat ja etnoloogiat. Perspektivismi
asemel on etnoloogid küll enamasti kõnelnud kultuuri relativismist, mille tra-
ditsioon ulatub vähemalt Michel de Montaigne’ini, kes essees „Inimsööjatest”
arutles Brasiilia pärismaalaste *barbaarsuse* üle ja otsustas, et tegu on suht-
telise mõistega: „...selle põhjal, mis mulle on räägitud, ei ole sealse rahvas
midagi barbaarset ega metsikut, lihtsalt igaüks nimetab barbaarset seda,
millega ta ei ole harjunud; sest näib, et tegelikult ei olegi meil mingit muud
tõe ja mõistuse mõõdupuud peale eeskujude ja mustri, mida pakuvad selle maa
arvamused ja tavad, kus me elame” (Montaigne 2013: 132). Mõõdunud sajandi
keskel määratles Claude Lévi-Strauss *barbarit* ennekõike kui inimest, kes
„usub barbarluse” ja keeldub „inimkonna kõige „metsikumatena” ja „barbaar-
sematena” näivaid esindajaid inimesteks pidamast”. Seda väidet illustreeris
ta anekdootliku näitega: „Mõni aasta pärast Ameerika avastamist, sellal kui
hispaanlased saatsid Suurtele Antillidele uurimiskomisjone, mille ülesandeks
oli uurida, kas pärismaalastel on hing või mitte, leotasid need vangi võetud
valgeid vees, et pikaajalise vaatlemise teel veenduda, kas nende surnukeha
laguneb või ei” (Lévi-Strauss 2010: 19). Kummalgi poolel ei peetud vastaspoolt
päris inimesteks. *Barbaarsus* on seega vaatepunkti küsimus, see oleneb kul-
tuuritraditsioonist.

Tänaseks on perspektivismi mõiste antropoloogias siiski kasutusele võet-
tud, kuid mitte kultuuri relativismi sünonüümina. Eduardo Viveiros de Castro
mõistab perspektivismi all hoopis ideed, et „maailmas elab palju erinevaid sub-
jekte või isikuid, kellest mõned on inimlikud ja mõned mitte ning kes tajuvad
reaalsust eri vaatepunktidest” (Viveiros de Castro 2012: 45). Selline arusaam

on omane paljudele indiaani rahvastele.¹ Kõik olendid on selle järgi „intentsionaalsuse keskmel”, kes tajuvad teisi olendeid vastavalt enda omadustele ja võimetele (Viveiros de Castro 2009: 20). Niisugune mõtteviis läheb Viveiros de Castro meelest kultuurirelativismist lahku, sest siin ei eeldata mitte ühtset loodust, millele vastanduks kultuuriline paljusus, vaid ühtset kultuuri, millele vastandub looduslik paljusus: „kultuur ehk subjekt on siin hoopis universaalsuse vorm, loodus ehk objekt aga partikulaarsuse vorm” (Viveiros de Castro 2012: 46). Viveiros de Castro nimetab seesugust kosmoloogiat multinaturalismiks, mis märgib olendite „vaimset ühtsust ja kehalist mitmekesisust” (Viveiros de Castro 2009: 20) ja tähendab seda, et inimeste silmis on loomad ja teised olendid hoopis teistsugused kui inimesed nende vaatepunktist, või teised olendid iseenda vaatepunktist.

Tavaliselt näevad inimesed inimesi inimestena ja loomi loomadena; vaimude nägemine on omakorda selge märk, et „olukord” pole tavaline. Seevastu vaimud ja loomad (kiskjad) näevad inimesi loomadena (jahisaagina), nagu ka loomad (jahisaak) näevad inimesi vaimude või loomadena (kiskjatena). Samuti näevad loomad ja vaimud iseennast inimestena: oma kodudes või külates tajuvad nad ennast antropomorfsete olenditena (või muutuvad selleks), ning oma kombeid ja iseloomujooni kultuurina [--]. Lühidalt, loomad on inimesed või näevad ennast inimestena. Selline arusaam seostub virtuaalselt alati ideega, et iga liigi silmanähtav kuju on üksnes kest („rõivas”), mis varjab sisemist inimkuju, aga seda näevad ainult sama liiki olendid või liigiüleised olendid, näiteks nõiad. Selline sisemine kuju on looma hing või vaim, st intentsionaalsus või subjektiivus, mis on inimteadvusega vormiliselt identne ja võib materialiseeruda n-ö inimliku kehaskeemina, mida varjab loomalik mask. (Viveiros de Castro 2012: 48)

Juhul kui filosoofiline perspektivism saab alguse Baeri loodusteaduslikust nägemusest, millest on välja kasvanud ka Jakob von Uexküllil omailmade-teooria (Tamm, Kull 2015: 602), oleme siin ringiga looduse juurde tagasi jõudnud. Kuid Viveiros de Castro arusaam inimeste ja mitteinimeste suhetest pole naturalistlik, vaid on animistlik; seega läheb ta „Eesti teooriast” oluliselt lahku, sest selles hüpoteesis põhines perspektivism loodusteadustel ja Leibnizi monadoloogial. Või on neil siiski ka midagi ühist? Milline võiks olla „Eesti teooria” pärimuslik taust?

2. Oma ja võõras

Oskar Looritsa seostamine filosoofilise või antropoloogilise perspektivismiga näib ehk esialgu üllatav. Kas pole Loorits mitte „eestluse elujõu” ideoloog, kes seadis oma rahvuslikus programmis esikohale soomeugriliku identiteedi, vastandades seda saksapärasele, aarialikule, indoeuroopalikule meelelaadile? Kas pole selline maailmavaade just perspektivismi vastand, ühe vaatepunkti esiletõstmine teiste arvel, teatav väärtuseline absolutism? Pealegi, kas ei

¹ Eduardo Viveiros de Castro perspektivismi-käsitlust on meil varem tutvustanud Mele Pesti (2013) ja Erki Lind (2013). Lind puudutab indiaani perspektivismi ka oma ingliskeelse väitekirja 2. ptk-s, vt Lind 2015: 66–70.

eelda see selgelt etnotsentristlikku essentsialismi, kus suurtele ajaloolistele kooslustele omistatakse igavene ja muutumatu, ajalooväline olemus, mis võimaldab jämedalt vastandada „oma” ja „võõrast”, sulgedes nende mõtestamise omamoodi hermeneutilisse ringi? Just nõnda ongi Looritsa maailmavaatele hiljuti lähenenud Anti Selart, kes osutab, et Looritsa „hinnangud inimrassidele, kultuurinähtustele ja ajaloosündmustele on äärmiselt subjektiivsed” ja et „[t]änapäeva pluralismile ja poliitilisele korrektsusele püüdlev teadus ei saa omaks võtta tema „essentsialistlikku” sõnavara” (Selart 2014: 155). Selarti meelest olevat Looritsat „lihtsam käsitleda „eestluse ideoloogina” kui tõsiteadlasena”, kuid kohe seab ta kahtluse alla ka selle ideoloogia autentsuse, sest Looritsa pärandit lugedes süvenevat „veendumus, et tema poolt eesti rahva juures leitud saatuslike puuduste taga olid eelkõige isiklikud solvumised ja vastuolud ning täitumata tunnustusihad” (Selart 2014: 157). Seega seletaks Looritsa iseäralikke vaateid ühest küljest „tugev saksavaen”, mis oli tema põlvkonna „eesti haritlaste jaoks midagi olemuslikku”, teisest küljest aga Looritsa lakkamatu „rahulolematus mineviku ja ajalooga”, tema krooniline võimetus „enesele maailmas kohta leida” (Selart 2014: 154, 157). Siit saame lihtsa võrrandi: Oskar Looritsa fenomen võrdub põlvkondlik piiratus pluss egotriipp. Rohkem polegi vaja seletada, sest nende kahe koletise vahelt ei lipsa keegi heaga läbi – kes pääseb Skylla käest, selle neelab Charybdis.

Paraku eeldab selline käsitlusviis tugevat sotsiologiseerivat ja psühhologiseerivat reduktsionismi. Sellest ei päästa ka Selarti selgitus, et Looritsa eestlase-kujutelm polnud „sugugi nii uue- või omanäoline, kui see esmapilgul võib tunduda”, vaid tugines valdavalt „varasemale traditsioonile, mis paradoksina oli just saksa, väga suurel määral baltisaksa ajaloonägemus” (juba seal anti negatiivne hinnang katoliiklikule ristiusustamisele ja leiti, et eestlased kipuvad olema flegmaatilised, melanhoolsed, aeglased, jäärapäised jne; Selart 2014: 144). Tõsiasi, et Looritsa maailmavaade on tegelikult ühe baltisaksa traditsiooni jätk, ei vähenda ju kuidagi selle väärtust, sest eks saanud sealt alguse kogu meie rahvuslik ideoloogia? Muidugi pidi Loorits seda traditsiooni edasi arendama, suunates ta baltisaksluse enese vastu, kuid esiteks polnud selline ümberpööramine omane ainuüksi Looritsale (kust õieti tuli meie „ärkamisaeg”?), ja teiseks on see kultuurikriitikas tavaline võte, millele võib küll tähelepanu juhtida, kuid mis iseenesest pole kiidu- ega laiduväärne (mõelgem näiteks nihilismi-kriitika arengule möödunud sajandi filosoofias, vt Weller 2008).

