MILLE AJALUGU ON RELIGIOONIUURINGUTE AJALUGU?

METODOLOOGILISI TÄHELDUSI[1]

Indrek Peedu

DISTSIPLINAARSE AJALOO MITMEKESISUS

Ei saa välistada, et mõnelegi näib püstitatud küsimus esmapilgul naiivne, või siis vähemasti triviaalne. On ju ikkagi ilmne, mille ajalugu on religiooniuuringute[2] ajalugu: see on sellise akadeemilis-uurimusliku tege-

---

[1] Siinkohal soovin tänada kõiki usuteaduskonna religiooniuuringute magistrante, kes on aastate jooksul osalenud ainekursuses „Religiooniuuringute ajalugu ja tänapäev", ning kahte selle aine kaasõppejõudu, Ain Riistanit ja Erki Lindu. Selle ainega kaasnenud diskussioonid ja mõttevahetused aitasid kahtlemata palju kaasa käesoleva artikli kujunemisele ja valmimisele.

[2] Terminiga „religiooniuuringud" tähistan siinses artiklis erialadistsipliini tervikuna, mille eraldiseisvateks osadeks on (võrdlev) usundilugu, religioonisotsioloogia, religiooniantropoloogia, religioonipsühholoogia ja teised väiksemad alasuunad. Distsipliini sellist kategoriseerimist esineb mitmel pool, nt on niimoodi üles ehitatud Klaus **Hocki** sissejuhatav teos *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), millele ta on lisanud veel eraldi peatüki süstemaatiliste ja fenomenoloogiliste lähenemiste kohta (peamiselt küll minevikku käsitlevas võtmes) ning lühemad sissepõiked religioonigeograafiasse, religiooniesteetikasse ning religiooniökonoomikasse. Praktikas on terminoloogiline jaotus aga muidugi mitmekesisem. Seda on näha ka peamise erialaseltsi nimes, mis on eesti keeles usundiloo selts – Eesti Akadeemiline Usundiloo Selts –, aga ingliskeelse nimetuse järgi religiooniuuringute selts: Estonian Society for the Study of Religions. Lisaks esineb kohati ka nimetus „religiooniteadus" (seda eelkõige saksa teoloogilise taustaga inimeste seas, vrd saksa *Religionswissenschaft*) ning ühel juhul ka nimetus „usunditeadus" (vt Rein **Raud**, Mis on kultuur? Sissejuhatus kultuuriteooriatesse (Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, Eesti Keele Sihtasutus, 2013), 272–280).
Ühtlasi tuleb arvestada sellega, et varem on termineid „usundilugu", „võrdlev usuteadus" ning „võrdlev usundilugu" kasutatud eriala üldnimetustena (seda nii Eestis kui ka mujal maailmas) ning alles religioonisotsioloogia, -psühholoogia ja teiste uurimissuundade tugevama esiletõusu järel on tekkinud tarvidus laiahaardelisema üldtermini järele. „Religiooniuuringud" sobib minu arvates selleks väga hästi, kuna eristub ühelt poolt mõistest „usuteadus" selgemini kui nt „religiooniteadus" (mispuhul tekib kergesti probleem sellest, et *usu*teadus ja *religiooni*teadus on keeleliselt päris sarnased) ning teisalt kajastab (tänu mitmusevormile) väga hästi religiooniuuringute ala sisemist

vuse ajalugu, mis on pühendunud religiooni kui ühe inimelu nähtuse analüüsimisele, mõtestamisele ja seletamisele. Kuigi õige ja asjakohane, ei vasta niimoodi sõnastatud määratlus päriselt esitatud küsimusele. Sest muidugi on religiooniuuringute ajalugu ühe akadeemilis-uurimusliku tegevuse ajalugu, kuid selline sõnastamine ei ütle veel, millele täpsemalt peaks tähelepanu pöörama. Religiooniuuringute ajaloo küsimus on väga otseselt seotud küsimusega, mida pidada religiooniuurimise keskseteks tunnusteks, kuna just nende tunnuste kaudu peaks ju ajaloolise uurimise objekt eristuma kõigest muust, mida ajaloos juhtunud on. Seetõttu on religiooniuuringute ajaloo käsitlustes tõstatatud uurimisküsimusele ka mitut moodi lähenetud.

