



KOGNITIIVSETE JA KÄITUMISÖKOLOOGILISTE RELIGIOONITEADUSTE KUJUNEMISEST NING PRAEGUSEST UURIMISSEISUST

Indrek Peedu

SISSEJUHATUS

Poleks ilmselt liialdus väita, et kognitiivsed ja käitumisökoloogilised religioonikäsitlused on üks kõige aktuaalsemaid teemasid praeguse aja religiooniuuringutes. Suurt tähelepanu on nad pälvinud eeskätt seetõttu, et teravalt on kritiseeritud mitut XX sajandi teisel poolel religiooniuuringutes levinud ja tunnustatud arusaama ning eesmärgiks on seatud inimreligioossuse terviklik ja rõhutatult empiirilisele¹ uurimistööle tuginev seletamine. Kognitiivseid ja käitumisökoloogilisi religioonikäsitlusi võib pidada analoogseteks ja üksteisega tihedalt seotud uurimisaladeks, kuna mõlemad tuginevad ideele, et inimese kui bioloogilise organismi erinevaid tunnuseid ja omadusi (religioossus või siis religioossusevõimekus nende hulgas) tuleb samuti käsitleda lähtudes arusaamast, et inimene on bioloogiline organism.² Seega ei pea nad õigustatavaks eeldust, et inimese kultuurilisust saaks seletada üksnes kultuurilisele tasandile liigituvatest nähtustest lähtudes. Omandamaks tervikpilti religioossusest kui ühest inimesele üldomasest nähtusest, tuleb pöörata tähelepanu neile aspektidele, kus inimese kultuurivõimekuse bioloogiline taust kas suunab kaudselt, piirab teatud määral või mõningal juhul ka otseselt determineerib, kuidas üks või teine kultuurivorm on või ei ole võimalik või levinud.

Sellest lähtuvalt vastanduvad ülalnimetatud religioonikäsitlused

¹ Seejuures ideaalis mõistetakse empiirilise uurimistöö all eri tüüpi psühholoogilisi ja käitumuslikke eksperimente.

² Joseph **Bulbulia**, Edward **Slingerland**, „Religious Studies as a Life Science“ – *Numen*, 59 (2012), 564–613.

tugevalt uurimissuundadele ja teooriatele, mis on püüdnud religioossust seletada üksnes kultuurilise või sotsiaalse nähtusena, lahutatuna inimese bioloogilisest taustast. Sellest asjaolust tuleneb ka põhjus, miks ma neid mitmes küsimuses ka oluliselt erinevaid religioonikäsitlusi vaatlen üheskoos: põhimõtteliseks aluseelduseks on neil kõigil arusaam, et inimene on välja arenenud bioloogilise evolutsiooni tulemusena, millest tingituna on õigustatav vaid selline kultuurikäsitlus, mis integreerib arusaamad inimese evolutsioonilisest kujunemisest. Sellest tingituna on kõigi vaatlusaluste religioonikäsitluste puhul keskne küsimus, miks pidanuks religioossus inimese bioloogilise arengu käigus üldsegi välja arenema ja püsima jääma. Siinkohal on oluline märkida, et sellise evolutsioonilise lähtepunkti rakendamisel puudub sisuline sarnasus XIX saj lõpu ja XX saj alguse evolutsionismiga. Kui sellel Comte'i, Spenceri, Morgani, Tylori jt edendatud ja mõnda aega üldlevinud teorial oli bioloogilise evolutsiooniteooriaga vaid kaudseid ning õige pealiskaudseid sarnasusi³, siis nüüdsed evolutsioonilised religioonikäsitlused lähtuvad detailideni sellest, kuidas evolutsioonilises bioloogias mõistetakse evolutsioonilist kujunemist ning selle toimemehhanisme.

Teisest küljest aga eristatakse suurest osast religiooniuringutest arusaama poolest, et teadusliku tegevuse puhul ei saa piirduda üksnes uuritava nähtuse kirjeldamise ja tõlgendamisega, vaid tuleb jõuda ka seletuste ja tervikteooriateni – tegeledes üksnes kirjeldamise ja tõlgendamisega, ei ole tegu tõsiselt võetava teadusliku tegevusega, eesmärgiks peab olema uuritava nähtuse erinevate vormide ja olemasolu kui sellise seletamine.⁴

³ Suures osas oli evolutsionism ehk samaliinilise ühiskondliku evolutsiooni teooria isegi põhimõttelises vastuolus Darwini bioloogilise evolutsiooni teooriaga, kuna eeldas, et evolutsioon on progressiivne, teleoloogiline; et materiaalne ja intellektuaalne arengutase on sama (seega järelkult mida kõrgem materiaalne areng, seda kõrgem intellektuaalne tase) ning et kõigi ühiskondade jaoks eksisteerib vaid üks võimalik arengutee, mille erinevatele tasanditele on üks või teine kultuur kas jõudnud või millel pidama jäänud. Kui progressi küsimuse üle evolutsiooniteoreetilistes aruteludes veel mõningal määral vaieldakse (enamasti siiski kaheldakse selles, kas evolutsiooni võiks pidada progressiivseks), siis teleoloogilisus ja samaliinilisus on juba põhimõtteliselt vastuolus bioloogiliste arusaamadega evolutsioonist. Suurepärase ja ka humanitaarteadlaste hästi loetav üldkäsitlus evolutsiooniteooriast (ning ka mainitud probleemidest) on Timothy **Shanahani** raamat *The Evolution of Darwinism: Selection, Adaptation, and Progress in Evolutionary Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁴ Bulbulia, Slingerland, „Religious Studies as a Life Science“, 572–592. Kuid vt ka E. Thomas **Lawson**, Robert N. **McCauley**, *Rethinking religion: connecting cognition and culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1990]), 14–31, ning Donald

Siinses artiklis esitan ma analüüsiva ülevaate senistest uurimistulemustest kognitiivsetes ja käitumisökoloogilistes religioonikäsitlustes. Alustuseks pööran tähelepanu nende ideelisele taustale religiooni-uuringutes, käsitledes seejärel kognitiivseid lähenemisi ning seejärel käitumisökoloogilisi. Kolmandana väärrib omaette tähelepanu ka nn biokultuuriline lähenemisviis. Artikli viimases osas analüüsin mõningaid aktuaalsemaid vaidlusküsimusi, mis on seoses evolutsiooniliste religiooniteadustega esile kerkinud. Sealjuures olen tähelepanu pööranud just neile küsimustele, mis on otsesemalt seotud religiooni-uuringutes ka laiemalt eksisteerivate vaidlusküsimustega (seetõttu jätsin siinkohal kõrvale vaidluse, kas religiooni puhul on tegu kohastumuse või kõrvalproduktiga, mis on rohkem evolutsiooniteooria-spetsiifiline vaidlus ning millel pole religiooni-uuringute jaoks laiemalt olulist tähtsust). Samuti jäävad kõrvale need evolutsioonilised käsitlused, mis uurivad kultuurilisust kui sellist tervikuna⁵ ega pööra spetsiifilist tähelepanu religioossusele, ning ühtlasi ka erinevad neurooloogilised religioonikäsitlused⁶, mis sisuliselt on küll lähedased kognitiivsele religiooni-uurimisele, kuid teaduslikus praktikas on eraldunud omaette uurimisprogrammiks. Samuti olen niivõrd kui võimalik vältinud liigse evolutsiooniteoreetilise terminoloogia sissetoomist, eelistades võimalusel asjade ümbersõnastamist või lahti seletamist humanitaarteaduslikumas keeles, nii et edasine tekst oleks loetav ka neile, kellel ei ole ulatuslikke alustadmisi evolutsiooniliste uurimissuundade kontseptuaalsete ja teoreetiliste detailide kohta.

Wiebe, „It’s Never Been Better: Comments on the Current State of the Science of Religion“ – *Religio*, 2/XX (2012), 173–192.

- ⁵ Kõige märkimisväärsamana võib esile tõsta Peter J. **Richersoni** ja Robert **Boydi** arendatud teooria, et kultuurilisust tuleks mõista evolutsioonilise kohastumuseks, mis võimaldab inimesel tunduvalt vähema vaevaga õppida ja omandada ellujäämisvõimekust suurendavaid asju, mille individuaalne omandamine oleks tunduvalt kulukam. Vt Robert **Boyd**, Peter J. **Richerson**, „Why Does Culture Increase Human Adaptability?“ – *Ethology and Sociobiology*, 16 (1995), 125–143, ning Peter J. **Richerson**, Robert **Boyd**, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2005).
- ⁶ Sisuka ülevaate sellest uurimissuunast annab Uffe **Schjoedt**, „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 21 (2009), 310–339.

AJALOOLINE TAUST

Evolutsiooniliste religioonikäsitluste ajaloolisest taustast tasuks siinkohal esile tõsta paari märkimisväärsemat asjaolu, mis on olulisel määral mõjutanud ideid sellest, millega religiooniuringud ideaalis tegelema peaks ja milleni jõuda tuleks. Pikemas plaanis on siinkohal oluline silmas pidada, et kui XIX sajandil ja XX saj esimesel poolel oli usundiloos kesksel kohal religiooni päritolu ja religiooni kui terviku seletamise küsimus, siis XX saj keskpaigaks ja teiseks pooleks oldi sellistest eesmärkidest pigem kaugenenud. Kasvava spetsialiseerumise tingimustes süvenes tundmus, et ei ole võimalik või mõttekas tegeleda religiooni kui sellisega üleüldiselt. Või kui sellega tegeleti, siis domineerivalt fenomenoloogilises perspektiivis, kus põhirõhk oli kirjeldamisel ja hermeneutilisel tõlgendamisel ning mitte niivõrd religiooni seletavate teooriateni jõudmisel.⁷ Paralleelselt evolutsiooniliste käsitluste esilekerkimisega püsis muidugi endiselt ka igasuguste universaalkäsitluste suhtes väga kriitiline suundumus, küll on see spetsialiseerumise ja fenomenoloogilisuse asemel võtnud tugevalt konstruktsionistliku positsiooni, tähtsustades neid uurimisküsimusi, mis suhestuvad konstruktsionistliku kriitikaga.⁸

Üldistatult võib öelda, et evolutsioonilised religioonikäsitlused on olulisel määral innustust saanud alates 1970. aastatest esile kerkinud ideelisest suunast, mis rõhutab, et kui religiooniuringud ikkagi soovivad olla tõsiselt võetav teadusdisipliin, siis ei tohi piirduda ainult kirjeldamise ja hermeneutikaga, vaid lõppeesmärgiks peab olema seletuslike teooriate esitamine (analoogselt teiste teadustega).⁹ Ehk kõige tabavamalt on seda seisukohta väljendanud kognitiivne religiooniuurija Jesper Sørensen:

Religioonist arusaamiseks on meil vaja seletavaid teooriaid. Kuigi püüe mõista religioosseid nähtusi nende kohalikes kultuurilistes ja ajaloolis-

⁷ Eric J. **Sharpe**, *Comparative Religion. A History*. 2nd ed. (London: Duckworth, 1986).

⁸ Väga heaks näiteks sellest suundumusest on Richard **King**, „The Copernical Turn in the Study of Religion“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 25 (2013), 137–159.