Eelöelduga ei taha ma väita, nagu saaks Looritsa ettekujutusi eesti hingest ja soome-ugri ühiskonnast tänapäeval võtta sõna-sõnalt, ilma neid põhjalikult ümber mõtestamata. Vastupidi, lihtsameelne kordamine võib pigem takistada Looritsa pärandi mõistmist ja tõlgendamist. Pealegi arvan, et kogu soomeugriluse mõiste tuleks ümber hinnata, sest kui me räägime soome-ugri keeltest (ja Uurali keelkonnast), ei saa me samamoodi rääkida soome-ugri kultuurist. Soomeugriluse idee on pigem modernsuse tulekuga kaasnenud müüt, millel on meie kultuuris konstitutiivne roll: ühest küljest annab see diferentseeriva mudeli, mis võimaldab end laiemast taustast eristada ja teatavaid ainulisi momente positiivselt väärtustada („identiteet”), teisest küljest aga loob avatud ajaloolise ruumi, kus kohtuvad vallutuseelsed ja -järgsed, koloniaalsed ja suveräänsed, muinasaegsed ja modernsed komponendid; selles ajaloolises ruumis omandavad hoopis teise mõõtme ka „baltisakslus”, „talupoeglikkus”, „ärkamisaegsus” ja „nooreestilikkus” (lühidalt kõik, mille kohta saab

öelda „pärand”). Ühtlasi loob soome-ugri müüt rahvusülese ja kosmopolitiseeriva horisondi, mis aitab välja natsionalismi ummikust („ei pagulastele”, „ära Eestist” jne).² Kõige selle juures võib Looritsa ideoloogia olla hoiatav eeskuju, näidates, milliseid rahvuslusega seotud kinnisideid tänapäeval tuleks vältida. Samal ajal aga sisaldab Looritsa töö võtit, mis aitab avada soome-ugri müüdi implitsiitseid eeldusi, võib-olla isegi üht põhilist ontoloogilist struktuuri, mida Loorits ise seletada ei saanud ega osanud, aga mida ta kahtlemata aimas ja olemasolevate vahenditega väljendada püüdis.

Seda võtit nimetangi Oskar Looritsa perspektivismiks. See avaldub nii Looritsa kultuurikriitilistes tekstides kui ka seal, kus ta pärimuslikku materjali liigendab ja süstematiseerib (eriti tema ainulaadses suurteoses „Liivi rahva usund”). Seejuures tulevad Looritsa perspektivistlikud eelistused kõige paremini nähtavale just näidete valikus. Siiski ei tähenda see, et Looritsa perspektivism oleks ebateadlik (muidu omistaksin siin animistlikule ontoloogiale omast perspektivismi lihtsalt Looritsale). Õigupoolest on perspektivism sisse kirjutatud ka Looritsa ideoloogiasse, kus see tuleb selgesti nähtavale näiteks oma ja võõra mõistelises väärtustamises:

Edasi on ühiskondliku elu aluseks vastastikuse suhtlemise ja kohtlemise reguleerimine. Siin satume määratulle vahele, mis eraldab soomeugrilasi täielikult Lääne maailmast selles mõttes, et suhe omadesse ja võõrastesse on diametraalselt erinev. Läänes kujutellakse ja käsitellakse võõrast vastaseks ja hädaohlikuks vaenlaseks, keda on vaja kas hävitada või allutada ja ekspluateerida, kuna oma sugulast või salgakaaslast peetakse iseendastmõistetavalt abiliseks, sõbraks ja seltsiliseks, kellega ollakse liidus, koostöös, blokis. Sellest aga järeldatakse ühtlasi, et oma on ka parem kui võõras, et omal on õigus saada kambale osutatud teenete eest autasusid, enamsoodustusi, eesõigusi jne. Lühidalt – Läänes valitseb täielikult dualistlik suhtumine omasse ja võõraste, mille loomuliku tulemusena on ühiskondlik areng selles suunas, et oma ja paremat peetakse kõrgema astme härrasmeheks [--]. Saatuse ironia on tahtnud, et ennast paremaks nimetav „aarialane” on soomeugrilaste keeltesse lainatult saand just „orja” tähenduse (mordvas sama sõna tähendab hoopis abielunaist). Sellise tähendusliku kukerpalli põhjustajaks on olnud muidugi aarialaste härrasmehelikkusel baseeruv agressiivsus, mis lihtsalt ei ole võimaldand rahulikku kooselu naabritega, vaid aina on provotseerind kokkupõrkeid ja sõjavangide vastastikust orjastamist. Sõjaka suhtumise tulemusena steppide ründavad „aarialased” on muutundki

² Lähtun siin eeldusest, et kosmopolitiseerumine on tänapäeval ühtaegu paratamatu ja hädavajalik protsess, mille käigus ei teisene mitte lihtsalt rahvuslik identiteet, vaid rahvuse ja identsuse kogemus ise. Ehk nagu kirjutab Ulrich Beck: „*Kosmopolitiseerumine* on mittelineaarne, dialektiline protsess, kus universaalne ja kontekstuaalne, samasugune ja erisugune, globaalne ja lokaalne pole enam kultuurilised vastaspoold, vaid nad tuleb dekodeerida kui kokkukuuluvad ja teineteisest läbipõimuvad printsiibid. Tajutavad üleilmised riskid ja vastastikune sõltuvus muudavad rahvusriigiühiskonna poliitilist ja ühiskondlikku iseloomu. Täpsemalt seisneb kosmopolitiseerumise eripära selles: ta on *sisemine* kosmopolitiseerumine ja võetakse seesmiselt omaks rahvusühiskonna või kohaliku kultuuri *sisemusest* lähtudes; aga ta on ka iseenese ja rahvusliku teadvuse kosmopolitiseerumine, olgu need kui tahes deformeerunud.” (Beck 2004: 113) Becki arvates põhineb kosmopoliitiline ajastu „sisestatud teise dialoogilisel kujutlemisel”, mille käigus kosmopolitiseerumine jätkub, kuni „viimaks kõikide kultuuride ideed võivad igal pool ja igal ajal kõrvuti seista, kombinatsioon, võrdluses, vasturääkivuses ja võistluses” (Beck 2004: 122).

siis metsadetsoonis võõraste vangidena „orjadeks” ja naisorjad patsifistlike soomeugrilaste juures – armastatud abikaasadeks. (Loorits 1951: 56–57)

Selles lõigus on minu meelest esindatud kogu Looritsa hüperboolne retoorika („satume määratulle vahele”, „diametraalselt erinev”), paradoksaalne loogika (dualismi kritiseeritakse tugevate binaarsete opositsioonide kaudu) ja eetiline maksimalism (aarialastele on omane „agressiivsus”, soomeugrilastele aga „patsifism”). Samas tuleb siin selgesti esile ka Looritsa tegelik taotlus, mis pole niivõrd konstruktiivne, kuivõrd dekonstruktiivne: *orja* mõiste etümolooogia kaudu pöörab ta kõigepealt ümber oma/võõra ja kõrgema/madalama vastanduse (aristokraatlik *aarialane* on soome-ugri perspektiivist *ori*) ning viib siis uue mõiste sellest vastandusest lahku (naisori muutub „armastatud abikaasaks”). Niisugune hoiak meenutab kõige rohkem Emmanuel Levinasi heteronoomset eetikat, kus subjekt sünnib vastutusest teise ees pärast seda, kui ennast on asetatud teise kohale: selline asendus (mina-teisena) on võimalik ainult tänu „radikaalsele passiivsusele” ja võimele iseendast väljuda (vt Tahmasebi-Birgani 2014: 82–83). Looritsa ideede võrdlus Levinasiga annaks nende mõistmisele palju juurde, selgitades ka eetilise, etnilise ja poliitilise momendi keerukat vahekorda tema manifesteerivates tekstides. *Soomeugrilus* ongi Looritsal ennekõike eetiline märksõna, mille pingevahekord *eestlusega* annab poliitilise programmi. Loomulikult pole Loorits eestlastega kunagi rahul, kuid see ei tulene mingist „isiklikust solvumisest”, samuti nagu Levinasi kriitika Heideggeri aadressil polnud „isiklik”.³ Looritsa kultuurikriitika põhineb just tema filosoofilisel positsioonil, mis muidugi võis viia ka isiklike konfliktideni, aga mitte vastupidi.