Õieti on distsipliini enda ajalugu muutunud religiooniuuringutes väga elavaks uurimisteemaks alles paari-kolme viimase kümnendi jooksul. Kuigi esimesed suuremahulised distsipliiniajalood kirjutas Louis Henry Jordan[3] juba XX saj alguses, ei leidnud niisugune teemapüstitus kaua aega märkimisväärset tähelepanu. Suurem huvi eriala enda ajaloo vastu järgnes Eric J. Sharpe'i kiirelt klassikaks saanud raamatule, kus ta eesmärgiks oli anda tervikpilt religiooniuuringute ajaloost.[4] Mõistagi ei tähenda see, et Jordani ja Sharpe'i vahelisel perioodil poleks distsipliini enda ajaloo vastu üldse huvi tuntud, küll aga oli see huvi üpris tagasihoidlik ning teemakohased tekstid jäid pigem üksikuteks eranditeks.[5] Distsipliini ajaloo uurimisele ei omistatud tollal sellist tähtsust, et seda oleks tõstatatud omaette uurimisküsimusena. Paralleelselt huviga distsipliini ajaloo vastu muutusid intensiivsemaks ka arutelud eriala metodoloogia üle.[6] Kuivõrd

---

pluralismi ning erinevate lähenemissuundade võimalikkust. Seega pean „religiooniuuringuid" terminiks, mis võimaldab olukorda paremini kirjeldada kui alternatiivid.

3 Louis Henry **Jordan**, *Comparative Religion, Its Genesis and Growth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1905), Louis Henry **Jordan**, *Comparative Religion, Its Adjuncts and Allies* (London: Oxford University Press, 1915).

4 Eric J. **Sharpe**, *Comparative Religion: a History* (London: Duckworth, 1975).

5 Üheks näiteks religiooniuuringute ajaloo käsitlemisest Jordani ja Sharpe'i vahele jääval perioodil võib pidada Mircea **Eliade** artiklit „The Quest for the „Origins" of Religion" – *History of Religions*, 1/4 (1964), 154–169. Mõned aastad enne Sharpe'i teost ilmus ka Jacques Waardenburgi koostatud antoloogiapõhine ajalugu, mis paistis silma põhjalikkuse ning mahukusega: Jacques **Waardenburg** (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research* (The Hague; Mouton & Co, 1973).

6 Ugo **Bianchi**, Claas J. **Bleeker**, Alessandro **Bausani** (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions: Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society*

sellega kaasnes vajadus reflekteerida eriala identiteedi üle ning identiteet on ikka olnud seotud sellega, keda peetakse enda eellasteks, on põhjust kahtlustada, et suurenenud huvi distsipliini ajaloo ja distsipliini meetodi vastu olid teataval määral üksteisega seotud.

Igatahes on distsipliini ajalooga tegelemine viimasel paaril kümnendil muutunud üheks vägagi populaarseks uurimisteemaks, millele on pühendatud mitmesuguseid vähem või rohkem spetsiifilisi uurimusi. Üks mahukamaid ja ülesehituselt Sharpe'i raamatuga küllaltki sarnaseid teoseid oli Hans G. Kippenbergi[7] mastaapne käsitlus religiooni uurimise kujunemisest uusajal. Sellele on järgnenud Arie L. Molendijki[8] äärmiselt põhjalik uurimus religiooniuuringute algusest Hollandis, Michael Stausbergi[9] ülevaateartiklid religiooniuuringute kujunemisest Lääne-Euroopas, Stroumsa[10] ambitsioonikas käsitlus religiooni uurimise kujunemisest vara-uusajal ning Stuckradi[11] uurimus, kus ta vaatleb asja laiemast perspektiivist ning pöörab tähelepanu religiooniuuringute rollile ja toimimisele Lääne kultuuriloo kontekstis (mitte kitsalt ühe akadeemilise distsipliinina, nagu on muidu üpris tüüpiline religiooniuuringute ajalugudele). Viimasel ajal on erialaajalooline tähelepanu pöördunud üldajalooliselt perspektiivilt rangemalt piiritletud piirkonnaajalugudele, mistõttu on ilmunud terve hulk artikleid religiooniuuringute kujunemisest ühes või