⁹ Hans H. **Penner**, Edward A. **Yonan**, „Is a Science of Religion Possible?“ – *The Journal of Religion*, 2/52 (1972), 107–133. Donald **Wiebe**, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion* (The Hague: Mouton Publishers, 1981), 1–4, 61–63. Robert A. **Segal**, „In Defense of Reductionism“ – *Journal of the American Academy of Religion*, 1/51 (1983), 97–124.

tes kontekstides on kiiduväärt ettevõtmine, siis ei saa see olla teadusliku religiooniuurimise ainukeseks eesmärgiks. Meil on vaja kõnetada universaalseid küsimusi, mis kerkivad eelmainitud kõrgemale, ning seda ei ole võimalik teha lokaliseeritud tõlgenduste kaudu.¹⁰

Teiseks, paralleelselt samavõrd tähtsaks aspektiks võib pidada seda, kuidas üha laiemalt võeti omaks arusaam, et inimese kognitiivne ülesehitus mõjutab olulisel määral kultuurinähtuste struktuuri ja/või püsivust, mistõttu tuleb need asjaolud integreerida inimreligioossuse erinevate vormide käsitlemisse. Mainituga kaasnes arusaam, et arvestades evolutsioonilist psühholoogiat, tuleb ka inimese kognitiivset kujunemist vaadelda evolutsioonilises perspektiivis.¹¹ Kriitika oli seega keskselt suunatud sellise lähenemise vastu, mis rõhutas kultuuri kui bioloogiast ja kognitsioonist eraldiseisvat tasandit ning väärtustas religiooni käsitlemisel kirjeldamist ja tõlgendamist, pidades suuri seletavaid teooriaid möödapääsmatult probleemseteks ja seega ka mittetarvilikeks. Kõige järjekindlamalt kritiseeriti seetõttu Clifford Geertzi¹², pidades tema seisukohti õigustamatult tõlgendusekeskseteks¹³ ning kultuuri essentsialiseerivateks¹⁴. On küll põhjust arvata, et vähemasti viimases neist kahest kriitikast on Geertzist lihtsalt väga valesti aru saadud.¹⁵ Kokkuvõttes on õigustatav väita, et evo-

¹⁰ Jesper **Sørensen**, „Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion“ – *Numen*, 52 (2005), 467.

¹¹ Esimeseks otseselt kognitiivse religiooniuurimisega tegelevaks tööks nimetatakse tavaliselt Stewart **Guthrie** artiklit „A Cognitive Theory of Religion“ – *Current Anthropology*, 2/21 (1980), 181–194. Kuid kognitiivse religiooniuurimise kui sihipärase uurimissuuna avalöögiks on enamasti peetud Thomas E. **Lawsoni** ja Robert N. **McCauley** raamatut *Rethinking religion: connecting cognition and culture*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1990]). Ajaloolisest perspektiivist vt veel ka Pascal **Boyer**, „Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach“ – *Numen*, 1/39 (1992), 27–57. Käitumisökoloogilise lähenemise oluliseks eellaseks oli kahtlemata Roy A. **Rappaport**, *Ecology, Meaning and Religion* (Richmond, CA: North Atlantic Books, 1979).

¹² Pöörates esmaajoones tähelepanu neile seisukohtadele, mida Geertz väljendas oma kahes vahest tuntuimas artiklis. Vt Clifford **Geertz**, „Tihe kirjeldus: tõlgendava kultuuriteooria poole“ – *Vikerkaar*, 4-5/22 (2007), 78–110, ning Clifford **Geertz**, „Religioon kui kultuurisüsteem“ – *Akadeemia*, 11/2 (1990), 2301–2329.

¹³ Vt Lawson, McCauley, *Rethinking religion*, 15–18.

¹⁴ John **Tooby**, Leda **Cosmides**, „The Psychological Foundations of Culture“ – *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Ed. Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby (Oxford: Oxford University Press, 1992), 19–136.

¹⁵ Vt Armin W. **Geertz**, „The meaningful brain: Clifford Geertz and the cognitive science

lutsioonilisi religioonikäsitlusi võib mõista tagasipöördumisena usundi- loo suurte küsimuste¹⁶ juurde, et leida neile vastused, tuginedes eluteaduste kesksele alusteoriale – st evolutsiooniteooriale – ning erinevatele konkreetsematele lähenemisviisidele. Nende hulgas on esmajoones raken- dust leidnud evolutsiooniline psühholoogia, kognitiivteadused ning käitumiseökoloogia. Laiemas plaanis on niiviisi eesmärgiks loodusteaduste, sotsiaalteaduste ja humanitaarteaduste ühtlustamine ja integreerimine, nii et kultuuri- ja religiooniuuringuid ei peetaks enam teistest teadustest eraldiseisvateks aladeks, vaid üheks osaks laiemast teadustervikust, mis kasutab sarnaseid meetodeid ja teoreetilisi lähtepositioone.¹⁷

UURIMISSEISUST KOGNITIIVSETES RELIGIOONIUURINGUTES

Keskseks uurimisküsimuseks kognitiivsetes religiooniuuringutes võib pidada küsimist selle järele, mil moel tingib meie kognitiivne ülesehitus selle, millised mõtlemisviisid ja -vormid on levinud ja millised mitte. Kogu lähenemise tähtis eeldus on arusaam, et „kognitiivset tasandit“ tuleks rakendada kogu ülejäänud uurimistöö alustasandina. See ei tähenda, et kõrvale oleks heidetud „veelgi elementaarsemaks“ peetavate uurimis- tasandite (nt neuroloogiline) olulisus, küll aga leitakse, et kultuurinähtusi ja -vorme ei saa, spetsiifilisemad detailid välja arvatud, uurida eraldatult, pööramata tähelepanu kognitiivsetele asjaoludele, mis kas võimaldavad või mõnikord ka determineerivad konkreetset või levinumad kultuuri- nähtuste tüübid.¹⁸ Oluline on ära märkida, et kognitiivses lähenemises

of culture“ – *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*. Ed. William W. McCorkle, Dimitris Xygalatas (Durham: Acumen Publishing, 2013), 176–196.

¹⁶ Selguse huvides: pean silmas küsimusi, nagu nt miks inimesed on religioossed, miks on religioon inimuniversaal jne.

¹⁷ Edward **Slingerland**, *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Edward **Slingerland**, „Toward a Second Wave of Consilience in the Cognitive Scientific Study of Religion“ – *Journal of Cognitive Historiography*, 1/1 (2014), 121–130.

¹⁸ Tuleb silmas pidada, et laiemas plaanis ei ole tegu kuidagi erakordse väitega. Nt bioloogid ei arva ju, et bioloogilised nähtused ei alluks ega oleks mõjutatud ühtlasi keemilistest seaduspärasustest, küll aga ollakse bioloogias veendunud, et tuginedes bioloogiateguste teadmiste, on võimalik esitada täpsemaid ning detailsemaid seletusi

on laialdaselt levinud arusaam, et religioossust tuleb uurida n-ö jupikaupa. Ehk siis: religioossuse üht või teist üldlevinud tunnust (uskumused, rituaalid jne) võib uurida eraldatuna kogutervikust ning igasugune uurimistöe ei pea alati lähtuma kogutervikust ega uurima kogutervikut.¹⁹ Samas tuleb tõdeda, et enamasti on kognitiivne religiooniuurimine keskendunud konkreetsetele uskumustele ning uskumusvormide uurimisele, pöörates suhteliselt vähe tähelepanu rituaalsetele praktikatele ja kogukondlikule suhtlemisele või mõistes neid sekundaarsete fenomenidena, mida on võimalik seletada uskumuste kohta tuvastatud teadmistest lähtudes. Seda näitlikustab hästi Pascal Boyeri üldkäsitlus religiooni kognitiivsest seletamisest, kus ta keskselt küsib selle järele, mis on religioossete ideede päritolu.²⁰ Uurimise eesmärgina mõistetakse seega religioosse mõtlemise kognitiivsete alusmehhanismide tuvastamist ning selle kindlaks määramist, kuidas religioossed ideed ja uskumused eristuvad muudest ideedest ja uskumustest.²¹

Näitamaks, kuidas erinevad kultuurilised vormid on otseselt mõjutatud või tingitud meie kognitiivsest ülesehitusest, on palju tähelepanu pööratud erinevate kognitiivsete mehhanismide tuvastamisele või üldteada olevate mehhanismide religioonispetsiifiliste aspektide määramisele ja kontrollimisele. Esimesena võib selliste mehhanismide hulgas esile tõsta psühholoogias laiemalt aktsepteeritud seisukoha, et mõtestades teiste inimeste toimimist, on meil kaasasündinud soodumus tugineda nn vaimuteooriale²² (*theory of mind*), millest lähtuvalt me eeldame, et

bioloogiliste organismide kohta. Sarnaselt ka siin – väärtustatakse teatavat seletustasandit suuremas teaduste hierarhias. Seejuures ei eitata kognitiivsetes religiooniteadustes ka seda, et mõningal juhul ei võiks üksnes kultuurilisele tasandile jääv seletus olla ammendav mõne asjaolu seletamiseks, küll aga ollakse veendunud, et teoreetilist tervikkäsitlust religioonist ei ole võimalik esitada lahutatuna kognitiivsest tasandist.

¹⁹ Jesper **Sørensen**, „Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion“, 467–470; Justin L. **Barrett**, „Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?“ – *Religion Compass*, 6/1 (2007), 768–769.

²⁰ Pascal **Boyer**, *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors* (London: Vintage, 2001), 4.

²¹ Sørensen, „Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion“, 467–475.

²² Asjaolu nimetatakse „vaid teooriaks“ ning mitte kinnitust leidnud tõsiasjaks seetõttu, et rangelt võttes ei ole meil kõrvalseisva teadlase positsioonilt kuidagi võimalik kindlaks teha, kas teised inimesed ka päriselt nii mõtleavad ja tunnevad, nagu nad väidavad seda tegevat. Me lihtsalt eeldame, et inimesed saavad ses asjas iseendast intuiitiivselt õigesti aru.

teised inimesed suures plaanis mõtlevad, tunnevad ja toimivad maailmas meiega samasugusel moel. Vaimuteooria abil suudame tuletada teadmisi teise inimese vaimuseisunditest, tuginedes vaid väliselt nähtavale informatsioonile (näoilmed, žestid, väljautlemised jms).²³ Sellega seotakse tihedalt nn hüperaktiivse agendituvastamise mehhanismi (*hyperactive agency detection device*, inglise keeles kasutatakse laialdaselt lühendit HADD) roll. Eksperimendid ja ka laiem antropoloogiline taustteadmine on näidanud, et inimestel on juba väga varajasest lapseast alates kõrgendatud valmidus eeldada, et igasuguste nähtuste, liikumiste jne põhjuseks on tegutsevad agendid. Oluline on tähele panna, et inimesed on varmad eeldama, et mingi asja on põhjustanud mõistuslik ja tegutsev agent isegi siis, kui neil puudub agendi enda olemasolu kohta otsene tõendusmaterjal. Seetõttu peetakse niisugust agendituvastamisvalmidust hüperaktiivseks. Evolutsioonilisest perspektiivist on võimalik argumenteerida, et seesugune ülemäära aktiivne kalduvus omistada asjade põhjusi mõistuslike agentide tegevusele on inimestele olnud kasulik „parem karta, kui kahetseda“ vormis – järsult liikuvate puulehtede puhul on ohutum eeldada, et tegu võib olla kiskjaga, ning põgeneda, kui jääda vaatama ja uurima, et äkki oli siiski tegu vaid juhusliku tuulepuhanguga.²⁴

Lisaks kahele kirjeldatud asjaolule on kognitiivsetes religiooniuuringutes väga tähtis roll ka intuitsioonivastasuse kontseptsioonil. See asjaolu lähtub arusaamast, et eksisteerib terve hulk intuiitviseid uskumusi, mida inimesed oma tegutsemises ja mõtlemises rakendavad ka teadvustamata. Laias laastus on tegu uskumustega sellest, kuidas maailm toimib – teised inimesed mõtlevad nagu meie, elusobjektid on erinevat tüüpi füüsilised objektid, kõvad ja pehmed objektid toimivad teatud viisil, nähtused maailmas jaotuvad erinevateks tüüpvormideks jne. Ühtlasi tähendab see, et kui mingi asi liigitatakse mingi tüübi alla kuuluvaks – nt isik, tehisobjekt,

²³ Bulbulia, Slingerland, „Religious Studies as a Life Science“, 575–577; Pascal Boyer, „Why do Gods and Spirits matter at all?“ – *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen (London, New York: Continuum, 2002), 68–92; Todd Tremblin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Vt ka Jesse Bering, „The Existential Theory of Mind“ – *Review of General Psychology*, 1/6 (2002), 3–24.