Tõsi, Looritsa mõttekäigud on paigutatud ajaloolisele taustale, mis sageli ei klapi tema eetiliste ideaalidega, ja seetõttu paistab Looritsa ajaloo skeem tugevasti kallutatud ja lihtsustatud (Selart 2014: 140–143). Paraku ei olegi Loorits ajaloolane sõna tõsisel mõttes. Tema ajalookäsitlus on tegelikult orienteeritud kollektiivsele mälule, mis on ajaloo teadusele paljuski vastandlik, ehk nagu kirjutas Maurice Halbwachs: „See on pidev mõttevool, mille pidevuses pole midagi kunstlikku, sest ta säilitab minevikust vaid selle, mis on teda kandva rühma teadvuses veel elav või elujõuline” (Halbwachs 1968: 70). Kollektiivne mälu ei ületa rühma piire, ja kui teatav periood sellest mälust kustub, pole enam tegu sama rühmaga. Ajalugu seevastu „eraldab kestusest muutusi” ja loob kronoloogilise seeria, mis „areneb kunstlikus kestuses, ilma et sel oleks vähematki reaalsust nende rühmade jaoks, kellelt sündmused laenati” (Halbwachs 1968: 103). Seega pole Looritsa ajalookäsitluses midagi „subjektiivset”, sest see pole Looritsa leiutis, vaid põhineb kollektiivsel mälul rahva minevikust: Loorits on ajaloo lihtsalt üle kandnud kollektiivse mälu kestusesse.⁴ Just see annabki Looritsa nägemusele erilise sära, mis ühtaegu veetleb ja

³ Levinasi arvates ei jõua Heideggeri fenomenoloogia tõeliselt eetilise suhteni teisega. Sellise suhte aluseks on „silmitsi seismine teisega pilgus ja kõnes, mis säilitab distantsti ja purustab kõik tervikud” (vt Derrida 1967: 142). Samamoodi kritiseeris Heideggeri teisesuhet ka Theodor Adorno, kelle arvates Heidegger tõlgendab valesti Hölderlini, väites, nagu läheks Hölderlin üle „võõra” poole üksnes selleks, et naasta „oma” juurde. Adorno arvates ei keerle Hölderlini luule nartsissistlikult oma rahva ja isamaa ümber, vaid on avatud teisele, mida näitab Hölderlini armastusekäsitlus (Weller 2008: 79–80).

⁴ Tõeliselt „subjektiivne” ajalookäsitlus on hoopis midagi muud, sest see kasutab üksnes kunstlikku kestust ja loob pildi, mis ei lange kokku ühegi rühma kogemusega. Selline on

ehmatab. Ometi arvan, et ilma Looritsale iseloomuliku perspektivismiga oleks tänapäeval vähe põhjust sellest kõnelda. Looritsa perspektivism ei lähtu Leibnizist, Baerist, Teichmüllerist ega Nietzschest, ehkki ta ilmselt oleks nõustunud maksimiga „on olemas ainult perspektiivist lähtuv nägemine, ainult perspektiivist lähtuv tunnetamine”. Looritsa perspektivism pole teaduslik ega naturalistlik, vaid pigem pärimuslik ja animistlik: ühest küljest seotud kollektiivse mälega, teisest küljest aga sügavama ontoloogilise mõõtmega, mis animismi naturalismist eraldab. „Liivi rahva usund” on selle perspektivismi monument, mida nüüd põgusalt vaatlen.

3. Sooema täid

„Liivi rahva usund” kujutab endast suurt taksonoomilist süsteemi, millel on olulisi eelkäijaid (K. J. Petersoni ümbertöötatud tõlge Chr. Gananderi „Soome mütoloogiast”, M. J. Eiseni „Eesti mütoloogia” köited), kuid mis on sellest hoolimata uuenduslik ja originaalne. Looritsa põhiline hoiak on kokkuvõtlikult sõnastatud populariseerivas käsitluses „Eesti rahvausundi maailmavaade”, kus ta selgitab „primitiivse mõtteviisi” peamist lähtekohta: „iseenda järgi kujutellakse muidki olendeid ja sisustatakse nende olemust lihtsa põhimõtte järgi „nagu mina – nii ka teised”” (Loorits 1990: 44). Loorits arvab, et niisugune arusaam tuleb looduse antropomorfiseerimisest, olles seega inimese psüühika projektsioon mitteinimlikule maailmale:

Mitte ainult surnud ei hingesta loodust, vaid loodust ennast kujutellakse kah hingestatuna ja kaldutakse üldse projitseerima oma inimlikku hingeelu ka igalepoole ümbritsevasse loodusesse kõigis selle üksikavaldusis. Nagu elab inimene, niisama „elab” kogu loodus. Nagu inimese (impersonaalne) elujõud vormub konkreetseks (personaalseks) hingeks, nii omistatakse „hinged” ka kõigile muile looduse olendeile ja nimelt neile endile vahenditult, isegi ilma surnute elujõu siirdumiseta neisse. Vahetegemist „elava” ja „elutu” looduse vahel selgemalt õpitud alles uuemal ajal. (Loorits 1990: 44)

Looritsa jaoks on oluline esiteks see, et impersonaalne elujõud muutub personaalseks, st looduse olendid, kes ei ole inimesed, on ikkagi isikud, sest neil on olemas hing. Seejuures lükkab ta kõrvale arusaama, et looduse hingestamine ja inimlikustamine eeldab tingimata surnud esivanemate väe ülekandmist väljapoole: mitteinimlikel olenditel on oma isiklik sisemus olemas inimestest sõltumatult, nad on omaette subjektid, kellega tuleb suhelda samuti nagu inimestega. Seega pole olemas „elutut” loodust sõna naturalistlikus tähenduses. Kahtlemata kujutleb Loorits sellist maailmapilti evolutsionistlikult, sest ta peab seda „primitiivseks”, kuid evolutsionism ei tähenda tal evolutsiooni

nt Edgar Saks arusaam viikingiajast, kus rõhutatakse „eesti viikingite” sõjakust, Taani ja Rootsi päritolu orjade suurt hulka, vara ja naiste röövimist jne (Saks 2005: 165). Saks toob rohkesti näiteid kroonikatest ja saagadest, et muuta kehtivat ajaloolist ettekujutust, mis tema meelest on erapoolik ja moonutatud, sest „soomeugrilased olid Läänemere vanimad meresõitjad ja kõik mandrilised indoeuroopa hõimud õppisid neilt alistatud põlisrahvastelt meresõidukunsti” (Saks 2005: 20). Selline nägemus võib esmapilgul sarnaneda Looritsa omaga, kuid on tegelikult vastassuunaline, sest Saks eesmärk on pigem kollektiivsesse mällu talletatud arusaamasid lammutada.

astmete väärtuselist hierarhiseerimist – vastupidi, Loorits võib animistlikku maailmataju väärtustada isegi kõrgemalt, hoolimata sellest, et seda on peetud vanemaks ja evolutsiooniliselt „primitiivseks”. Teiseks, Loorits peab tähtsaks niisuguse hingestatud looduse kommunikatiivset aspekti. Kõik inimlikud ja mitteinimlikud isikud, kellel on omaette sisemus, intentsionaalsus ja subjektiivsus, on omavahel lepingulistes suhetes:

Ka vahekordade loomises ümbritsevaga meie esivanemad on lähtunud iseenda-möödupuust: nagu mina muile, nii muud minule. Rikkus, reostas, hävitas inimene midagi, siis võis selle hingejõud vastata temale samaga: mets võis eksitada, vesi uputada, maa haigestada jne. Sellepärast inimene suhtus kõigele sõbralikult ja heatahtlikult, austavalt ja aitavalt. Vastastikkuse põhimõtte juhtis aga inimest ühtlasi ka nii-öelda sõpruslepingute sõlmimisele teiste olenditega, kelle hingejõudu vajati. (Loorits 1990: 44)

Mitteinimliku looduse personaalsus ja kommunikatiivsus ongi Looritsa perspektivistliku lähenemise võti. Tõtt öelda kattub see suures osas animistliku ontoloogiaga, mida Philippe Descola on kirjeldanud näiteks Aamasoonias elavate atšuaride põhjal, kelle juures ta pikemalt viibis. Animistlik ontoloogia ei tähenda, et inimlikke ja mitteinimlikke olendeid teineteisest selgesti ei eristata, lihtsalt eristamise printsiip on siin naturalismile vastandlik:

Muidugi teevad atšuarid maailma asukatel selgesti vahet. Ometi ei põhine sellest tulenev elusate ja elutute objektide hierarhia mitte olemistäiuse astmetel, välistel erinevustel ega sisemiste omaduste järkjärgulisel kuhjumisel. See toetub hoopis kommunikatsiooniviiside varieerumisele, mis võimaldab tajuda ebaühtlaselt jaotuvaid meelelisi kvaliteete. Kuna „isiku” kategooria alla käivad ka vaimud, taimed ja loomad, ja neil kõigil on hing, ei tee see kosmoloogia vahet inimeste ja mitteinimeste vahel; see annab ainult korrapärase astmes-tiku, mis vastab võimalikele infovahetuse tasanditele. Ootuspäraselt on atšuarid ise püramiidi tipus: nemad kohtuvad ja kõnelevad ühes ja samas keeles. [---] Taimede ja loomadega võivad inimesed küll kohtuda, ja kui neil on olemas hing, arvatakse, et nad inimesi tajuvad; aga kui atšuarid nendega loitsude abil kõnelevad, siis nad kohe vastust ei saa, sest vastus tuleb alles unes. Sama lugu on vaimude ja mõnede müütiliste kangelastega: nad küll kuulavad hooliga, mis neile öeldakse, aga nende esmakuju jääb tavaliselt nähtamatuks, ja seepärast saab neid täielikult mõista ainult unes või hallutsinogeenses loves. (Descola 2005: 23–24)