for the History of Religions on the occasion of the tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, Rome, 6th to 8th December 1969 (Leiden: Brill, 1972); Theodorus P. van **Baaren**, Han J. W. **Drijvers** (eds.), *Religion, Culture and Methodology: Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion* (The Hague, Paris: Mouton, 1973); Robert D. **Baird** (ed.), *Methodological Issues in Religious Studies* (Chico, CA: New Horizons Press, 1975).

7 Hans G. **Kippenberg**, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (München: Beck, 1997).

8 Arie L. **Molendijk**, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden, Boston: Brill, 2005).

9 Michael **Stausberg**, „The Study of Religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and History until World War II" – *Religion*, 4/37 (2007), 294–318; Michael **Stausberg**, „The Study of Religion(s) in Western Europe (II): Institutional Developments after World War II" – *Religion*, 4/38 (2008), 305–318; Michael **Stausberg**, „The Study of Religion(s) in Western Europe III: Further Developments after World War II" – *Religion*, 3/39 (2009), 261–282.

10 Guy G. **Stroumsa**, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

11 Kocku von **Stuckrad**, *The Scientification of Religion: an Historical Study of Discursive Change, 1800–2000* (Boston, Berlin: de Gruyter, 2014).

teises konkreetses riigis, nende hulgas Taani,[12] Läti,[13] Eesti,[14] kuid ka nt India[15] jpt.

Üks vägagi huvitavaid asjaolusid niisuguste ajalugude juures – ning religiooniuuringute distsiplinaarse ajaloo juures üldse – on see, kuivõrd mitmesuguselt on eriala ajaloole lähenetud. Religiooniuuringute ajalugu võib tähendada kõigi nende inimeste uurimistulemuste ja -järelduste kirjeldamist, kes on oma uurimisobjektina põhjalikumalt käsitlenud religioosseid nähtusi. Üks kõige ehtsam näide sellisest vaatenurgast oleks just Valgu ja Kulmari hiljutine käsitlus religiooniuuringute ajaloost Eestis.[16] Väga tihedalt on niisugune perspektiiv seotud lähenemisega, mis kujutab religiooniuuringute ajalugu teatavat tüüpi intellektuaalse ajaloona; teisisõnu, kas siis üksteisele järgnenud ideeliste suundumuste ja paradigmaliste teisenduste vormis või siis suurte religiooniteooriate järgnevusena. Võib öelda, et tegu on olnud domineeriva käsitlusvormiga. Kippenberg, Strenski, Stroumsa ja paljud teised lähenevad religiooniuuringutele just niiviisi.[17] Õieti on see perspektiiv olnud kohati isegi nii domineeriv, et kui

---

[12] Tim **Jensen**, Armin W. **Geertz**, „From the History of Religions to the Study of Religion in Denmark: An Essay on the Subject, Organizational History and Research Themes" – *Temenos,* 1/50 (2014), 79–113.

[13] Jānis **Priede**, „Development of the Study of Religion in Latvia in the 20th Century" – *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*. Ed. Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Leiden, Boston: Brill, 2015), 199–238.

[14] Ülo **Valk**, „Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline" – *Temenos,* 1/50 (2014), 137–163; Ülo **Valk**, Tarmo **Kulmar**, „Estonian Study of Religion: A Historical Outline of the 20th Century Developments" – *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*. Ed. Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Leiden, Boston: Brill, 2015), 166–198. Lisaks vt ka varasemat ja mõnevõrra üldsõnalisemat, kuid siiski otseselt teemakohast: Tarmo **Kulmar**, „Religiooniteadused ja usundilugu teadusliku uurimisvaldkonnana Eestis" – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/47 (2000), 102–119.