²⁴ Justin L. Barrett, „Exploring the natural foundations of religion“ – *Trends in Cognitive Sciences*, 1/4 (2000), 31–32; Justin L. Barrett, „Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?“, 773; Justin L. Barrett, Jonathan A. Lanman, „The science of religious beliefs“ – *Religion*, 38 (2008), 115–116.

loom, elutu objekt, taim jne –, kaasneb sellega terve hulk eeldusi tema toimimise kohta. Religioossete kontseptsioonide jaoks aga ei eksisteeri omaette domeeni, vaid tegu on „minimaalselt intuitsioonivastaste ideedega“. Põhimõtteliselt tähendab see, et religioossed ideed rikuvad reegleid, mis peaks järelduma sellest, kuidas tegu on ühte või teise tüüpi kuuluva nähtusega. Näiteks on „vaimude“ puhul tegu isikutega, kel ometi puuduvad füüsilised ja bioloogilised tunnused, jne. Eksperimentaalsed uurimused on näidanud, et ideed, mis on minimaalselt intuitsioonivastased, mõjuvad inimestele silmatorkavamate ja meeldejäävamatena, samas kui intuiitiivsed või intuiitiivseid reegleid juba väga olulisel määral rikkuvad kontseptsioonid ei ole samavõrd meeldejäädavad.²⁵

Üldistatult on kognitiivses religiooniteaduses laiematele kognitiivteaduslikele teadmistele ning kirjeldatud empiirilisel uuritud mehhanismidele tuginedes peetud võimalikuks järeldada, et inimestel on tugev eelsoodumus mõelda religioossetes küsimustes just teatud tüüpi viisidel ning need on kognitiivselt determineeritud. Religioossete kontseptsioonide puhul ei ole seega võimalik väita, et „mis iganes tüüpi olenditest oleks võimalik mõelda“, vaid et ainult teatud tüüpi kontseptsioonid osutuvad meie kognitiivse ülesehitusega piisavalt kokkusobivaks, et jääda püsima.²⁶

Kirjeldatud asjaolud on usuteaduslikult märkimisväärsed, kuna kognitiivses uurimistöös on sellele tuginedes võimalik seletada, miks inimesed ei võta omaks n-ö teoloogiliselt korrektseid arusaamu, isegi kui neil on otsene ligipääs ja võimalus seda teha ning kui nad on religiooselt motiveeritud. Nagu Barrett on näidanud, võivad inimesed otsesele küsimusele anda küll teoloogiliselt korrektse vastuse (nt pidada jumalat kõikvõimsaks, suuteliseks tegutsema samal ajal mitmel pool, jne), kuid juhul kui neilt nõutakse selgitusi lugude kohta, kus kirjeldatakse jumala tegevust,

²⁵ Pascal Boyer, Charles Ramble, „Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations“ – *Cognitive Science*, 25 (2001), 535–564; Ilkka Pyysiäinen, Marjaana Lindeman, Timo Honkela, „Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity“ – *Religion*, 4/33 (2003), 341–355; Ilkka Pyysiäinen, „Religion and the Counter-Intuitive“ – *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen (London, New York: Continuum, 2002), 110–132. Justin L. Barrett, „Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?“ , 770–772.

²⁶ Boyer, Ramble, „Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations“, 535–536.

antakse vastuseid, mis implitsiitselt eeldavad, et jumal ei ole võimeline samal ajal mitmes kohas tegutsema, jne – ehk siis implitsiitselt rakendatakse „lihtsamat“ jumalakontseptsiooni ning keerukam leiab rakendust ainult otsese tarviduse puhul. Teisisõnu on inimesel kalduvus säästa enda „kognitiivset energiat“ ning teoloogiliselt korrektsed kontseptsioonid on liialt komplitseeritud, et nad saaksid muutuda üldlevinuks.²⁷

Sellise järelduse puhul aga ei ole kirjeldatud küsimusepüstituse „Miks isegi religioosselt pühendunud inimesed ei hoia alati kinni teoloogiliselt korrektsetest seisukohtadest?“ kõige õigem seletustasand mitte kultuuriline, vaid kognitiivteaduslik ning humanitaarteaduslik teadmine (olgu siis ajalooline, antropoloogiline vm) on vaid abistav materjal, mille abil on võimalik nt kindlaks määrata, mida ühes või teises kogukonnas usutakse ning kuidas üks või teine uskumus võis kultuurikontaktides (vm viisil) levida ühest kogukonnast teise, kuid millega ei ole võimalik seletada, miks just üks või teine kontseptuaalne tüüp on osutunud äärmiselt püsivaks ning seeläbi levinuks. Küsimust, miks üleloomulike olendite kontseptsioonid on maailma eri religioonides märkimisväärselt sarnased, saab järelikult palju paremini seletada, kui lähtuda inimese kognitiivsest ülesehitusest, mitte kultuurilistest suundumustest.²⁸

Senimaani kirjeldatud arusaama, mille järgi religioossuse puhul on tegu kognitiivsete mehhanismide – vaimuteooria, agentsuse omistamine, intuitsioonivastatus – ühistoimel esile kerkinud nähtusega, on tüüpiliselt nimetatud kognitiivse religiooniteaduse standardmudeliks.²⁹ Kuivõrd sellisel juhul ei ole religioossus üheski aspektis välja arenenud evolutsioonilise valiku otsese tulemusena, vaid on osutunud võimalikuks vaid muudel põhjustel püsima jäänud tunnuste kõrvaltoimete ühendamisena, siis on

²⁷ Justin L. **Barrett**, „Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine“ – *Journal of the Scientific Study of Religion*, 4/37 (1998), 608–619; Justin L. **Barrett**, „Theological correctness: cognitive constraint and the study of religion“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 11 (1999), 325–339.

²⁸ Nt Justin L. **Barrett**, „Dumb Gods, Petitionary Prayer and the Cognitive Science of Religion“ – *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen (London, New York: Continuum, 2002), 95–96.

²⁹ Vt nt Russell **Powell**, Steve **Clarke**, „Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model“ – *British Journal for the Philosophy of Science*, 3/63 (2012), 457–486 ning Jeppe Sinding **Jensen**, „Religion as the unintended byproduct of brain functions in the ‘standard cognitive science of religion model’“ – *Contemporary Theories of Religion: a critical companion*. Ed. Michael Stausberg (London, New York: Routledge, 2009), 129–155.

kognitiivses religiooniteaduses religioossust pea alati peetud evolutsiooniliseks kõrvalproduktiks. Religioossus ei ole sellisel puhul nähtus, mis oleks evolutsioonilises valikus püsima jäänud, sest ta on kasulik, vaid seetõttu, et soodsate asjaolude kokkulangemise tõttu osutus ta võimalikuks (ning ei ole ka kuidagi erilisel kahjulik). Siinkohal tasub ära märkida, et käitumisökoloogilistes religioonikäsitlustes peetakse religiooni vastupidi just evolutsiooniliseks kohastumuseks³⁰, mis jäi püsima, kuivõrd oli kasulik. Nii on see, kas tegu on kohastumuse või kõrvalproduktiga, olnud üks vaadeldava uurimissuuna tulisemaid vaidlusküsimusi.³¹ Kuid igatahes tuleb ekslikuks lugeda Lehtsaare väide, et kognitiivne religiooniteadus ei püüa tegeleda religiooni alguse küsimusega.³² Religioossuse esilekerkimise põhjuste tuvastamine on üks olulisemaid ja läbivamaid eesmärke evolutsioonilistes religioonikäsitlustes.

Lisaks peavoolu seisukohtadele sellest, kuidas kognitiivsed piirangud tugevalt determineerivad, millistes vormides religioossed kontseptsioonid võivad püsima jääda ja millised mitte, on kognitiivses religiooniuurimises tegeletud ka paari teise uurimissuunaga, mis ei ole niivõrd keskendunud uskumustele, ideedele ja kontseptsioonidele, kuivõrd pööranud tähelepanu religioossuse teistele aspektidele või lähenenud uurimisküsimusele mõnevõrra teistsugusest kognitiivsest perspektiivist. Nii on Lawson ja McCauley oma juba mainitud raamatus argumenteerinud, et kui vaadelda religioosset rituaalset tegevust formaalse süsteemina, mis toimib informatsiooni edastamise vormina, ning mõista seostamist üleloomu-

³⁰ Selgituseks: kohastumus ja kõrvalprodukt on evolutsioonilise bioloogia kesksed teoreetilised kontseptsioonid, millega tähistatakse seda, kas mingi nähtus on välja arenenud seetõttu, et ta on ise osutunud otseselt kasulikuks, või on ta osutunud võimalikuks mõnele konkreetse kohastumuse või kohastumuste kombinatsiooni tõttu, nende n-ö kõrvaltoimena. Tabava määratluse on esitanud Elliott Sober: „Omadus c, mis täidab populatsioonis ülesannet t, on kohastumus siis ja ainult siis, kui selle populatsiooni liikmetel on omadus c seetõttu, et ajalooliselt leidis aset valik, mis soosis c omandamist, sest c omamine andis kohastumusliku eelise ülesande t täitmise kaudu“. Elliott Sober, *The Philosophy of Biology* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 84.

³¹ Stephen K. Sanderson, „Adaptation, evolution, and religion“ – *Religion*, 38 (2008), 141–156; Richard Sosis, „The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program“ – *Journal of Cognition and Culture*, 9 (2009), 315–332; Ilkka Pyysiäinen, Marc Hauser, „The origins of religion: evolved adaptation or by-product?“ – *Trends in Cognitive Sciences*, 3/14 (2010), 104–109 jne.

³² Vt Tõnu Lehtsaar, *Sissejuhatus religioonipsühholoogiasse* (Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2013), 189–194.

like agentidega kriteeriumina, mis eristab religioosse rituaali muudest rituaalsetest praktikatest, siis on võimalik tuvastada rituaalse käitumise universaalsed mehhanismid.³³ Eeskujuks on neil sellisel keeleteadus, kus on õnnestunud „inimkeelte ehituskivid“ kindlaks määrata – oma uurimistöös on nad soovinud teha sama religioosse rituaaliga, pidades võimalikuks „tegu“ analüüsida analoogsel viisil sellega, kuidas keeleteaduses lähenetakse „lausele“.³⁴ Kuigi Lawsoni ja McCauley argumentatsioon on saanud suure tähelepanu osaliseks, tuleb siiski tõdeda, et tegelikult pole esitatud argumendist välja kasvanud märkimisväärseid empiirilisi uurimistulemusi (erinevalt enne käsitletud „standardmudelist“, millega seoses on tehtud hulgaliselt empiirilisi uurimistöid).