Sarnaselt Looritsaga arvas ka Descola esialgu, et atšuarid projitseerivad oma inimlikke suhteid loomadele ja vaimudele. Pärast mitmeid mõttevahetusi Tim Ingoldi ja Eduardo Viveiros de Castrogaga jõudis ta aga järeldusele, et „nõnda jätkates oleksin eksiteel, sest sel juhul reprodutseeriks ikka „looduse” ja „kultuuri” lahutamist, millest just vabaneda tahtsin” (Descola 2007: 236). Nii jõudis ta teistsuguse, universaalsema dualismini sisemuse ja kehalisuse vahel. „Sisemus tähendab ettekujutust, et inimese põhjas, tema sisemuses on midagi, mis võib küll paikneda mõnes organis, aga tuleb nähtavale ainult oma tagajärgede kaudu. Sellisteks tagajärgedeks on teadvus, refleksiivne teadvus, teovõime, tähistamisvõime jne.” (Descola 2007: 236) Tollest dualismist tulebki Descola neli põhilist ontoloogiat ehk identifitseerimisi – naturalism,

analogism, animism ja totemism –, kusjuures animism seisneb arusaamas, et sisemus on omane kõigile olenditele ühtemoodi. Inimeste ja paljude mitteinimeste „samasuguse loomuga sisemus” „võimaldab isikutevahelisi suhteid, kuid ühtlasi eristuvad need isikud üksteisest kehalise kesta”, nn rõiva kaudu, st „sisemused, mida kujutletakse inimliku sisemuse alusel, on rietatud rõivasse, milleks on keha ja millest võib tahtmise korral lahti saada” (Descola 2007: 237).

Siit saabki alguse perspektivism, millest kõneleb Viveiros de Castro ja mis on ka Looritsa põhimõtteline lähtekoht. Erinevad vaatepunktid on võimalikud vaid siis, kui on olemas erinevad isikud või subjektid, kes neid vaatepunkte moodustavad. Erinevus poleks aga paratamatu, kui need subjektid näeksid lihtsalt üksteise sisemust, mis on inimlik. Kuid sisemuse ümber on kest, keha, „rõivas”, mille tõttu sarnase hingega olendid näevad üksteist ikkagi erinevalt. Kuna sellisel juhul „kultuur ongi vaimu tänapäevane nimi” (Viveiros de Castro 2012: 87), ei ole tegemist mitte kultuurirelativismiga (siis oleksid sisemused ise erinevad), vaid selle perspektivismi vormiga, mida Viveiros de Castro nimetab multinaturalismiks. Sisu on küll sama, aga kesti on palju ja subjektid näevad neid igaüks isemoodi, vastavalt oma positsioonile ja intentsioonile.

„Liivi rahva usundis” on perspektivism sedavõrd keskne, et ajuti jääb mulje, nagu käsitlekski teos ainult seda, kuidas üht või teist mitteinimlikku olendit näha või kuulda võib (või kuidas nemad asju näevad). Tüüpiline on näiteks Looritsa kirjeldus, kuidas peab vaatama udu, et näha selle sisemist inimlikkust: „Kui jutustaja olnud veel pisikene plika (aastat 60 tagasi), siis õpetet lapsi alati vaatama, kuis udu tuleb: kõige ees tuleb uduema ise ja järgi tuleb udu, selgesti olevat udu sees näha uduema pääd, mõnikord nähtavat teda iseäranis hästi – kõik juuksed, nina ja silmad olevat näha; jutustaja isegi vaadandvat veel vana inimesenagi mitu ja mitu korda ning näinuvat tõesti sageli selgesti udu sees inimpää kuju (Pr). Uduema pää kõrvalt pistavad oma päakesed udust välja tema lapsed, need u d u l a p s e d = u'd-lapst, ja nii palju olevat uduema lapsi, et kui nad tulevad, siis kõik ilm udu täis...” (Loorits 1998, I: 58) Selline sisemine inimlikkus on ka väga subjektiivne, mitteinimlikud olendid võivad esitada palju erinevaid vaatepunkte, mis üksteisega kokku ei lange. Nii annab Loorits „tulede kõneluse”, kus omavahel kõnelevad kaks või neli tuld, kes hindavad oma kodu perenaisi vastavalt sellele, kas need teevad tulele risti ja pakuvad koogule suppi. „Siis nad arutelnud omavahel. Üks tuli küsind, kuis saaks ajada siis neid naisi tülli. // Teine tuli olnud targem ja õpetand: „Mina puhun külma ja sina tulist, – siis minu perenaise katel ei lähe keema ja sinu perenaise katel läheb keema” // Nii olnudki kogu nädal.” (Loorits 1998, I: 71). Mõnikord on mitteinimlikud olendid ka inimestega väga kommunikatiivsed, nt lugu, kus porgandipeenra seest tullakse külvajat õpetama: „Külvand juba peaaegu kogu peenra täis, vähe otsas jäänd veel tühjaks, säääl hüband maast välja pisikene madalavõitu naine roheliste juustega ja öelnud: „Siia maasse ärge te külvake tänavu porgandeid: selles maas ma nüüd enam ei maga, ei kaitse ega hoia neid – ussid söövad nad ära.” Ja seletand veel, ta tapnuvat säääl kolm suve neid usse, kuid nüüd ta enam ei tapvat.” (Loorits 1998, I: 86) Nendes näidetes on siiski juttu ainult sellest, kuidas inimesed teistsugust olendit näevad või kuulevad. Loorits toob aga välja ka pärimusi, kus võrreldakse inimese ja mitteinimese vaatepunkte, nt lugu sooema täidest:

Kaks pisikest tütarlast olnud Suursoos marjul ja eksind ära, ja kodused pole teadnud, kus nad olnud. Lapsed jäänd nuttes seisma ega ole teadnud, kus nüüd magada, ja ah, kuis nad nutnud ja ahastand, et ei saa metsast enam välja. Külmed olnud kah, ja lapsed läind istund ühel kangrul puu veerde maha. Sääln üks vana naine tulnud neile manu ja öelnud: „Tulge lapsed mulle kaasa!” Lapsed olnud nii külmend, et pole saand tõusta peaaegu üles ega käiagi. Siis naine võtnud ühe omale sülle ühe käe pääle, teise teisele käele ja viind nad oma tuppä. Olnud nii soe tuba, nii soe tuba temal, ta andnud sooja piima lastele ja öelnud: „Hommiikul siis ma viin teid tee pääle.” Siinsamas olevat üks väikene soo – ta näidand puha kätte, kus see olnud – ja sääln olevat palju kuremarju, – vaat, need kuremarjad korjaku lapsed kõik ära, palju aga näevad, need olevat ta täid ja need söövat tema pääd. (Loorits 1998, I: 108–109)

Objektid, mida inimesed näevad marjadena, on soorahva (vaimude) vaatepunktist täid; ruum, mis inimeste jaoks on ainuüksi külm soo, võib vaimude perspektiivist sisaldada ka sooja tuba, ja teatavatel eritingimustel (nt kaastundest eksinud laste vastu) võivad nad seda „sisemust” inimestega jagada. Võiks öelda, et siin on soine keskkond ise ainult „kest”, mille inimesekujuline, kommunikatiivne ja kultuuriline sisu enne perspektiivi nihkumist ei avanegi.

Veel kontrastsem on lugu, kus puuraidur metsa minnes leiab tee äärest nutva naise, „juuksed laiali lahti”, ja saab teada, et naise mees on vangis. „Ja siis see naine pärand, kas mees ei võiks saagida maha seda suurt määndi, aga just maatasa – see olevat vangla, see pedajas, ja tema mees olevat pandud sinna üles kinni, sa näed, kaheks kuuks. Mees oma poisikesega raiund puu otsekohe maha, ja sääln tulnud välja siis see mees, ning olnud küllalt veel muidki vange sääln sees, selles puus.” (Loorits 1998, I: 103) Vangide vabastaja saab hiljem tänutäheks mõttekiirusel liikuva hobuse, kelle jaoks „metsamehed” (vaimud) ehitavad omaette talli. Üllataval kombel selgitab jutustaja ka loo poliitilist tausta: „See nutja naine olnud siis ühe metsamehe naine. Nende eneste kuning pannud nad vangis (kõigil ju on oma kuning – üks teadja, üks suurmees). Need, kes olnud sääln vangis, küllap nad teind midagi kuningale vastu, – sa tead, igas riigis ju tuleb ikka mõni riid ette kah.” (Loorits 1998, I: 103) Metsavaimudel on seega oma poliitiline elu ja isegi „riiklik” korraldus, mis sarnaneb inimeste omaga, aga mida tavalistes tingimustes väljastpoolt ei nähta: selle nägemiseks tuleb erilistel põhjustel hetkeks omandada „metsamehe” vaatepunkt. Muidugi ei tähenda see, et liivlaste jaoks võinuks mis tahes objektialati olla oma sisemus ja vaatepunkt (metsarahva vanglat puudutavas pärimuses ei ole „määndi vaatepunktist” juttugi), aga Looritsa eelistused on siiski selged. Looritsa taotluseks on tuua nähtavale liivlaste usundi algupärane perspektivism – ja mitte ainult sellepärast, et ilma selleta niisugust usundit mõista ei saa, vaid ka sellepärast, et tema enda hoiak on perspektivistlik. Seega on Loorits ühtaegu liigendanud liivi pärimust ja rõhutanud oma veendumusi, mis langevad selles osas pärimusega kokku.