[15] Vasudha **Narayanan**, „The History of the Academic Study of Religion in Universities, Centers, and Institutes in India" – *Numen,* 1/62 (2015), 7–39.

[16] Valk, Kulmar, „Estonian Study of Religion: A Historical Outline of the 20th Century Developments".

[17] Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*; Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason;* Ivan **Strenski**, *Thinking About Religion: an Historical Introduction to Theories of Religion* (Malden (Mass.): Blackwell, 2006). Küll kitsama teemapüstitusega, aga ülesehituslikult samasugusel viisil on religiooniuurimise ajaloole lähenenud ka Jaan **Lahe**, „Idamaised usundid Rooma riigis kui probleem religiooniteaduse ajaloos" – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/62 (2011), 112–142.

Robert Segal 1980. aastate lõpus ühel raamatusümpoosionil retsenseeris Sharpe'i klassikalist teost, pidas ta iseenesestmõistetavaks, et religiooniuuringute ajaloo uurimine tähendab sisuliselt religiooniteooriate ajaloo uurimist![18] Teisalt on aga religiooniuuringutes alati olulist rolli mänginud see, millises akadeemilises, kultuurilises ja institutsionaalses kontekstis religiooni on uuritud. Erinevalt mõnestki teisest alast, millega on tegeletud nii ülikooli seinte vahel kui ka mujal (nt filosoofia, või ka teoloogia!), on religiooniuuringutega tegelemine väljaspool ülikooliseinu olnud pigem erand kui reegel. Nõnda on terves reas uurimustes pööratud väga suurt tähelepanu just sellele, kuidas religiooniuuringud on välja kujunenud institutsionaalselt ja akadeemiliselt eristuva eri- ja uurimisalana. Kõige põhjalikum näide on siinkohal kahtlemata Molendijki detailne uurimus religiooniuuringute esilekerkimisest XIX saj lõpu Hollandis seoses institutsionaalsete reformide (sh võrdleva usundiloo õppetoolide loomine kahe ülikooli teoloogiateaduskondadesse) ning Tiele ja Chantepie de la Saussaye tegevusega.[19] Kuid Molendijk ei ole siinkohal kaugeltki ainus. Terve hulk uurimusi läheneb religiooniuuringutele justnimelt sellisest perspektiivist, pöörates teoreetiliste koolkondade ja „suurte nimede" kõrval vähemalt sama palju (kui mitte rohkemgi) tähelepanu institutsionaliseerumisele, akadeemilise tunnustuse leidmisele, erialaajakirjade ning konverentside olemasolule ja muule sellisele.[20] See, millele ühel või teisel puhul on otsustatud tähelepanu pöörata, võib olla nõnda erinev, et kohati võiks peaaegu küsida, kas räägitakse üldse samast asjast või mitte. Milles seisnevad religiooniuuringud kui sellised? Kas sisuliselt on tegu nähtusega, mille tuumaks on üksteisele järgnenud (ja tihtipeale üksteisele vas-

---

[18] Vt Robert **Segal**, „What does Comparative Religion Compare?" – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/1 (1989), 65.

[19] Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands.*

[20] Kõige puhtakujulisemaks näiteks on siinkohal Jenseni ja Geertzi ülevaateartikkel religiooniuuringute kujunemisest Taanis, mis käsitleb religiooniuuringute ajalugu otseselt sellele tuginedes, kuidas need erialad leidsid institutsionaalse tunnustuse kolmes Taani ülikoolis ja kuidas nad neis arenenud on. Vt Tim **Jensen**, Armin W. **Geertz**, „From the History of Religions to the Study of Religion in Denmark: An Essay on the Subject, Organizational History and Research Themes" – *Temenos*, 1/50 (2014), 79–113. Aga sarnaselt lähenevad asjale ka Bubík, „The Czech Journey to the Academic Study of Religions: From the Critique of Religion to its Study" ning David Václavík, „Searching and Finding: A History of the Slovak Study of Religion" – *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*. Ed. Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Leiden, Boston: Brill), 55–86.