Lisaks on kognitiivses uurimistöös palju tähelepanu pööratud sellele, kuidas on võimalik näidata, et mingi asja seostamine üleloomulike agentidega mõjutab olulisel määral inimese suhestumist mingisse asja või situatsiooni. Üldistatult võib seda nimetada üleloomuliku karistuse religioonimudeliks.³⁵ Lähenemine erineb nn standardmudelist oluliselt selle poolest, et religioossust nähakse kohastumusliku lahendusena ühistegevuse probleemile. Lihtsustatult öeldes on ühistegevuse probleemi puhul tegu küsimusega, miks pidanuks evolutsiooniline valik soosima samaliigiliste isendite kogukonnas koostööaldist käitumist, kui paljudele kogukonna liikmetele oleks egoistlik tegevus mitmel puhul kasulikum. Uskumine üleloomulikesse olenditesse muutus selle kontseptsiooni järgi laialt levinuks põhjusel, et hirm üleloomuliku karistuse ees motiveeris inimesi kinni hoidma kogukonna reeglistikust, mis läbi need kogukonnad osutu-

³³ Lawson, McCauley, *Rethinking Religion*, 54–59. Vt ka E. Thomas **Lawson**, Robert N. **McCauley**, „The Cognitive Representation of Religious Ritual Form“ – *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Ed. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen (London, New York: Continuum, 2002), 153–176.

³⁴ Lawson, McCauley, *Rethinking Religion*, 84–87.

³⁵ Dominic D. P. **Johnson**, Jesse M. **Bering**, „Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation“ – *The Believing Primate – scientific, philosophical and theological reflections on the origin of religion*. Ed. Jeffrey P. Schloss, Michael J. Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 26–43; Jesse M. **Bering**, Dominic D. P. **Johnson**, „O Lord ... You Perceive my Thoughts from Afar“: Recursiveness and the Evolution of Supernatural Agency“ – *Journal of Cognition and Culture*, 1/5 (2005), 118–142. Aga vt ka Jeffrey P. **Schloss**, Michael J. **Murray**, „Evolutionary accounts of belief in supernatural punishment: a critical review“ – *Religion, Brain & Behavior*, 1/1 (2011), 46–99; Ara **Norenzayan**, Azim F. **Shariff**, „The Origin and Evolution of Religious Prosociality“ – *Science*, 322 (2008), 58–62.

sid püsivamaks ja edukamaks. Nii on palju tähelepanu pööratud sellele, kuidas inimesed muudavad oma käitumist juhul, kui nad eeldavad, et neid jälgitakse. Näiteks selgus ühel puhul, et ainuüksi sellest, kui annetuskasti juurde panna pilt inimsilmadega, piisab selleks, et inimesed oleksid valmis rohkem annetama.³⁶ Seoses religioosusega on aga näidatud, kuidas eksperimentaalses raha annetamise mängus muutuvad inimesed helde- maks juhul, kui enne mängu alustamist lasta neil lugeda religioosse sisuga lauseid (st võrreldes nendega, kes lugesid lihtsalt „sekulaarseid“ lauseid).³⁷ Ara Norenzayan on sellekohased uurimistulemused kokku koondanud terviklikku ja just viimastel aastatel eriti palju tähelepanu leidnud religioonevolutsiooni teoriasse, mille järgi uskumine „Suurtesse Jumalatesse“ võimaldas inimühiskondi reguleerida niivõrd hästi, et suurte tsivilisatsioonide väljaarenemine sai võimalikuks.³⁸

Viimasena tasub omaette käsitlusena kindlasti esile tõsta Harvey Whitehouse'i tervikteooriat religioossetest toimimisviisidest.³⁹ Whitehouse'i teooria aluseks on esiteks arusaam, et religioossetel uskumustel ja rituaalidel saavad olla vaid sellised vormid, mida inimesed on suutelised meelde jätma, ning teiseks, et inimesed peavad olema motiveeritud neid uskumusi ja rituaale edasi andma.⁴⁰ Teisisõnu tõstatab ta jällegi küsimuse, mil määral ja kuidas on konkreetset religioossete formatsioonid tingitud sellest, millised mõtlemis- ja toimimisviisid sobivad inimese kognitiivse ülesehitusega piisavalt kokku, et üldsegi pikemas plaanis püsima jääda. Kui standardmudelis on põhikohal küsimus, millised kognitiivsed asjaolud ja millisel määral tingivad selle, et inimesed kalduvad religioosset nähtusi mõtestama laialt levinud viisidel, siis Whitehouse võtab keskselt

³⁶ Melissa **Bateson**, Daniel **Nettle**, Gilbert **Roberts**, „Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting“ – *Biology Letters*, 2 (2006), 412–414.

³⁷ Azim F. **Shariff**, Ara **Norenzayan**, „God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game“ – *Psychological Science*, 9/18 (2007), 803–809.

³⁸ Ara **Norenzayan**, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

³⁹ Harvey **Whitehouse**, „Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 14 (2002), 293–315. Vt ka Harvey **Whitehouse**, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004).

⁴⁰ Whitehouse, „Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion“, 295–296.

aluseks teadmised sellest, kuidas toimib inimese mälu ja millised mälu-tüübid on olemas.

Ta peaks võimalikuks eristada kahte primaarset religioossuse tüüpi. Esimest neist nimetab ta doktrinaarseks. Sellisel puhul on religioosse õpetuse edasiandmine väga rutiinne ehk seda korratakse tihedalt. Väga tähtsad on gurud, prohvetid, jumalikud valitsejad jne. Tihe kordamine muudab asjade (nt rituaalsete toimingute) täpse meeldejätmise lihtsamaks, mistõttu jääb neis osaledes rohkem aega üle selleks, et oma tegevuse üle järele mõelda. Ühtlasi kaasneb selle tüübiga suurem institutsionaalne tsentraliseeritus. Kuivõrd teadmisi jäetakse meelde lahutatuna sellest, kuidas ja kus neid omandati, on suur tähtsus semantilisel mälul.⁴¹

Teist tüüpi nimetab Whitehouse pildiliseks religioossusetüübiks. Selle tüübiga kaasnevad religioossed praktikad, mida sooritatakse harva, kuid mis on äärmiselt stimuleerivad ja meelde jäävad. Olulist rolli mängib siinkohal episoodiline mälu, soodustades n-ö spontaanselt eksegeetilist mõtlemist, millega kaasneb religioossete arusaamade mitmekesisus. Institutsionaalne pool on vähem tähtis ning liidritel on keerukam oma positsiooni saavutada. Kogukonnad tuginevad ühisele taustale ehk episoodilisele mälule – ei ole võimalik olla liige, kui teised sind sellena ei mäleta. Enamasti kaasneb Whitehouse'i nägemuses selle tüübiga asjaolu, et need traditsioonid ei levi laialdaselt.⁴²

Üldistatult peab ta võimalikuks kirjeldatud tüüpe vaadelda valikumudeli kaudu, kus ühte tüüpi toimimised ja arusaamad soosivad üht religioossusevormi ja teised teist. Ta ei välista, et võiks eksisteerida ka selline traditsioon, kus mõlemad on olemas ühinenult, kuid peab neid kahte religioossusetüüpi psühholoogiliselt selgelt eristuvaks.⁴³

UURIMISSEISUST KÄITUMISÖKOLOOGILISES RELIGIOONIUURIMISES

Nagu sissejuhatuses märgitud, võib käitumisökoloogilisi religioonikäsitlusi pidada kognitiivse religiooniteadusega tihedalt seotuks, kuna ka siin

⁴¹ *Ibid.*, 296–303.

⁴² *Ibid.*, 303–308.

⁴³ *Ibid.*, 308–312.

on laiemaks eesmärgiks mõtestada religioossuse väljaarenemist inimese evolutsioonilise kujunemise perspektiivist. Oluline erinevus on see, mis uurimisküsimusi esitatakse ja millist uurimistasandit peetakse kõige paremaks viisiks, kuidas jõuda terviklike seletusteooriateni. Kui kognitiivses religiooniuurimises lähtutakse arusaamast, et lõppude lõpuks on religioossus asi, mis toimib inimese mõtlemisvormide ja enesetunnetuse kaudu, mistõttu tuleks uurida inimese psühholoogilist toimimist, siis käitumisökoloogilises lähenemises peetakse mõttekamaks pöörata tähelepanu sellele, kuidas inimene ühiskonnas ja looduskeskkonnas toimib.⁴⁴ Nii viisi väites ei eitata seda, et kognitsioonil ei oleks keskne roll inimese religioossusel, küll aga leitakse, et kuivõrd evolutsiooniline valik leiab aset sõltuvalt sellest, kuidas inimene keskkonnas toimib (ehk kas, kuivõrd ja kuidas inimese mõtlemine leiab väljenduse tegutsemises), siis religioossust kui keerukat terviknähtust on mõttekam käsitleda, lähtudes käitumuslikust uurimistasandist. Lihtsustatult öeldes on käitumisökoloogia lähtepunktiks arusaam, et evolutsiooniline valik soosib selliste käitumuste ja tunnuste püsima jäämist, mis võimaldavad võimalikult väikese kuluga omandada võimalikult suurt kasu. Kasu kui selline võib väljenduda kolmel viisil: ellujäämisvõimekuses, paljunemisvõimekuses ning energia omandamises.⁴⁵ Ellujäämine ja suutlikkus järglasi saada peaks olema evolutsiooniliselt iseenesest mõistetavad prioriteedid, energia omandamise all mõistetakse siinkohal eelkõige toitumist.

Võrreldes kognitiivse religiooniuurimisega on käitumisökoloogiline religioonikäsitlus tunduvalt vähem tähelepanu pälvinud, mida võib põhiosas seletada ilmselt sellega, et kognitivistid on oma uurimistöö populariseerimise sihikindlalt eesmärgiks võtnud, olles ambitsioonikate üldkäsitluste kaudu jõudnud tunduvalt laiema lugejaskonnani.⁴⁶ Käitu-

⁴⁴ Richard **Sosis**, Joseph **Bulbulia**, „The behavioral ecology of religion: the benefits and costs of one evolutionary approach“ – *Religion*, 3/41 (2011), 341–362.

⁴⁵ Daniel **Nettle**, Mhairi A. **Gibson**, David W. **Lawson**, Rebecca **Sear**, „Human behavioral ecology: current research and future prospects“ – *Behavioral Ecology*, 5/24 (2013), 1031–1040; Sosis, Bulbulia, „The behavioral ecology of religion: the benefits and costs of one evolutionary approach“, 434–436. Vt ka Bruce **Winterhalder**, Eric Alden **Smith**, „Analyzing adaptive strategies: Human behavioral ecology at twenty-five“ – *Evolutionary Anthropology Issues News and Reviews* 2/9 (2000), 51–72.