Perspektivism on kahtlemata ka Looritsa heteronoomse eetika allikaks. „Liivi rahva usundis” on see eksplitsiitselt sõnastatud kuradit käsitlevas peatükis (II kd, VI ptk): „Soomesugu rahvaste ürgusund ei tunne häänd ja kurja dualistlikku printsiipi. Meie esivanemate haldjad on – niisama nagu neid loond inimesed isegi – vaheldumisi kord häänd, kord pahad, vastavalt silmapilgu meeleoludele ja tingimusele. Haldjate häändus või kurjus inimeste vastu oleneb enne kõike inimeste eneste häändst või halvast suhtumisest neisse, kuna printsi-

piaalselt ainult hääd või ainult halba tegevad olevused on importeeritud meile võõrsilt. Ka kurat on toodud meile alles ristiusuga ja näikse üldiselt populaarseimaid mütoloogilisi kujusid, mis kristlus pärandand.” (Loorits 1998, II: 224) Looritsa terminoloogias ongi *dualism* perspektiivse mõtlemise vastand, mistõttu tema väide ei tähenda, et „soomesugu rahvad” ei oleks eristanud head ja kurja: Loorits tahab öelda, et nende jaoks polnud olemas seda „silma, mis ei vaataks mitte üheski suunas, mille puhul oleksid halvatud, oleksid puudu need aktiivsed ja tõlgendavad jõud, mis ülepea teevadki nägemisest millegi nägemise” (Nietzsche 2015: 144), st hea ja kuri omandavad tähenduse ja väärtuse ainult mingist perspektiivist. Dualismile vastandlikku mõtlemist nimetab Loorits aeg-ajalt *monismiks*, mis saab justkui perspektivismi varjunimeks (Looritsa jaoks on tähenduslik isegi see, et *võõras* ja *külaline* on mõnedes läänemeresoome keeltes lähedased mõisted).⁵ Niisugune sõnatarvitus tekitab küll segadust, sest monism tähendab filosoofilises pruugis enamasti usku ühteainsasse moraaliprintsiipi või põhiväärtusse, ja metafüüsikas ka veendumust, et on ainult üks substants, üks tõde või üks reaalsus (Mautner 1999: 362). Looritsa perspektivism peaks õigupoolest eeldama pigem pluralismi kui monismi. Seda toetab tema anarhilise ilmega poliitiline ideaal: „Soomeugrilaste ühiskonnale ja usundile kõige omapärasem joon on see, et ei elavate ega surnute maailmas ole rakendatud ei riigi- ega juhi-ideed, ei alluvuse ega käsutamise, ka mitte paremuse ega ülemuse printsiipe, vaid kooselu on taoteldud otsekui ühise perena „vanemate” valve all ja vastastikuse kokkuleppe alusel”, samuti distantseerumine religioosest monoteismist, sest „maise kuninga ja taevase jumala” kujutelmade aluseks on „sama valitseja-idee” (Loorits 1951: 59) ning messianism viib „teiste (kuradi!) rahvaste vastu eitavale või jumalikuks ümberrahvustavale seisukohale, nagu seda mitme muu rahva juures jälgida võime” (Loorits 2000b: 261). Kuid Looritsa sõnavaras on monism see põhiline hoiak, mis sunnib nii oma kui ka võõrast võrdselt hindama: see-tõttu saabki ta ühtaegu tõrjuda dualismi kui soomeugrilastele „võõrast” elementi ja samas kiita soome-ugri patsifismi, mis on tema meelest „otse idamaiselt passiivne võõraste suhtes ega osuta mingit vaenulikkust, mingit agressiivsust, mingit ekspansiooni ega teiste üle valitsema tükkiva härrasmehe kalduvustki mitte” (Loorits 1951: 58). Võõrast tõrjutakse siis, kui see võõras on omale juba algselt vaenulik; oma aga jaatatakse siis, kui see oma on võrdselt hästi meelestatud niihästi oma kui ka võõra suhtes, kusjuures proovikiviks on muidugi oma suhtumine võõraste. Niisugune võiks olla Looritsa heteronoomse eetika lühike kokkuvõte. Ilma perspektivistliku lähtekohata on selline eetika küll mõeldamatu, sest kui võõrale ei omistata täieõiguslikku oma vaatepunkti, ei tunnustata teda ka teisenä ja mingit „vastastikust kokkulepet” ei teki. Just seepärast Loorits arvabki, et „monistlik ja dualistlik eetika on sobimatud” (Loorits 1955: 28), ehkki sama hästi võiks öelda, et kokku ei sobi heteronoomia ja autonoomia, sest autonoomia on orienteeritud üksnes subjekti individuaalsele kogemusele, heteronoomia aga loob „totaliseerimata ühtsuse ja autonoomiast radikaalsema sisemuse” (Tahmasebi-Birgani 2014: 57).

⁵ „Soomeugrilaste vaimuselle ürgomane on mitte dualistlik, vaid monistlik suhtumine omasse ja võõraste, keda käsitletakse mõlemad võrdsetena ja samasuguse heatahtlikkusega, – mitte kogematta pole meil „võõras” ja „külaline” sünonüümid” (Loorits 1951: 58). Looritsa *meie* ei tähenda siin küll eestlasi, vaid hoopis soomlasi, karjalasi, ingerlasi ja vadjalasi, vt Metsmägi jt 2012; Koponen 2005; Grünberg 2013. Vt ka Loorits 1957: 454.

4. Noor-Eesti ja uurali maailmavaade

Eesti rahvuskultuuri platvormilt võiks nüüd väita, et „Liivi rahva usund” on juba oma võrdleva meetodi tõttu üksjagu perspektivistlik, sest eesti mütoloogiat näidatakse siin liivi vaatepunktist, kõrvutades alatasa liivi ja eesti pärimusi, unustamata lätlasigi (vt mh haldjate võrdlevat tabelit ja järgnevat arutlust läti mütoloogia „emade” üle, Loorits 1998, I: 224–230, 235–247).⁶ Liivi vähemus Lätis on Looritsa jaoks ilmselt rohkemgi meie kui eestlased, kelle „kultuurikontinuiteet aastatuhandeid vana rahvusgeeniusega on katkend liig järsku või paljudelle otse katastrofaalselt juba siirdumisel moodsa läänemaise kultuurielu miljöösse” (Loorits 1955: 89). Samal ajal on Loorits muidugi endiselt kakskeelse taustaga intellektuaal, kes kolmekümnendate aastate algul kuulutab: „Noor-Eesti liikumise tõsise austajana ja vast isegi omaaegse ülehindajana tunnustan meeeldi, et nooreestlased on saand küll eurooplasiks, kuid kahjatsen pettunult, et nad pole küllalt suutnud olla ka eestlased” (Loorits 1933: 96). Loorits viitab tagasihoidlikult sellele, mida Tiit Hennoste on hiljem märksa radikaalsemalt nimetanud Noor-Eesti „enesekoloniseerimisprojekti”, määratledes seda ikka vaatepunkti nihkumise või topeldamise kaudu: nooreestlaste tegevus on loonud kultuuri, mis „vaatab iseennast mentaalse kolonisaatori silmadega” (Hennoste 2006: 14). Erinevalt eestlastest pole liivlased kunagi rahvuseks saanud, mistõttu liivi vaatepunkt ilmselt tähendab rahvuslikkuse osalist taandamist, või koguni „iseenda vaatamist ilma kolonisaatori silmadeta”. Ometi mõjub liivi vaatepunkt ka universaliseerivalt, sest nagu on selgitanud Aare Pilv, „ühe kultuuri autonomiseerumine tähendab sisuliselt seda, et kultuur on asunud iseennast koloniseerima, universaliseerima, on hakanud looma endasisest endast erinevise strateegiat” (Pilv 2008: 74). Pilv läheb rahvusluse ideed analüüsides veel kaugemale, jõudes järeldusele, et rahvuse loomisel ongi enesekoloniseerimine teatavas mõttes paratamatu:

Kogu tollase [Noor-Eesti] humaniseerimis- ja tsiviliseerimistungi juures tuleb arvestada, et euroopalikku „universaalse inimese” definitsiooni oli selleks ajaks sügenenud komponent, mis eeldas kuulumist mingisse rahvusesse [---]. Olla mingist rahvusest oli ka koloniseerivate kultuuride muustritmesse sisse kirjutatud. Seega, olla eesti rahvusest tähendab iseenesest juba enesekoloniseerimist, universaliseerimist, inimesestamist. Ambivalentsus seisneb selles, et olla inimene universaalses mõttes sai olla vaid seda universaalsust rahvuslikkuseks fragmenteerides. Olla mingist rahvusest tähendab juba iseenesest olla „koloniaalne” ja enesekoloniaalne. Rahvuslikku identiteeti oli võimalik omada vaid tolle identiteedimehhanismi järgimise läbi ennast koloniseerides. (Pilv 2008: 75)

⁶ Sellega ei taha ma öelda, nagu oleks võrdlev-ajalooline folkloristika iseenesest perspektivistlik. Perspektivistlik on üksnes Looritsa taotlus vaadelda eesti mütoloogiat väljastpoolt, tuues nähtavale selle „liivilikkuse”. Võrdlev meetod võib sama hästi ka perspektivismile vastu töötada, tõstes esile vaid sarnasusi ja kahandades vaatepunktide erinevust (laenu otsimine, iseäralike detailide taandamine, universaalsuse eelistamine singulaarsusele). Looritsa lähenemine eesti mütoloogiale liivi mütoloogia kaudu paistab perspektivistlik üksnes teatavast perspektiivist, kuna komparativismi lähtekohaks võib olla ka „puhas mõistus” või „absoluutne vaimsus”, mille Nietzsche vastandas perspektiivist lähtuval tunde-
tusele.

Liivi vaatepunkt on seega teatav viis jätkata nooreestilikku universaalseerimist, jätkamata seejuures rahvuslikku enesekoloniseerimist: see on ainulaadne viis luua „endasisest endast erinevise strateegiat”, ilma et peaks võimendama rahvuslikku partikularismi ega süvendama natsionalismi. Seda võiks nimetada Looritsa „enese-dekoloniseerimisprojektiks”, mis muidugi on ühtlasi ka kosmopolitiseeriv projekt, sest Looritsa arusaam rahvuslusest on algusest peale kosmopoliitilise suunaga. Perspektivism peabki lõppkokkuvõttes kasvama kosmopoliitiliseks, sest mida rohkem vaatepunkte leitakse, seda raskem on kangekaelselt rõhutada ühtainust rahvuslikku partikulaarsust: koomiline oleks klammerduda üheainsa vaatepunkti külge, kui on juba avastatud terve perspektiivide panoraam. Looritsa „soomeugrilus” on seega suurejooneline kosmopolitiseeriv idee, mis „aarialiku” vaatepunkti kaudu säilitab õigupoolest ka oma esialgse lähtekohta, baltisaksa romantilisest ajalookäsitlusest välja kasvanud rahvusluse koos paratamatult kakskeelse kultuuritaustaga.

Nüüd võiks küsida, kui avar Looritsa perspektivism tegelikult oli? Kas sellel on mingid selgesti nähtavad piirid? Kui seostada animismi ja perspektivismi, torkab „Liivi rahva usundis” silma Looritsa tugev kalduvus eelistada inimliku maailma kõrval ennekõike teispoosust ja üleloomulikke olendeid (haldjaid, surnuid, külmkingi, kummitusi, võlusid, painajaid jne). Isegi halltõbi on isiksus, kes „hüüab haiget, seletab talle midagi, haletseb, mõnitab ja söimab teda, kutsub appi”, kuid keda saab ka „tüssata, petta, ninapidi vedada, et ta ei tunneks enam haiget” (Loorits 1998, III: 225, 235). Seevastu pole Loorits omistanud mingit oma vaatepunkti loomadele ega taimedele, kui just pole tegu libahuntidega (hundid jagunevad tavalisteks „metsahuntideks”, hundiks moondunud inimesteks ehk „libahuntideks” ja valgeteks „toonehuntideks”, kes inimestele kurja ei tee; Loorits 1998, II: 92). Nii võibki jääda mulje, et loomad ja taimed kas ei ole Looritsa meelest oma vaatepunktiga isikud või ei ole neil kohta usundis, mis on mütoloogiast ja kosmoloogiast kitsam. „Liivi rahva usundi” esimeses köites on olemas ainult „metsarahvas”, kes on „peenikesed ja pikad, roheliste juuste ja pääga, peenikeste jalgega” (Loorits 1998, I: 98) ning „sinilehmad ja merehobused” (Loorits 1998, I: 163–180), teises köites on loomad kõrvaltegelased („Külmking ja hundid”, Loorits 1998, II: 82–129), kolmandas käsitletakse ainult libahunti (Loorits 1998, III: 155–191) ning alles postuumselt ilmunud neljandas köites leidub üksikuid pärimusi, kus uss või kärnkonn õpetab loomade keelt (Loorits 2000a, IV: 101–102) või vanasti kõnelnud puudelt võetakse kõnevõime ära (Loorits 2000a, IV: 161–162). „Eesti rahvausundi maailmavaates” on lähemalt juttu „hingeloomast”, kes „pole muud midagi kui konkreetse loomakese kuju omandand inimese hing” (Loorits 1990: 36), aga mitte tavalistest loomadest, kes surnutega või hingede rändamisega seotud ei ole. Spiritualismist ja teispoosuse-eelistusest näib Loorits küll vähehaaval vabanema hakkavat „Eesti rahvausundi põhijoontes”, kus ta taas rõhutab, et „looduse hingestamist uurali hõimudel ei saa küll seletada üksnes hingede rändamisega, sest analoogiliselt on kõigile looduslikele olenditele omistatud inimlikku hingeelu, tegemata põhimõttelist vahet elusa ja eluta looduse vahel” (Loorits 1949: 365). Seejuures märgib Loorits ära ontoloogiliselt võtmelise tõsiasja, et „kõnevõimet peeti looduslike olendite puhul enesestmõistetavaks” (Loorits 1949: 366), tuues selle kohta rohkesti näiteid ja mainides isegi vana uskumust, et karu olevat „inimese poolvend” (Loorits 1949: 367).

Tähelepanuväärne on seegi, et Loorits seostab uurali maailmavaatele iseloomulikkude oma ja võõra suhet ka mitteainimlike olenditega:

Uurali maailmavaade ei ole egotsentriline nagu Lääne kultuuride ilmavaade ega kaldu vallutuste ja vägivallategade poole, tõtt öelda ei püüa ta isegi ennast kehtestada ega eelista võõrale oma. Eestlased ei tunneta võõrast mitte vaenlase, vastase või „barbarina”, keda põlatakse või koheldakse halvasti, vaid võõras on identne külalisega (k ü l a l i n e tähendab sõnasõnalt „küllast tulnu”), mis näitab hoopis teistsugust suhet kaasinimestega kui altai või aaria hõimudel. Seetõttu mõistavad eestlased ka võõrdusideed palju altruistlikumalt ja kannavad selle inimestelt üle teistelegi looduslikele olenditele. (Loorits 1957: 454)

Samas ei võta Loorits omaks, et looduslike olendite hingestamine võiks seostuda metamorfoosi ideega, vaid tõrjub selle tagasi kui võõrmõju: „Inimeste kehaline metamorfoos mingiks muuks olendiks näib olevat eesti rahvasundile loomupäraselt võõras, vastavad motiivid ja kujutelmad germaani fantaasiailmast pole eestlaste seas kindlat toetuspinda leidnud” (Loorits 1949: 308). Uurali rahvaste maailmavaatele ja mõtteviisile on tema meelest omane küll hinge väljumine kehast, aga „uurali šamaani transiseisund ei tähenda mitte kuidagi mingit kehalist metamorfoosi, sest šamaani keha jääb liikumatult paigale ja üksnes tema hing on keha maha jätnud” (Loorits 1949: 306). Loorits näeb siin pigem religioonipsühholoogilist erinevust, mitte kosmoloogilist seost ega animistliku ontoloogia pidevust.