tanduvad) arusaamad religioonist kui ühest inimelu nähtusest ning kogu institutsionaalne ja sotsiaal-kultuuriline aspekt on sekundaarne, või on institutsionaalsetel ja ühiskondlikel aspektidel samavõrd oluline osa religiooni uurimises, nii et ajaloolises uurimuses nende käsitlemine teisejärguliste aspektidena ei ole õigustatav?

Üks niisuguse vaidluse intrigeerivamaid osi on religiooniuuringute alguse küsimus. Enne väljatoodud lahkarvamused, mille ajalugu religiooniuuringute ajalugu ikkagi on, muutuvad siinkohal vägagi kõnekaks. Kuidas otsustada, millal algavad religiooniuuringud akadeemilise distsipliinina? Huvitaval kombel on see küsimus just viimasel ajal suurema tähelepanu osaliseks saanud. Kaua on üldise arusaamana püsinud idee, et religiooniuuringud said alguse 1860.–1870. aastatel seoses Max Mülleri ja Cornelis Petrus Tiele tegevusega. Nii Sharpe kui ka Molendijk on siinkohal ühel meelel.[21] Õieti on tegu niivõrd levinud seisukohaga, et seda esitatakse iseenesestmõistetava väitena, mis ei vaja kuidagi õigustamist, täpsustamist ega täiendamist.[22]

Seda huvitavam on asjaolu, et just viimasel ajal on mitu uurijat asunud niisugust seisukohta vaidlustama. Kõige märkimisväärsem nende hulgas on Guy G. Stroumsa, kes peab õigustatavaks religiooniuuringute algusajana mõista tunduvalt varasemat aega kui XIX saj teine pool. Oma monograafias argumenteerib Stroumsa, et religiooniuurimise algusajana tuleks mõista nn pikka Valgustust (1600–1800) ning esmajoones just XVII saj-t ja tollal tegutsenud õpetlasi.[23] Kuid Stroumsa pole ainuke. Juba mõne aja eest esitas Robert Segal väite, et sotsiaalteadusliku religiooniuurimise algusajana tuleks näha tunduvalt varasemat aega kui XIX saj teine pool. Segali jaoks on sotsiaalteadusliku religiooniuurimise alguseks David

---

[21] Ühtlasi pöörab Molendijk tähelepanu sellele, et niisugune ajaloo kujutamine ulatub tagasi vähemalt Louis Jordanini ning teataval määral mõtestasid ka Müller ja Tiele oma tegevust millegi uue ilmnemise, rajamise või avaldumisena. Vt Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, 1–3.

[22] Vt nt Joseph Ānanda **Josephson**, „God's Shadow: Occluded Possibilities in the Genealogy of „Religion““ – *History of Religions*, 4/52 (2013), 309–339; Armin W. **Geertz**, „Long-lost Brothers: On the Co-histories and Interactions Between the Comparative Science of Religion and the Anthropology of Religion" – *Numen*, 2–3/61 (2014), 255–280; Tomáš **Bubík**, Henryk **Hoffmann**, „Preface" – *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*. Ed. Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Leiden, Boston: Brill, 2015), vi–xvi.

[23] Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, viii.