⁴⁶ Mõistagi leidub veel hulk sekundaarseid põhjusi (küsimine religioossete uskumuste päritolu kohta on üldiselt populaarsem kui religioosete praktikate toimimise kohta; kognitivistid on kohati esitanud äärmiselt provokatiivseid seisukohti, mis on kahel-

misökoloogilises religiooniuurimises on aga eelistatud spetsiifiliste teadusartiklite formaati, mis mõistagi tingib ka väiksema lugejaskonna. Järgnevalt käsitlen kuluka signaliseerimise religiooniteooriat⁴⁷, mida võib pidada ainukeseks terviklikult välja arendatud ja empiirilisel uuritud käitumisökoloogiliseks religiooniteooriaks.⁴⁸ Käsitluse alt jääb siinkohal kõrvale Wilsoni väljatöötatud religiooni kui grupipõhise kohastumuse teooria, millele on küll palju viidatud, kuid mis on oma põhiseisukohtades empiirilisel raskesti (või üldse mitte) uuritav ja millele seetõttu pole palju spetsiifilist tähelepanu pööratud.⁴⁹ Lisaks on ka grupipõhise kohastumuse kontseptsioon evolutsiooniteoreetilistes aruteludes väga vaieldav ning paljud ei pea seda üldsegi õigustatavaks.⁵⁰

See religiooniteooria tugineb evolutsioonilises bioloogias laiemat tunnustust leidnud kuluka signaliseerimise kontseptsioonil, millele panid 1970. aastatel aluse Zahavid.⁵¹ Üldistatult võib öelda, et uurimused on näidanud, kuidas looduslik valik võib muu hulgas soodustada selliste tunnuste väljaarenemist, mis ei paku individuaalsetele loomadele küll otsest eelist (pigem on asjatult kulukad), kuid mis edastavad usaldusväärset informatsiooni isendi mõne omaduse kvaliteedi asjus, mille kohta pole võimalik otseselt teadmisi hankida. Kirjeldatud fenomen võib aval-

dava väärtusega, kuid on leidnud palju tähelepanu jne), kuid ühe või teise uurimissuuna populaarsuse põhjused pole siinse artikli raames niivõrd olulised.

⁴⁷ Pikemalt olen kuluka signaliseerimise religiooniteooriast kirjutanud teisel, siinkohal esitatut tuleb mõista kokkuvõtlikuma sissevaatena. Vt Indrek **Peedu**, „Kuluka signaliseerimise religiooniteooriast“ – *Akadeemia*, 3/24 (2012), 492–507.

⁴⁸ Samas on muidugi tõsi, et üleloomuliku karistuse tähtsust rõhutavad teooriad tegelevad samuti olulisel määral käitumise seletamisega. Kuivõrd seal on põhiorhk ikkagi kognitsioonil ning käitumist-toimimist nähakse selle põhjuse või väljendusena, siis ei ole nad otseselt käitumisökoloogilised, kuid kahtlemata on käitumisel seal olulisem roll kui kognitiivse lähenemise nn standardmudelil.

⁴⁹ Vt David Sloan **Wilson**, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago, London: Chicago University Press, 2002); David Sloan **Wilson**, „Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample“ – *Human Nature*, 4/16 (2005), 382–409.

⁵⁰ Elliott **Sober**, *The Philosophy of Biology*, 88–118; Timothy **Shanahan**, *The Evolution of Darwinism: Selection, Adaptation, and Progress in Evolutionary Biology*, 37–62. Vt ka David Sloan **Wilson**, „Human Groups as Adaptive Units: Toward a Permanent Consensus“ – *The Innate Mind. Volume 2: Culture and Cognition*. Ed. Peter Carruthers, Stephen Laurence, Stephen Stich (Oxford: Oxford University Press, 2006), 78–90.

⁵¹ Vt Amotz **Zahavi**, „Mate selection – a selection for a handicap“ – *Journal of Theoretical Biology*, 53 (1975), 205–214; Amotz **Zahavi**, Avishag **Zahavi**, *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1997).

duda nii kehalise kui ka käitumusliku tunnuseks – kindlasti kõige tuntum näide on paabulinnu saba. Kehaliste omaduste ja võimete asemel on inimese puhul tähelepanu pööratud sotsiaalse käitumise tõlgendamisele. Uurimustes on pakutud mitmesuguseid seletusskeeme, kuidas paljud inimelu aspektid (küttimine, pidutsemine jne) võivad evolutsiooniliselt toimida kuluka signaliseerimisena.⁵² Eriti põhjalikult on käsitletud Torrese väina saartel elava Meriami rahva kilpkonnaküttimise tavadid.⁵³

Kuluka signaliseerimise religiooniteooria kasvab välja arusaamast, et evolutsioonilisest perspektiivist näib religioossus kasutu või siis kuluka tegevusena: religioossetele rituaalidele kulutatavat aega ja vahendeid võiks palju efektiivsemalt rakendada viisidel, mis on indiviididele evolutsioonilises valikus otseselt kasulikud. Ometi on looduslik valik soosinud selliste praktikate püsima jäämist ning laialdast levimist, mis käitumisökoloogilisest perspektiivist ei ole niivõrd optimaalsed, kui nad võiks olla.⁵⁴ Lahendus sellele vastuolule peitub selle teooria järgi ühistegevuse probleemides. Nagu enne käsitletud üleloomuliku karistuse teooriaski rõhutatakse ka siin ühistegevuse probleemi inimese evolutsioonilises kujunemises – miks pidanuks indiviid nõustuma grupi eesmärkide nimel tegutsemisega, kui rangelt võttes olnuks talle isiklikult kasulikum egoistlikum lähenemine, kus ta valetades gruppi oma huvides ära kasutab?⁵⁵ Ometi on ajalugu selgelt näidanud, et pikemas plaanis saavutavad koostöölised grupid suuremat edu.

Kuluka signaliseerimise teoorias nähakse religioosset käitumist evolutsioonilise kujunemise käigus esile kerkinud lahendusena sellele probleemile. Üldistatult võib öelda, et religioossust mõistetakse erakordselt

⁵² Rebecca **Bliege Bird**, Eric Alden **Smith**, „Signaling theory, strategic interaction, and symbolic capital“ – *Current Anthropology*, 46 (2005), 221–248; Kristen **Hawkes**, Rebecca **Bliege Bird**, „Showing off, handicap signaling and the evolution of men’s work“ – *Evolutionary Anthropology*, 58 (2002), 58–67.

⁵³ Eric Alden **Smith**, Rebecca **Bliege Bird**, Douglas W. **Bird**, „The benefits of costly signaling: Meriam turtle hunters“ – *Behavioral Ecology*, 1/14 (2003), 116–126.

⁵⁴ Richard **Sosis**, „The Adaptive Value of Religious Ritual“ – *American Scientist*, 92 (2004), 167; Richard **Sosis**, „Religioossed käitumisviisid, märgid ja signaalid: signaliseerimisteooria ja religiooni evolutsioon“ – *Akadeemia*, 2/24, 284 (2012); Joseph **Bulbulia**, „Religious Costs as Adaptations that Signal Altruistic Intention“ – *Evolution and Cognition*, 1/10 (2004), 19–20.

⁵⁵ **Sosis**, „Religioossed käitumisviisid, märgid ja signaalid: signaliseerimisteooria ja religiooni evolutsioon“, 292–294.

võltsimiskindla viisina, kuidas signaliseerida iseenda usaldusväärset teistele grupi liikmetele. Niiviisi toimib religioon tõhusa ühiskondliku kontrollimehhanismina, võimaldades kindlaks määrata, keda saab usaldada ja keda mitte. Sosis jagab rakendatavad signaalid kolme tüüpi: käitumisviisid, märgid ja keelud. Käitumisviiside alla liigitub osalemine aega ja energiat nõudvates rituaalides (ja üldse kõigis muudes tegevustes, mida konkreetsetes religioossetes kogukonnas nõutakse), märkide all erinevaid esemelisi (nt riietus) tähistusi ning keeldude all kogukonnas määratud käitumisreeglitest kinnipidamist. Lähtudes sellistest käitumisnõuetest on indiviidil võimalik signaliseerida oma usaldusväärset. See ei tähenda, et edastatud signaali ei oleks võimalik võltsida, vaid et nende tõeline võltsimine on niivõrd keerukas ja kulukas (nii aja kui ka käitumise õppimise poolest), et harva, kui üldse on keegi valmis osalema kõigis nõutavates tegevustes, kui ta siiralt ei usu nende väärtuslikkusesse ja olulisusesse.⁵⁶ Sellest tingituna võib religioosne praktika näida küll evolutsiooniliselt kulukana, kuid ta osutub kõige usaldusväärsemaks viisiks, kuidas omandada informatsiooni teiste kogukonnaliikmete pühendumuse kohta.

Kuluka signaliseerimise religiooniteooria testimiseks on läbi viidud empiirilisi uurimusi. Varem on juudi teemandikaupmeeste, Ida-Aafrika muslimitest kaupmeeste⁵⁷ ning Iisraeli religioossete kibutsite näitel⁵⁸ osutatud sellele, kuidas äri eelistatakse ajada oma usukaaslastega, sest religiooselt ritualiseeritud käitumise kaudu saadakse selgemad signaalid teise poole usaldusväärse kohta. Uuemates eksperimentaalsetes uurimistöödes on aga näidatud ka seda, kuidas Candomblé kogukonnas on religiooselt pühendunud inimesed valmis tegema kaasliikmetele suuremaid rahalisi annetusi kui vähem pühendunud.⁵⁹ Samuti on näidatud,

⁵⁶ Richard **Sosis**, „Why aren't we all Hutterites?: Costly signaling theory and religious behavior“ – *Human Nature*, 2/14 (2003), 91–127; Richard **Sosis**, „Does religion promote trust?: The role of signaling, reputation, and punishment“ – *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 7/1 (2005), 1–30; Richard **Sosis**, Howard C. **Kress**, James S. **Boster**, „Scars for war: Evaluating alternative signaling explanations for cross-cultural variance in ritual costs“ – *Evolution and Human Behavior*, 28 (2007), 234–247.

⁵⁷ Sosis, „Does religion promote trust?: The role of signaling, reputation, and punishment“, 11–14.

⁵⁸ Bradley J. **Ruffle**, Richard **Sosis**, „Does it pay to pray?: Costly ritual and cooperation“ – *The B. E. Journal of Economic Analysis & Policy*, 1/7 (2007), 1–35.

⁵⁹ Montserrat **Soler**, „Costly signaling, ritual and cooperation: evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian religion“ – *Evolution and Human Behavior*, 33 (2012), 346–356.

kuidas Tõvas peavad ova-praktikas osalejad teisi osalejaid usaldusväärsemaks mitteosalejatest, kristlikest tõvalastest ning venelastest.⁶⁰

Lähtudes varasemast uurimistööst, on uuemates teoreetilistes käsitlustes püütud kognitiivse religiooniteaduse põhiseisukohti integreerida siinkohal vaadeldud religiooniteooriasse. Selle mõtestamiseks on religioossust käsitletud laiendatud fenotüübina, mis kohastumuslikult ühendab rituaali ja uskumused. Kognitiivsed alusstruktuurid võivad seejuures olla aluseks religioosse süsteemi tekkimisele, kuid selle põlvkondadeülest püsimumist ja kinnistumist võimaldab rituaalne käitumine (determineerides lisaks ka selle, et ühes kogukonnas on ühtsed uskumused, mitte ei usuta, mida iganes meie kognitiivne ülesehitus võimaldab).⁶¹ Üldistatult on selle teooria puhul religioossus seega viis, kuidas usaldusväärsete signaliseerimisviiside kaudu lahendada ühistegevuse probleem ning tagada kõigi poolte aus, mittevalelik käitumine.