See seabki Looritsa perspektivismile piirid. Meenutagem, et Eisen kirjutas „Esivanemate ohverdamises” kreeka mütoloogiaga sarnanevatest metamorfoosidest (inimene võib muutuda karuks, koeraks, puuks jne) ja sellest, kuidas puud rändavad ühest kohast teise, sest „neile ei meeldinud enam vanas kohas”; puud on ka omavahel suguluses (nt neli öde, kes „hommikumaaale läinud paremat põlve otsima”) ja neil on inimeste nimed (Eisen 1996: 49–50). Eestis tuntakse tervet hulka loomalugusid, mille tegevus toimub „ennemuistisel ajal, kui veel kõik loomad rääkisid” või „[v]anemuine, kui hunt ja rebane on alles sõbrad old ja linnud ja inimesed kõik alles ühte keelt on kõnelend” (Mälk jt 1967: 41, 16). Samuti on olemas lood, kus näiteks hani muutub inimeseks ja temast saab lasteta vanapaarile poeg või kus ennemuistisel ajal saab esimene metskits poisist, kes keelatud allikast jõi (Järv jt 2009: 402–403, 433). See osutab, et kujutelm müütilisest esiajast, kus loomad ja inimesed teineteisest selgesti ei eristunud, on meie kosmoloogias olemas, ükskõik kuidas see on tekkinud, kust tulnud või milliseid erivorme võtnud.⁷ Claude Lévi-Strauss pidaski seesugust „ennemuistset aega” müüdi põhitunnuseks, sest „südame ja mõistuse seisukohast ei paista olevat midagi solvavamalt ega traagilisemat tõsiasjast, et inimkond elab maa peal koos hulga teiste liikidega ja saab nende rõõmudest osa, suutmata ometi nendega suhelda” (Lévi-Strauss, Éribon 2001: 193). Selle erinevuse teke ongi müütiline algsündmus, millest lähtub inimese ebakindel seisund nüüdses maailmas.

⁷ Eisen on „Eesti uuemas mütoloogias” püüdnud meie müütilist ajakäsitust ka liigendada: 1) loomiseaeg, 2) aeg, mil Jumal jalgsi maa peal käis, 3) hiidla- ehk Lapi aeg, 4) muuga-aeg, 5) ristiusu-aeg ehk meie aeg (Eisen 1920: 115). Siin tähendab „ennemuistne aeg” mõistagi ainult esimest perioodi, langedes ühte Eiseni „loomiseajaga”.

Paraku ei ole Loorits seda müütilist momenti tajunud, tema arusaam usundist kinnitub isegi „Eesti rahvausundi põhijoontes” ikka veel tugevasti spirituaalsete ettekujutuste külge ega võta arvesse mingisugust ennemuistset aega. Koos müütilise loomisaja tõrjumisega püüab Loorits loomislugude tähtsust ka muidu vähendada, põhjendades seda väitega, et need ei olevat algupärased:

Nagu muile soomeugrilasile nii ka liivlasile loomisidee on olnud algselt võõras. Liivi loomislood on import rahvusvahelisest juturepertuaarist. Omapärane liivi tekkelugudele on terminoloogiline seik, et tavaliselt ei kõnelda üldse mitte loomisest (*luomī*). Mõnikord öeldakse „nii see on jäänd” (*nei se um iend*) või „nii see on saand” (*sānd*), „saadud” (*sādōd*), „tehtud” (*tiedōd*). Kõige sagedasem aga on ütlus „nii see on sugend” (*nei se um su’ggōn*). See oskussõna „sugeda” tõlgitseb enam tekkimist ja saamist (‘werden, entstehen’) kui loomist ja tegemist. (Loorits 2000a, IV: 163)

Õigupoolest ei salga Loorits mitte loomislugude tähtsust üleüldse, vaid piirab loomisloo mõistet, arvates selle alla üksnes müüdid, kus loomine tähendab millegi valmistamist looja kavatsuse põhjal ja kujutab endast tema projekti täideviimist, nii et loomise aktist saab absoluutne algus, millele ei eelne mingisugust olemist. Viveiros de Castro on eristanud kaht tüüpi loomist: üks põhineb tootmise (ingl *production*), teine aga vahetuse (ingl *exchange*) metafooril. Kui loomislugu põhineb tootmise metafooril, tähendab loomine „mentaalse kava rakendamist vormitule materiale”, loomine kui vahetus on aga midagi muud: „Vahetussündmus tähendab alati mingi varasema vahetussündmuse teisendamist; pole olemas absoluutset algust ega absoluutselt algset vahetustoimingut – iga toiming on vastus, st mingi varasema sama tüüpi märgi teisendus.” Viveiros de Castro arvates on just loomine kui vahetus otseselt seotud perspektivismi ideega: „Vahetustoimingu mudel eeldab, et subjekti teine on teine subjekt, mitte objekt; ja see ju ongi perspektivismi keskne teema” (Viveiros de Castro 2012: 58). Looritsa meelest „domineerib liivi tekkelugudes täielikult monistlik printsiip”, mis väljendub selles, et „kurat kah on võtnud loomisest kas nii või teisiti osa, mõnikord koos jumalaga ja jumala töö rikkujana, kuid mõnikord ka üksinda ja omaette”. Seejuures ei pruugi loojaks olla „just kurat ise, vaid asjad tekivad tema süljest, munadest jne. või modelleeritakse tema järele”. (Loorits 2000a, IV: 163) Ilmselt ei põhine niisugune loomine tootmise metafooril, vaid on „mingi varasema sama tüüpi märgi teisendus”: üks juba olemasolev asi muudetakse teiseks, vana vahetatakse uue vastu. David Leemingi järgi on kahe looja motiiv loomislugudes laialt levinud, eriti Kesk-Aasia mütoloogiates: loojad ise võivad olla kaksikud, ja üks neist on trikster või kurat, kes loomistööd negatiivselt mõjutab (Leeming 2010: 359). „Trikster võib tahtmise korral oma kaju muuta ja ületada piire meie ilma ja vaimude ilma vahel, samuti nagu šamaan, triksteri sugulane. Põhja-Ameerika, Kesk-Aasia ja Aafrika animistlikes kultuurides on ta küll kõige populaarsem, aga olemas on ta enamikus maailmajagudes. Triksteri roll loomislugudes varieerub. Mõnikord on ta ise looja, mõnikord looja abiline; mõnikord ei saa teda eristada kuradist, kes looja tööd õõnestab.” (Leeming 2010: 356) Leemingi arvates näitab selline loomislugu, et „duaalsus on maailmas algusest peale olemas olnud”; niisugune määratlus näib Looritsa monistlikule printsiibile

vastanduvat, aga tegelikult peavad mõlemad silmas samasugust müütilist kujutelma.

Kahe looja printsiip eeldab mõistagi ka müütilise loomisaja olemasolu. Kuna Loorits püüab ennemuistse aja mõistet teadlikult vältida, on tema perspektivism ilma kosmoloogilise sügavuseta. Muidugi ei saa seda Looritsale tänapäeval ette heita, kuid tema mütoloogiakäsitlusi vaadeldes peab seda arvestama. Koos ennemuistse ajaga ilmuks kohe fookusesse ka metamorfoosi probleem, sest nagu kirjutab Descola, „tänu metamorfoosile jõuavad kehalisusesse vangistatud sisemused ja heterogeensed vaatepunktid teatava üksteisemõistmise pinnale, kus võib asuda sotsiaalselt suhtlema, ilma tõepärasuse nõuetest liialt eemaldumata: just siin selgubki päriselt loomsete ja taimsete isikute inimlikkus” (Descola 2005: 393). Animistlik metamorfoos tähendabki „kahe vaatepunkti kohtumist sobivas olukorras ja samal meelise taju tasandil, mis aitab perioodilise taustavahetuse kaudu paremini objektiviseerida sisemuse ja kehalisuse duaalsust, eristades teineteisest kaks autonoomset valda, mis on igähele lahti” (Descola 2005: 394). Siin olemegi tagasi dualismi juures, mida Loorits tahtis kangesti vältida, aga hoopis teises mõttes! Loorits ei kujutlenud, et dualism võiks tähendada ka lihtsalt sisemuse ja kehalisuse erinevust ning et see erinevus võiks olla personaalsuse ja kommunikatiivsuse vallas määrava tähtsusega. Tema jaoks tähendas dualism vaid aarialikku „härrasmehelikkust”, usku oma üleolekusse ilma teiste vaatepunkte arvestamata.

Loorits oli kahtlemata veendunud kultuurirelativist, tema kuulutatud monistlik suhtumine omasse ja võõrasse on sisuliselt multikulturalistlik idee („patsifism”, „rahulik kooselu naabritega” jne). Väide, et vanad eestlased ei teinud vahet elusa ja elutu looduse vahel, sisaldab ka multinaturalismi idu, sest sel juhul on olemas vähemalt kaks erinevat „loodust”, üks muistsete, teine tänapäeva inimeste oma. Looritsa ajalookäsituse orienteerumine kollektiivsele mälu on otseselt seotud nii tema multikulturalismi kui ka algelise multinaturalismiga, sest Looritsa maailmavaade tahab toetuda pärimusele: kuivõrd aga multikulturalism ja multinaturalism on oma olemuselt vastandlikud, tekib ka Looritsa mõtlemisse kontrast. Ühest küljest on Loorits Noor-Eesti ideaalide jätkaja, kes peab alati minema „vastuvoolu”, et võidelda uue Eesti loomise eest: sellest aspektist on tema ajakäsitlus modernistlik ja futuristlik, olevikku hinnatakse tuleviku seisukohast, mis on alles sündimata. See poolus oli Looritsa kaasajal veel tavaline. Teisest küljest aga paigutab Loorits oma utopia minevikku, tema maailmavaade tahab olla ka „eesti rahvausundi maailmavaade”, tugevasti pärimuslik, „soomeugriine” ja animistlik. Siin lisandub teine ajakäsitlus, kus oodatavat tulevikku hakatakse hindama pärimuse alusel, teatava puhta mineviku põhjal, mida võib-olla polegi kunagi olnud, aga mis lakkamatult tagasi tuleb ja olevikku uuesti loob (st minevik tuleb õigupoolest tulevikust). Seepärast mõjub see minevik imperatiivselt, isegi kohustavalt. Niisugune ajakäsitlus pole mõistagi enam futuristlik, vaid on pigem teatav presentismi vorm: progressi idee on siin seatud kahtluse alla ja selle asemel on olevik, millesse on kokku surutud ka kõik möödunud ajad, ehk nagu kirjutab François Hartog: „Futurism varises silmapiiri taha ja tema asemele tuli presentism. Olevikust saigi silmapiir” (Hartog 2012: 157). See poolus polnud Looritsa kaasajal nii tavaline. Kuid Loorits oli siiski tõelistest nooreestlastest ligi paarkümmend aastat noorem, ta oli XX sajandi laps ja

tajus ajaloolisuse režiimi muutumist, mida enamuse intellektuaale polnud veel nii teravalt tundma hakanud.