Hume'i „Loomulik usundilugu", mis ilmus esmakordselt 1757. aastal.[24]

Kuid niisugune lahkarvamus küsimuses, millal hakati religiooni uurima tänapäeva akadeemilise religiooniuurimisega sarnasel viisil, on märkimisväärne palju laiemas plaanis kui kitsalt ajaloolise alguse määratlemine. Võiks ju küsida – kas ajalugu on tõesti sedavõrd ambivalentne, et võimaldab nii erinevaid tõlgendusi? Järgnevalt vaatlengi lähemalt seda, millest selline lahkarvamus õieti tuleneb ning miks eri uurijad distsipliini ajalugu nõnda erinevalt mõistavad. Ühtlasi pööran tähelepanu sellele, kuidas ka teadusajaloos laiemalt on esile kerkinud sarnane probleem ning millisel viisil on seal püütud seda lahendada. Viimaks arutlen selle üle, mida kõigest sellest järeldada religiooniuuringute ajaloo kui sellise kohta. Mille ajalugu religiooniuuringute ajalugu siis ikkagi on?

OTSIDES ALGUST VÕI IDENTITEETI?

Kuigi XVII–XVIII saj pooldajate ja XIX saj lõpu pooldajate seisukohad võivad esmapilgul näida radikaalselt erinevat, ilmneb lähemal vaatlusel kiiresti, et ei lahkne niivõrd arvamused selle kohta, millised ajaloolised sündmused mis viisil aset leidsid, vaid selle kohta, kuidas neid sündmusi tõlgendada ja kuivõrd sarnasteks neid pidada.

Stroumsa käsitleb lähemalt mitut XVII ja XVIII saj õpetlast (Richard Simon, Samuel Bochart jt), pidades kõiki neid religiooniuuringute varasema ajaloo olulisteks esindajateks. Stroumsa argument tugineb arusaamale, et võrdlemise kui meetodi teisenenud kasutus ja funktsioon andsid märku uute mõtestamisstruktuuride tekkimisest religioossete nähtuste tõlgendamisel ja analüüsimisel.[25] Ta muidugi möönab, et tolleaegsete õpetlaste kasutuses ei olnud võrdlemine „religioosselt neutraalne", kuid ta leiab, et „juba oma olemuselt toob võrdlemispraktika mõtlemisse natuke värskust ja avatust, tingides mõningase distantseerituse iseenda religioossest traditsioonist".[26] Võrdlemise niivõrd aktiivne kasutus tingis asjaolu, et seda ei mõistetud enam üksnes poleemilise arutelu tööriistana, vaid vahen-

[24] Robert A. **Segal**, „Hume's *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion" – *Religion*, 3/24 (1994), 225–234. Vt ka David **Hume**, *Dialoogid loomulikust religioonist. Loomulik usundilugu* (Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2015).

[25] Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, 5.

[26] *Ibid.*, 2.

dina, mille abil oli võimalik esile tõsta sarnasusi ja erinevusi. Stroumsa hinnangul on tegu intellektuaalse revolutsiooniga, mida tuleb pidada ka religiooniuuringute alguseks.[27] Põhimõtteliselt väidab Stroumsa, et XVII saj-t tuleks pidada religiooniuuringute algusajaks, kuna võrdlemise intellektuaalne rakendamine oli juba tol ajal piisavalt sarnane sellega, kuidas mõistame võrdlemist tänapäeval (ning selle kasutus teiste religioonide uurimisel ei olnud enam kitsalt poleemiline).

Erinevalt Stroumsast ei pööra Sharpe aga märkimisväärset tähelepanu XVII ja XVIII saj arengutele. Ta leiab, et kuigi esimesed raamatud teiste religioonide kohta avaldati juba tol ajal, huvituti siis teistest religioonidest ainult selleks, et iseenda veendumustele kinnitust leida.[28] Pidades religiooniuuringute algusajaks 1860. ja 1870. aastaid, osutab Sharpe mitmele asjaolule oma seisukoha kaitseks. Kuigi ka tema peab võrdlemist kui sellist väga oluliseks, tähtsustab ta ühtlasi mitut muud aspekti, mida peab religiooniuuringute esilekerkimise juures möödapääsmatuks: teadvustatud neutraalsusepüüdlus, selgelt väljakujunenud ja laialdaselt jagatud erialane sõnavara, filoloogiline kompetentsus ja ligipääs algtekstidele ning viimaks institutsionaalne tunnustus ja tugi.[29] Seega ei pea Sharpe võimalikuks rääkida religiooniuuringutest XVII ja XVIII saj-l, kuna tollased uurijad ei vallanud originaalkeeli ning neil ei olnud enamasti ka ligipääsu originaaltekstidele. Samuti tugineti võõraid maid, kultuure ja religioone uurides sekundaarsetele allikatele (nt misjonäridelt, koloniaalametnikelt jt saabunud teated) ega tegeletud ise otsese uurimistööga (nt antropoloogilise välitööga). Molendijk on siinkohal Sharpe'iga ühel meelel, märkides, et religiooniuuringuid eristas varasemast uurimistöost selle radikaalselt empiiriline olemus, mis rõhutatult põhines rangel filoloogilisel ja ajaloolisel meetodil.[30]