BIOKULTUURILISEST PERSPEKTIIVIST RELIGIOONIUURIMISES

Eespool vaadeldud uurimissuundade kõrval tasub kolmandana esile tõsta just viimasel ajal esile kerkinud biokultuurilist perspektiivi. Kui eelmises kahes on eelkõige pööratud tähelepanu sellele, kuidas kognitiivteaduslikest või käitumisökoloogilistest lähtepunktidest jõuda empiirilisel kontrollitavate hüpoteesideni inimreligioossuse kohta, jõudmaks tervikteooriateni religiooni tekke ja leviku kohta, siis biokultuurilises perspektiivis on senimaani põhirõhk olnud küsimusel, millistest teoreetilistest lähtepunktidest tuleks religioossuse evolutsiooni uurimisel lähtuda. Sellega ei taha ma öelda, et ei oleks tegeletud empiirilise uurimistööga – on küll, ja õige palju⁶² –, vaid seda, et ei ole välja käidud ühtegi detailidesse minevat

⁶⁰ Benjamin Grant **Purzycki**, Tayana **Arakchaa**, „Ritual Behavior and Trust in the Tyva Republic“ – *Current Anthropology*, 3/54 (2013), 381–388.

⁶¹ Benjamin G. **Purzycki**, Richard **Sosis**, „The extended religious phenotype and the adaptive coupling of ritual and belief“ – *Israel Journal of Ecology & Evolution*, 2/59 (2013), 99–108.

⁶² Esile võib tõsta järgnevaid: Ivana **Konvalinka**, Dimitris **Xygalatas**, Joseph **Bulbulia**, Uffe **Schjoedt**, Else-Marie **Jegindø**, Sebastian **Wallot**, Guy **Van Orden**, Andreas **Roepstroff**, „Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual“ – *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 20/108, 8514–

üldteooriat, mis esitaks tervikliku vastuse küsimustele, kuidas religioosus evolutsioonilises kujunemises esile kerkis ja miks ta püsima jäi.

Biokultuurilise perspektiivi põhiline lahknevus kognitiivteaduse peavoolest seisneb arusaamas, et ei ole õigustatud vaadelda kognitsiooni ja kultuuri järgalt lahutatuna, kus esimene saab mõjutada ja suunata teist, küll aga ei mõjuta teine kuidagi märkimisväärselt esimest, muutes vaid sisu, mitte mehhanisme endid. Biokultuurilises lähenemises vastandatakse mainitud eeldusele põhimõtteliselt.⁶³ Kognitiivse religiooniteaduse põhivoolu mõistetakse seetõttu „seestpoolt välja“ lähenemisena, kus on eesmärgiks tuvastada, kuidas kaasasündinud nähtused inimese elus avalduvad. Biokultuurilist lähenemist mõistetakse aga „väljastpoolt sisse“ mudelina, kus tähelepanu on kultuurikeskkonnal kui inimese kognitiivse kujunemise eraldamatul osal.⁶⁴ Muidugi ei eitata seda, et inimese kognitiivne toimimine leiab aset just ajuprotsessides, küll aga ei peeta õigustatuks järeldada, et inimõistuse ülesehitust tuleks uurida eraldatult ja et tema toimimiskeskond ei ole võimeline ümber seadistama

8519; Ronald **Fischer**, Dimitris **Xygalatas**, Panagiotis **Mitkidis**, Paul **Reddish**, Penny **Tok**, Ivana **Konvalinka**, Joseph **Bulbulia**, „The Fire-Walker’s High: Affect and Physiological Responses in an Extreme Collective Ritual“ – *PLoS ONE*, 2/9 (2014), 1–6; Joseph A. **Bulbulia**, Dimitris **Xygalatas**, Uffe **Schjoedt**, Sabela **Fondevila**, Chris G. **Sibley**, Ivana **Konvalinka**, „Images from a jointly-arousing collective ritual reveal affective polarization“ – *Frontiers in Psychology*, 4 (2013), 1–11; Marc **Andersen**, Uffe **Schjoedt**, Kristoffer L. **Nielbo**, Jesper **Sørensen**, „Mystical Experience in the Lab“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 26 (2014), 217–245; Dimitris **Xygalatas**, Uffe **Schjoedt**, Joseph **Bulbulia**, Ivana **Konvalinka**, Else-Marie Elmholtz **Jegindo**, Paul **Reddish**, Armin W. **Geertz**, Andreas **Roepstroff**, „Autobiographical Memory in Fire-Walking Ritual“ – *Journal of Cognition and Culture*, 13 (2013), 1–16; Dimitris **Xygalatas**, *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-walking Rituals of the Anastenaria* (London, New York: Routledge, 2014). Nende detailsem analüüsimine ja mõtestamine ületaks siinse artikli mahupiirangud, kuid kõik nad on ühel või teisel moel näited siinkohal käsitletava biokultuurilise perspektiivi rakendamisest konkreetsetele uurimisprojektidele.

⁶³ Margaret **Wilson**, „The re-tooled mind: how culture re-engineers cognition“ – *Social cognitive and affective neuroscience*, 5 (2010), 180–187; Daniel **Nettle**, „Beyond nature versus culture: cultural variation as an evolved characteristic“ – *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2/15 (2009), 223–240.

⁶⁴ Merlin **Donald**, „The central role of culture in cognitive evolution – a reflection on the myth of the ‘isolated mind’“ – *Culture, Thought, and Development*. Ed. Larry Nucci, Geoffrey B. Saxe, Elliot Turiel (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2000), 19–38. Jeppe Sinding **Jensen**, „Framing religious narrative, cognition and culture theoretically“ – *Religious narrative, cognition, and culture: image and word in the mind of narrative*. Ed. Armin W. Geertz, Jeppe Sinding Jensen (Sheffield, Oakville: Equinox, 2011), 31–50

mõistust ennast.⁶⁵ Eeldus, et kultuurikeskkond ei ole võimeline ümber seadistama inim mõistuse toimimist, on kognitiivses religiooniteaduses tinginud suure huvi (võimalikult väikeste) laste mõtlemistendentside uurimise vastu, kuivõrd nii võiks olla võimalik tuvastada, millised mõtlemisvormid, -suundumused ja -mehhanismid on kaasa sündinud ja millised mitte.⁶⁶ Kui aga lähtuda arusaamast, et kultuur on võimeline ümber seadistama ka kognitiivseid mehhanisme, siis ei saa eeldada, et uurides väikelaste kognitiivseid tendentse, on võimalik kindlaks määrata inimese „kognitiivne üldseadistus“. Muidugi ei taheta väita, et kultuur oleks suuteline muutma kõiki kognitiivseid mehhanisme⁶⁷, kaugel sellest, kuid ka see, kui ta oleks suuteline ümber kohandama osa neist, oleks probleem kognitiivse religiooni uurimise peavoolule. Seetõttu tähtsustatakse metodoloogilises plaanis kehastumuslikkuse, narratiivide ning praktikate olulisust inim mõistusele.⁶⁸

Laiemas plaanis aga ei ole biokultuurilise perspektiivi eesmärgiks mitte üksnes kultuuri ja kognitsiooni seoste ning põhjuslike suhete ümbermõtestamine, vaid kultuuri ja kognitsiooni dihhotoomia enda lahtiharutamine. Kui suurem osa senisest kultuuri ja kognitsiooni (või siis *nurture-versus-nature*) diskussioonist mõtestab neid kahte selgelt eristuvate põhjuslike algatena, mispuhul on võimalik anda üheseid vastuseid

⁶⁵ Wilson, „The re-tooled mind: how culture re-engineers cognition“, 182–185; Donald, „The central role of culture in cognitive evolution – a reflection on the myth of the ‘isolated mind’“; Jeppe Sinding Jensen, „Cognition and Culture“ – *Origins of Religion, Cognition and Culture*. Ed. Armin W. Geertz (London, New York: Routledge, 2014), 241–257.

⁶⁶ Seetõttu on palju tähelepanu pälvinud mõningad Kelemeni uurimused: Deborah Kelemen, „Are children ‘intuitive theists’? Reasoning about purpose and design in nature“ – *Psychological Science* 5/15 (2004), 295–301; Deborah Kelemen, „The scope of teleological thinking in preschool children“ – *Cognition*, 3/70 (1999), 241–272; Barrett, „Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?“, 773–776.

⁶⁷ Donald, „The central role of culture in cognitive evolution – a reflection on the myth of the ‘isolated mind’“, 22–27.

⁶⁸ Armin W. Geertz, „Too much mind and not enough brain, body and culture. On what needs to be done in the cognitive science of religion“ – *Historia Religionum. An International Journal*, 2 (2010), 21–37; Jensen, „Framing religious narrative, cognition and culture theoretically“; Armin W. Geertz, „Religious narrative, cognition and culture: approaches and definitions“ – *Religious narrative, cognition, and culture: image and word in the mind of narrative*. Ed. Armin W. Geertz, Jeppe Sinding Jensen (Sheffield, Oakville: Equinox, 2011), 9–29.

küsimusele, kas mingi asi on kaasa sündinud või kultuuriliselt tingitud⁶⁹, siis selles uurimisprogrammis on püüeldud selle eeldusliku dihhotoomia ümbermõtestamise poole.⁷⁰ Kultuuri kui sellist on evolutsioonilisest perspektiivist ümber mõtestatud juba varem. Näiteks on Michael Tomasello mõtestanud kultuurilisust ühe evolutsioonilise kohastumusena, mis võimaldab inimesel tunduvalt kiiremini ja vähesema vaevaga omandada oskusi ja teadmisi, mille omandamine muidu nõuaks tunduvalt rohkem aega ja energiat.⁷¹ Sellest tulenevalt on aga ka inimmoistus kui selline olulisel määral ümber seadistatud ning kultuuri ei saa enam vaadelda kui „tarkvara“ ning kognitiivset ülesehitust ja mehhanisme kui „riistvara“. Biokultuurilises uurimissuunas on veelgi kaugemale mindud, rääkides inimesest pigem kui hübriidsest olendist, kes on nii läbinisti „kultuuristunud“, mistõttu meie puhul ei saa uurida kognitsiooni isoleerituna ümbritsevast.⁷² Evolutsioonilises perspektiivis on seetõttu esile tõstetud asjaolu, et oskused ja tunnused, mis oleksid vajalikud religioossuse esile kerkimiseks (n-ö nimekirja asjadest, mida minimaalselt vaja läheb), olid olemas juba *homo erectus*’el 400 000 – 600 000 aastat tagasi. Sealte edasi on kultuur meie kognitiivset evolutsiooni niivõrd olulisel määral suunanud (ning mõistagi kognitsioon ka kultuuri), et ei ole mõttekas kujutada neid üksteisest lahutatavate ilmingutena, kuna see viib teoreetilisse ja metodoloogilisse eksitusse.⁷³

Tuleb muidugi tõdeda, et põhiliste aluskontseptsioonide ümbertõl-

⁶⁹ Üheks hiljutiseks eestikeelseks näiteks käsitlusest, mis rakendab kultuurilise ja loodusliku päritolu dihhotoomiat eeldusliku alusena sellisel klassikalisel viisil, on Jüri **Allik**, Anu **Realo**, „Isiksus ja kultuur“ – *Tuna. Ajalookultuuri ajakiri*, 4/16 (2013), 2–25.