Eetika vallas oli Oskar Loorits maksimalist, kelle jaoks kohustus ja vastutus olid orienteeritud teisele, põhinedes heteronoomial. Kosmoloogia vallas aga oli ta minimalist, keda ennekõike huvitas teispoosus (surnud, haldjad, vaimud jne) ja kes ei osanud oma usundikäsitluse lülitada ennemuistset aega ega teisi elusolendeid (linde, loomi, taimi jne). Vaevast küll saaks tänapäeval olla Looritsa ideede suurejoonelist renessanssi, kuid kindlasti ei saa neid ka unustada või lihtsalt kõrvale heita. „Liivi rahva usund” on asendamatu suurteos, mille perspektivistlik häälestus veel nüüdki silma paistab. See ei ole aga lihtsalt Oskar Looritsa perspektivism: õigupoolest on see pärimuslik perspektivism, mida Loorits suutis osaliselt nähtavale tuua. Mõistagi on Loorits vaid üks värv pärimuslikku kosmoloogiasse, kuid õnneks pole see värv meie ees lukku pandud.

Kirjandus

- Beck, Ulrich 2004. *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Descola, Philippe 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Philippe 2007. À propos de *Par-delà nature et culture*. – *Tracés*, nr 12, lk 231–252.
- Eisen, Matthias Johann 1920. *Eesti uuem mütoloogia*. Tallinn: Rahvaülikool.
- Eisen, Matthias Johann 1996. *Esivanemate ohverdamised*. Tallinn: Mats.
- Grünberg, Silja (toim) 2013. *Vadja keele sõnaraamat. Vad'daa tseelee sõnastõrja. Словарь водского языка*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Halbwachs, Maurice 1968. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hartog, François 2012. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.
- Hennoste, Tiit 2006. *Noor-Eesti kui lõpetamata enesekoloniseerimisprojekt. – Noor-Eesti 100. Kriitilisi ja võrdlevaid tagasivaateid*. Koost, toim Elo Lindsalu. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, lk 9–38.
- Järv, Risto, Kaasik, Mairi, Toomeos-Orglaan, Kärri (koost, toim) 2009. *Eesti muinasjutud I:1. Imemuinasjutud*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Koponen, Raija (peatoim) 2005. *Karjalan kielen sanakirja. Osa 6, T–Ö*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Leeming, David Adams 2010. *Creation Myths of the World*. Santa Barbara: Greenwood.
- Lévi-Strauss, Claude 2010. *Rass ja ajalugu. Rass ja kultuur*. Tlk Indrek Koff. Tallinn: Varrak.
- Lévi-Strauss, Claude, Éribon, Didier 2001. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- Lind, Erki 2013. *Perspektivism Lõuna-Ameerikas ja Hiinas. – Kirik & Teoloogia*, 11. jaanuar. <http://kjt.ee/2013/01/perspektivism-louna-ameerikas-ja-hiinas/>

- Lind, Erki 2015. *The Concept of the Body in Chinese and Indian Bodily Practices: Transformation, Perspective, and Ethics*. (Dissertationes theologiae Universitatis Tartuensis 31.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Loorits, Oskar 1933. *Vastu voolu. Võitlusartikleid uue Eesti loomisel 1929–1933*. Tartu: autori kirjastus.
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens I*. Lund: Carl Bloms.
- Loorits, Oskar 1951. *Eestluse elujõud*. (Iseseisvuslaste kirjavara 5.) Stockholm: Tõrvik.
- Loorits, Oskar 1955. *Eesti ajaloo põhiprobleemid*. (Iseseisvuslaste kirjavara 11.) [Stockholm]: Tõrvik.
- Loorits, Oskar 1957. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens III*. Lund: Carl Bloms.
- Loorits, Oskar 1990. *Eesti rahvausundi maailmavaade*. 3. tr. Tallinn: Perioodika.
- Loorits, Oskar 1998. *Liivi rahva usund I–III*. Mit einem Referat: *Der Volksglaube der Liven*. Tartu: Eesti Keele Instituut.
- Loorits, Oskar 2000a. *Liivi rahva usund IV–V*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Loorits, Oskar 2000b. *Meie, eestlased*. Koost Hando Runnel. (Eesti mõttelugu 35.) Tartu: Ilmamaa.
- Mautner, Thomas (toim) 1999. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Metsmägi, Iris, Sedrik, Meeli, Soosaar, Sven-Erik (koost, toim) 2012. *Eesti etümoloogiasõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Montaigne, Michel de 2013. *Esseid*. Tlk Kristiina Ross. (Avatud Eesti Raamat.) Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Mälk, Vaina, Sarv, Ingrid, Viidalepp, Richard (koost) 1967. *Eesti muinasjutud*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Nietzsche, Friedrich 1999. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich 2015. *Moraali genealoogiast*. Vaidluskiri. Tlk Andres Luure. (Avatud Eesti Raamat.) Tallinn: Varrak.
- Pesti, Mele 2013. *Metsiku mõtte uus tulemine*. – *Vikerkaar*, nr 10–11, lk 77–88.
- Pilv, Aare 2008. „Sa oled mul teine”: teisesusest eesti kultuuri eneseanalüüsis. – *Rahvuskultuur ja tema teised*. Toim Rein Undusk. (*Collegium litterarum* 22.) Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 67–92.
- Saks, Edgar V. 2005. *Eesti viikingid*. Tlk Avo Reinfeld. Tallinn: Olion.
- Selart, Anti 2014. *Germanofoobist ökoprohvetiks*. Oskar Loorits ja rikutud eestlased. – *Vikerkaar*, nr 7–8, lk 138–157.
- Small, Robin 2001. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Aldersshgate.
- Small, Robin 2016. *Friedrich Nietzsche: Reconciling Knowledge and Life*. Berlin: Springer.
- Tahmasebi-Birgani, Victoria 2014. *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tamm, Marek, Kull, Kalevi 2015. *Eesti teooria*. – *Akadeemia*, nr 4, lk 579–624.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

Weller, Shane 2008. *Literature, Philosophy, Nihilism: The Uncanniest of Guests*. New York: Palgrave Macmillan.

Oskar Loorits and perspectivism

Keywords: perspectivism, animism, Finno-Ugric mythology, cosmology, heteronomy

Perspectivism is a philosophical category that has recently been transposed to cultural anthropology. It is based on a Nietzschean idea that there is no pure reason or absolute spirituality but „only a perspectival seeing, only a perspectival ‘knowing’” (*On the Genealogy of Morality*, III, 12). Viveiros de Castro has identified perspectivism as a multinaturalism, opposing this concept to the dominant form of multiculturalism: the core of multinaturalism is the idea that „a perspective is not a representation” and „every existent can be thought of as thinking” (*Cannibal Metaphysics*). Therefore a perspectivist way of thinking necessarily presupposes a certain ontological attitude that Philippe Descola has called the animist mode of identification, which does not discriminate between human and nonhuman beings and endows every being with a soul (*Beyond Nature and Culture*).

Estonian ethnologist Oskar Loorits (1900–1961) had a keen interest in Livonian mythology. In 1926–1928 he published three volumes of *Livonian Folk Religion* that may be considered one of his major works. Loorits seems to pay remarkable attention to the perspectivist aspect of Livonian animist religion, without ever using the term ‘perspectivism’, though. In his essays on Estonian history and the Finno-Ugric worldview he suggests that strangers were generally not treated as opponents or aliens, but merely as guests. This implies a heteronomous ethics that is oriented towards the other and not towards oneself, resembling in some aspects the philosophy of Emmanuel Levinas. The heteronomous ethical program of Loorits is evidently connected to his animist perspectivism that lays the basis for his high evaluation of the traditional cosmology.

Hasso Krull (b. 1964), MA, Tallinn University, Lecturer, hasso.krull@tlu.ee