⁷⁰ Nettle, „Beyond nature versus culture: cultural variation as an evolved characteristic“, 227–233.

⁷¹ Vt Michael **Tomasello**, „The Human Adaptation for Culture“ – *Annual Review of Anthropology*, 28 (1999), 509–529; Michael **Tomasello**, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

⁷² Merlin **Donald**, „The first hybrid minds on earth“ – *Religious narrative, cognition, and culture: image and word in the mind of narrative*. Ed. Armin W. Geertz, Jeppe Sinding Jensen (Sheffield, Oakville: Equinox, 2011), 67–96; Armin W. **Geertz**, „Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 22 (2010), 304–321.

⁷³ Armin W. **Geertz**, „Whence religion? How the brain constructs the world and what this might tell us about the origins of religion, cognition and culture“ – *Origins of Religion, Cognition and Culture*. Ed. Armin W. Geertz (London, New York: Routledge, 2014), 17–70.

gendamine ei ole asi, mida oleks võimalik kiirelt ja kergelt läbi viia, mistõttu biokultuurilises perspektiivis esitatud tuleb praeguses olukorras mõista metodoloogilise enesepositsioneerimisena ja mitte juba ulatuslikul määral rakendust leidnud tulemusena. Nagu ka religiooniuringutes pole „religiooni“ mõiste terav kritiseerimine tinginud veel mõiste hülgamist, püsivad ka biokultuurilises uurimisprogrammis „kultuur“ ja „kognitsioon“ kontseptuaalsete töövahenditena kasutusel. Kuid arusaam, et nende omavahelisi suhteid tuleks põhimõtteliselt ümber mõtestada ning et senised eeldused pole õigustatud, ei tähendagi tingimata, et kontseptuaalsed töövahendid kui sellised tuleks välja vahetada.

Selleks et üldistelt teoreetilistelt ja metodoloogilistelt postulaatidelt jõuda konkreetsete empiirilistelt uuritavate hüpoteesideni, on välja pakutud „normatiivse kognitsiooni“ kontseptsioon. Nii on määratletud need kognitiivsed funktsioonid, mida kollektiivsed normid on väga tugevalt suunanud, kohandanud ja mõjutanud. Teisisõnu muudab normatiivne kognitsioon inimesed sotsiaalseteks olenditeks ühiskondlike normide ja kultuuriliste mudelite omistamise kaudu. Mõne kognitiivse aspekti normatiivsus järelduks sellest, kui on võimalik näidata, et kultuurilisus on selle evolutsioonilises kujunemises tugevalt ümber seadistanud või seda mõjutanud.⁷⁴

AKTUAALSEMATEST VAIDLUSKÜSIMUSTEST

Seni esitatud analüüsisvas ülevaates olen mõningate eranditega kõrvale jätnud kriitika ja vaidluskohad, mida on vaadeldud uurimisprogrammidega seoses tõstatatud. Eesmärk on olnud pigem uurimissuundade endi eesmärkide, lähtepunktide ja põhiliste järelduste mõtestamine. Samas on terve hulk vaidlusküsimusi, mis seoses vaadeldud religioonikäsitlustega on esile kerkinud. Siinkohal kirjutan lühidalt mõnest valitud teemapüstitusest.

⁷⁴ Jeppe Sinding **Jensen**, „Doing it the Other Way Round: Religion as a Basic Case of ‘Normative Cognition’ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 22 (2010), 322–329; Jeppe Sinding **Jensen**, „Normative Cognition in Culture and Religion“ – *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1/1 (2013), 47–70.

„Religioon“ küll, aga kuidas siis?

Vaidlus selle üle, kas religiooni mõiste on üldsegi kasutatav, ja kui, siis mis tähenduses ja rakenduses, on mõistagi praeguse aja religiooniuuringute üks aktuaalsemaid vaidlusküsimusi, nii ei ole ehk üllatav, et see küsimus kerkib esile ka evolutsioonilistes religioonikäsitlustes. Küll aga võtab ta siin tunduvalt praktilisema vormi. Kuivõrd ilma kontseptuaalsete tähistuste ja tööriistadeta pole teadustöö võimalik, muutub religiooni mõiste adekvaatsuse küsimus evolutsioonilistes religiooniuuringutes küsimuseks, mil viisil on religiooni (ja ka teisi üldmõisteid) võimalik rakendada, kui praktiliseks eesmärgiks on spetsiifiliste, eksperimentaalselt uuritavate hüpoteeside esitamine. Kognitiivses religiooniteaduses on seetõttu üldlevinud arusaam, et religioon on tähistusena liialt laialivalgub ja kõikehaarav, mistõttu tuleb uuritav nähtus jagada osadeks ja uurida neid osi nende konkreetsetes detailides.⁷⁵ Lõpuks peaks olema võimalik detaile kokku pannes jõuda tervikliku teooriani inimreligioossusest kui sellisest. Nagu eelnevast ülevaatestki võib aimata, ei ole aga praeguses uurimiseisus väga selge, kuidas selleni jõudma peaks. Senimaani esitatud terviklikes teooriates on seetõttu märgatav kalduvus pidada ühte religioossuse aspekti – enamasti „uskumist“ – primarseks, et siis kõiki teisi tõlgendada kui sekundaarseid nähtusi, mis on seletatavad, lähtudes sellest, kuidas primaarsena esile tõstetud aspekt on seletatud.⁷⁶

„Uskumise“ ja „uskumuste“ liigeses tähtsustamises on kognitiivset religiooniteadust korduvalt kritiseerinud ka käitumisökoloogilise suuna esindajad. Tõstes esile seda, kuidas religioossuseks nimetatav fenomen ühendab üle maailma samu aspekte (müüdid, rituaalid, käitumisharjumused jne), ei pea nad seetõttu õigustatuks uurida ühte aspekti lahutatuna teistest, kuna just millegi asetus üldisemas struktuuris mõjutab oluliselt seda,

⁷⁵ Nt Sørensen, „Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion“, 467–468, ning Justin L. Barrett, „Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward“ – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/50 (2011), 231–232.

⁷⁶ Teisal olen ma sellist teoreetilist lähenemist kirjeldanud kui „tagurpidi püramiidi ehitamist“, kus uskumine on kuulutatud kiviks, mille peale kõik ülejäänud religioossuse aspektid tuginevad. Kui aga teoreetilist lähenemist niimoodi üles ehitada, siis hakkab kontseptuaalne struktuur liialt determineerima seda, kuidas religioossuse teiste aspektide kohta ilmnenuid empiirilisi tulemusi tõlgendatakse. Vt Indrek Peedu, „The Trouble with Words – Concepts of Religion in the Cognitive Science of Religion and the Role of Emotions“ – *Issues in Science and Religion: Do Emotions Shape the World?*, ed. Michael Fuller, Dirk Evers, Anne Runehov, Knut-Willy Saether. Springer, ilmumas.

miks see aspekt on omandanud tuvastatud vormi. Religioossuse puhul tuleb aga märkimisväärseks pidada just seda, et kõik need eri aspektid on eri kultuurides sarnasel viisil üksteisega seotud ning seda seostatust ei saa eirata.⁷⁷

Ometi on selge, et kui eesmärgiks on empiiriline ja ideaalis veel eksperimentaalne uurimine, siis tuleb uurimisobjekt määratleda üheselt ja kitsalt. Kui ka esile tõstetud laiemat pilti rõhutavas kriitikas on mõte sees, siis tähendab see pigem muutust teoreetiliste küsimuste ja hüpoteeside sõnastuses ning mitte niivõrd uurimismetodoloogias endas. Kuna uurimisobjekt ja -eesmärk tuleb eksperimentaalses uurimises väga täpselt määratleda, on uurimisprogrammid, mis rõhutavad vajadust vaadelda tervikut (nt Whitehouse'i toimimisviiside teooria või ka kuluka signaliseerimise teooria), tunduvalt raskemini kontrollitavad. See kehtib ka varem väljatoodud spetsiifiliste uurimuste puhul, kuidas religioosselt pühendunumaid kogukonna kaasliikmeid kaldutakse usaldusväärsemaks pidama. Empiirilise tõsiasi on see mõistagi huvitav, aga sellest kogu kuluka signaliseerimise religiooniteooria kinnitamise või tõestamiseni on veel pikk maa.

Lisaks tuleb arvestada sellega, et Sosise ja tema kaasautorite argumentatsioon ei veenaks neid, kes on religiooni kontseptsiooni probleemi tõstatanud.⁷⁸ Konstruksionistid peaksid sellist seisukohta lihtsalt üheks konstrueeritud tõlgenduseks, mille kaudu teiste kultuuride erinevaid tahke tõlgendada ning seostada – ehk siis kui Sosise ja tema kaasautorite jaoks on tegu usundi loost välja kasvava empiirilise tõsiasi jaga, siis konstruksionistide nägemuses on tegu teoreetilise määratlusega, mille varasemad religioonifenomenoloogid kuulutasid empiiriliselt tõsiasi jaoks.

⁷⁷ Richard **Sosis**, Jordan **Kiper**, „Religion is More Than Belief: What Evolutionary Theories of Religion Tell Us About Religious Commitment“ – *Challenges to Religion and Morality: Disagreements and Evolution*. Ed. Michael Bergmann, Patrick Kain (Oxford: Oxford University Press, 2014), 256–276; Benjamin Grant **Purzycki**, Richard **Sosis**, „Religious Concepts as Necessary Components of the Adaptive Religious System“ – *The Nature of God – Evolution and Religion*. Ed. Ulrich Frey (Marburg: Tectum Verlag, 2010), 37–59.

⁷⁸ Pean silmas uurijaid, keda ülevaatlilikult käsitleb nt Steven **Engler**, „Constructionism versus what?“ – *Religion*, 34 (2004), 291–313.

Kuidas jõuda kognitiivsetest üksikasjadest tervikteooriateni?

Kui Sosis jt käitumisökoloogid ning ka Whitehouse oma religioosete toimimisviiside teoorias on eesmärgiks võtnud religioossuse vaatlemise ühtse tervikuna, siis ülejäänud evolutsioonilised religioonikäsitlused on oma lähtepunktiks võtnud arusaama, et tuleb uurida spetsiifilisi aspekte ja nende ühitamise kaudu peaks olema võimalik jõuda terviklike käsitlusteni. Ometi mõistetakse küllaltki erinevalt seda, kuidas see sündima peaks. Kontseptuaalsete küsimuste kõrval on sel ajal ka teine külg, mida võiks nimetada empiirilise üldistatavuse probleemiks.

Kognitiivse religiooniteaduse standardmudel religioosete uskumuste esilekerkimisest tugineb väga suurel määral eeldusele, et implitsiitsete intuiitivsete teadmiste universaalne levik on kinnitust leidnud tõsiasi. Selle kinnistamiseks on läbi viidud ka psühholoogilisi eksperimente.⁷⁹ Ometi on küsimuses, kas senise eksperimentaalse materjali pealt saab ikka järeldada intuiitivsete kontseptsioonide universaalsust ja jäika püsivust (ehk seisukohta, et nad on kultuuriliselt ümberseadistatavad vaid väga suure vaevaga), tugevalt kaheldud.⁸⁰ Nagu tabavalt on välja toodud, kerkib küsimus, kas meil on õigus väita, et mingi kontseptsioon on kellegi jaoks ikkagi intuitsioonivastane, kui inimene ise seda selliselt ei teadvusta. Ometi tugineb praegune arusaam intuiitivsete aluskategooriate universaalsusest põhimõtteliselt sellele eeldusele, kuna paljudel juhtudel on võimalik kergesti näidata, et ühes või teises kultuuris inimesed seda ise sugugi nii ei mõista.⁸¹ Või siis on põhjust kahtlustada, et kaasasündinuks peetud aspekt on pigem siiski kultuuriliselt õpitud.⁸²

⁷⁹ Pyysiäinen, Lindeman, Honkela, „Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity“, 341–355, või ka Justin L. **Barrett**, Melanie A. **Nyhof**, „Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials“ – *Journal of Cognition and Culture*, 1/1 (2001), 69–100.

⁸⁰ Laiemas plaanis on tegu küsimusega, kuivõrd üldse saab midagi inimuniversaalset järeldada sellest, et mingi asjaolu ilmneb kaasasündinuna või universaalsena mõnes konkreetses inimgrupis. Selle debati kohta vt eriti Joseph **Henrich**, Steven J. **Heine**, Ara **Norenzayan**, „The weirdest people in the world?“ – *Behavioral and Brain Sciences*, 33 (2010), 61–135.

⁸¹ Madagaskari rahvaste näitel on sellest väga tabavalt kirjutanud Maurice **Bloch**, „Are religious beliefs counter-intuitive?“ – *Radical Interpretation in Religion*. Ed. Nancy K. Frankenberry (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 129–146.

⁸² Yvan I. **Russell**, Fernand **Gobet**, „What is Counterintuitive? Religious Cognition and Natural Expectation“ – *Review of Philosophy and Psychology*, 4/4 (2013), 715–749.

Tunduvalt põhimõttelisemaks probleemiks religiooni kognitiivse seletamise juures on aga see, et ainuüksi kognitiivsete soodumuste väljaarenemisest ei selgu veel, miks need soodumused tõesti rakendusid ning miks religioossus välja arenes. Nagu Wiebe tabavalt märgib, ei seleta see, kuidas mingid kognitiivsed mehhanismid võivad kujundada meid mõtlema teatavates vormides, veel mitte kuidagi seda, mis ikkagi motiveeris ehk põhjustas mingi konkreetse mõtlemisviisi esilekerkimise.⁸³ Ainuüksi võimalikkusest ei järeldu, et asi kindlasti nii ka läheks.

Võiks öelda, et kognitiivse religiooniteaduse miinimumjärelendus on seetõttu justkui natuke ebahuvitav: inimesed on religioossed, sest meie kognitiivne ülesehitus võimaldab meil mõelda viisil, mida me tänapäeval nimetame religioossuseks, ja soodustab nii mõtlema. Aga õieti ainuke positsioon, millega selline järelendus läheks vastuollu, oleks eeldus, et religioossus on midagi, mis on „ilmutuslikult saabunud otse meie hinge“ ning mille toimimine ei kajastu mitte kuidagi meie kehalis-psühholoogilises ülesehituses. Kuigi miinimumi võiks sõnastada selliselt, ei taha ma sellega kindlasti öelda, et tegu ongi vaid triviaalsete tõdede kinnitamisega psühholoogiliste eksperimentide abil. Kui ka seni esitatud seletusteooriad religioossuse kognitiivsete tekkepõhjuste kohta ei ole saanud laialdase omaksvõtu osaliseks, tuleks kognitiivset lähenemist siiski pidada üpris edukaks inimese kognitiivsete piirangute, kalduvuste ja soodumuste kindlaks määramisel, mistõttu on põhjust arvata, et mitmel puhul on selliselt võimalik tunduvalt paremini seletada mõne mõtlemisvormi levikut või püsivust, kui seda võimaldaks piirdumine üksnes kultuurilise tasandiga. Probleemiks on seega tõesti pigem üksikasjadest tervikuni jõudmine kui erinevate üksikasjade uurimine.

Evolutsioonilisest ja/või kognitiivsest „seletustasandist“ ning selle rakendatavusest

Usundiloolisest perspektiivist tekib siinkohal aga tõsine küsimus: kui ilmneb, et mõne mõtlemisvormi või struktuurilise ülesehituse (nt Whitehouse'i teooria, aga ka kuluka signaliseerimise teooria variantides)

⁸³ Donald **Wiebe**, „The significance of the natural experience of a „non-natural“ world to the question of the origins of religion“ – *Origins of Religion, Cognition and Culture*. Ed. Armin W. Geertz (London, New York: Routledge, 2014), 144.

tihedat esinemist või pikaajalist püsimist on võimalik seletada, lähtudes inimese kognitiivsest ülesehitusest või sellest, milline käitumisviis on evolutsiooniliselt kasulik (ja seega püsivam), siis kas ei muutu usundilooline uurimistöö tema traditsioonilisemates – st filoloogiline töö tekstidega või antropoloogiline osalusvaatlus – vaid abivahendiks ja andmekogumismeetodiks selle „otsustava uurimistöö“ tegijatele? Mõistetavalt tugineb evolutsiooniline religiooniuurimine ju olulisel määral varasemale usundiloolisele uurimistööle ning religioonifenomenoloogilistele järeldustele religioossuse universaalsest levikust, aga juhul kui ka konkreetsetes seletusküsimustes on võimalik osutada kognitiivsetele tõsiasjadele ning mitte seletada levikut tihtipeale küllaltki ebamääraseks jääva „kultuurilise levikuga“, siis muudaks see küsitavaks paljud usundiloolised seletusteooriad.

Viimaste aastaste evolutsioonilises uurimistöös on selline küsimusepüstitus muutunud üha aktuaalsemaks, kuivõrd distsiplinaarselt soovitakse ennast seostada just usundiloo ning religiooniantropoloogiaga (religioonipsühholoogiaga ollakse arusaadavatel põhjustel niigi väga otseselt seotud). Nii on kandepinda leidnud katsed tegeleda kognitiivse historiograafiaga ehk analüüsida ajaloolise kujunemise variante, lähtudes kognitiivsest seletustasandist.⁸⁴ Senimaani ei saa selliseid seletuskatseid siiski pidada märkimisväärselt edukaks, kuna ühelt poolt jäävad nad pea paratamatult vaid hüpoteetilisteks stsenaariumideks⁸⁵ (meil on liiga vähe säilinud allikaid ning ei ole ajamasinat, et minna ja järele kontrollida) ning teisalt on igasugused evolutsioonilised seletused ka parimal juhul vaid tõenäosuslikud. Evolutsiooniteooriale tuginedes ei ole võimalik ennustada tulevikku, see tähendaks teleoloogilise perspektiivi rakendamist, mis oleks aga põhimõttelises vastuolus sellega, kuidas evolutsiooniteooriat praeguse aja bioloogias mõistetakse. Kuid olles võimelised vaid osutama sellele, et üks mõtlemisvorm sobib paremini inimese kognitiivse

⁸⁴ Vt nt Luther H. Martini katseid seletada Mithra kultust kognitiivsest perspektiivist: Luther H. **Martin**, „The Roman Cult of Mithras: A Cognitive Perspective“ – *Religio*, 2/14 (2006), 131–146, ning Luther H. **Martin**, „The Ecology of Threat Detection and Precautionary Response from the Perspectives of Evolutionary Psychology, Cognitive Science and Historiography: The Case of the Roman Cults of Mithras“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 25 (2013), 431–450.

⁸⁵ Vt ka Gabriel **Levy**, „The Prospects and Pitfalls of „Just-So“ Storytelling in Evolutionary Accounts of Religion“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 25 (2013), 451–459.

ülesehituse tendentsidega kui mõni teine, ei saa seletada spetsiifiliste kultuurivormide esilekerkimist või hääbumist.⁸⁶ Nende põhjused võivad olla kuskil mujal. Teisisõnu – neid on võimalik edukamalt seletada, tuginedes mõnele teisele seletustasandile, mitte kognitiivsele.

Kirjeldatud asjaoludest tingituna tuleb tõdeda, et päris kindlasti ei saa kognitiivset tasandit näha teistest seletustasanditest (nt antropoloogiline) kuidagi primaarsema või fundamentaalsemana, küll aga ei saa kognitiivset tasandit ja käitumisökoloogilist tasandit kõrvale jätta, kui soovitakse midagi üldistavalt öelda inimreligioossuse kui sellise kohta, kuivõrd mõningal juhul on need uurimistasandid osutunud edukaks ka spetsiifilistemat asjaolude seletamisel.

Üldistatult võiks öelda, et senine uurimistöö on hästi näidanud seda, kuidas iga nähtuse seletamisel ei ole sugugi alati mõttekas minna tagasi „kõige fundamentaalsema“ seletustasandi juurde. Mõnikord pakub nende n-ö metodoloogiline eiramine lausa suuremat teoreetilist seletusvõimekust. Sellele, kuidas käitumisökoloogiline lähenemine sihipäraselt ei tegele kognitiivse tasandiga, olen juba osutanud, kuid ka näiteks sotsiaal-poliitiline seletus võib mõne religioosse suundumuse esiletõusu või hääbumise seletamisel igati edukaks osutada. See ei tähenda, et kognitiivsel tasandil ei oleks neis inimestes midagi toimunud, aga see näitab, et kognitiivset tasandit lihtsalt ei lähe iga konkreetse juhtumiga tegelemisel vaja.⁸⁷

Teoreetilisemas plaanis on aga kahjuks endiselt tõsi see, et ilma kõiki variante otseselt läbi proovimata ei ole selge, kuidas otsustada, millist seletustasandit tuleks millisel juhul kõige sobivamaks pidada, ning veelgi tõsisem probleem on endiselt see, kuidas eri seletustasandite seletuste edukust võrrelda või hinnata. Tegu pole siinkohal üksnes metodoloogilise probleemiga, tegu on laiemalt ka inimpädevuse ulatuse probleemiga – soodustades rõhutatult kitsast spetsialiseerumist, ei ole suur hulk erialateadlasi lihtsalt võimelised võrdlevalt hindama nende seletuste edukust,

⁸⁶ Vt eriti Will M. **Gervais**, Joseph **Henrich**, „The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods“ – *Journal of Cognition and Culture*, 10 (2010), 383–389; aga ka Radek **Kundt**, „Can Cognitive Science of Religion Help Us to Better Understand the Reasons for Nestorius’ Downfall?“ – *Sacra aneb Rukovet religionisty*, 1/5 (2007), 56–64.

⁸⁷ Kundt, „Can Cognitive Science of Religion Help Us to Better Understand the Reasons for Nestorius’ Downfall?“, 61–63.

mis tuginevad nende igapäevasest uurimistööst kaugeks jäävale tasandile.

LÕPPSÕNA

Kokkuvõttes võib evolutsioonilisi religiooniteadusi pidada tagasipöördumiseks suure üldistusambitsiooniga religiooniseletuste juurde, millest religiooniuringud XX saj keskpaigaks olid kaugenemas. Teisalt on võetud eesmärgiks näidata, kuidas religioonipsühholoogilised ning üleüldse laiemalt evolutsioonilised seletused ei tegele üksnes psühholoogilise ja bioloogilise tasandiga, vaid on aktuaalsed ka siis, kui esmapilgul tegeletakse neist uurimisaladest justkui üpris kaugete küsimustega. Mõlemal puhul on lahtine, kuivõrd edukaks seni esitatud seletusi võib pidada, küll aga on veenvalt näidatud, miks neid ei saa juba eos, olgu siis ontoloogiliselt või metodoloogiliselt, kõrvale jätta.