Kuid religiooniuuringute alguse küsimuse võimalikud vastusevariandid ei piirdu ainult nende kahega. Nagu põgusalt ka mainisin, on inglise religiooniuurija Robert A. Segal väitnud, et sotsiaalteadusliku religiooniuurimise[31] alguseks tuleks pidada David Hume'i raamatut „Loomulik

---

[27] *Ibid.*, 5–11.

[28] Sharpe, *Comparative Religion: a History*, 17–19.

[29] *Ibid.*, 27–142.

[30] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, 3–13.

[31] Kontekstiks: siinkohal tasub silmas pidada, et mõistete „*humanities*" ja „*social sciences*"

usundilugu".[32] Segali seisukoht tugineb väitele, et mitmes väga olulises aspektis on Hume'i käsitlus vägagi sarnane sellega, kuidas tänapäeva sotsiaalteaduslikus religiooniuurimises religioonile lähenetakse, mistõttu tuleks seda näha sotsiaalteadusliku religiooniuurimise alguspunktina. Segal ei ole ka ainuke, kes Hume'i raamatule suurt tähtsust omistab – sarnaselt on argumenteerinud ka Robert J. Baird.[33] Aga kui Segali jaoks on keskselt tähtis just see, kuidas Hume eristab religiooni tõesuse küsimuse religiooni alguse küsimusest (see on eristus, mida ta peab hilisema sotsiaalteadusliku uurimistöö jaoks möödapääsmatuks), siis Bairdi jaoks on Hume'i suur tähtsus pigem kontseptuaalne – ilma selleta, kuidas Hume mõtestas ja kasutas „religiooni" kontseptsiooni, poleks Mülleri hilisem arusaam *religiooniteadusest* üldse võimalik.

Ent võimalikke alternatiivseid lähenemisi religiooniuuringute alguse küsimusele võiks olla veelgi. Näiteks on põhjalikud ideedeajaloolised uurimused näidanud, et arusaam *Religionswissenschaft'* ist kui sellisest – nii nagu me seda ka tänapäeva mõistame – pärineb XVIII saj viimase kümnendi Saksamaalt ning on eelkõige seotud selliste tollal tegutsenud õpetlastega nagu Christian Wilhelm Flügge, Karl Pölitz, Immanuel Niethammer ja Immanuel Berger.[34] Nii Stephenson kui ka Hjelde näevad nende arusaamas „religiooniteadusest" ning ka nende „religiooniteaduslikes" töödes palju sarnasusi sellega, kuidas religiooniuuringuid kui akadeemi-

vaheline piir jookseb Anglo-Ameerika maailmas, kus tegutseb ka Segal, mõnevõrra teisest kohast, kui see Eestis harjumuspärane on. Näiteks ei peeta seal etnoloogiat-antropoloogiat tüüpiliselt mitte humanitaarteaduste, vaid sotsiaalteaduste osaks. Mõnel puhul kehtib sama ka ajaloo kohta. Segal peab võimalikuks selgelt eristada humanitaarteaduslikke religiooniuuringuid ning sotsiaalteaduslikke religiooniuuringuid. Vt lähemalt nt Robert A. **Segal**, *Explaining and Interpreting Religion. Essays on the Issue* (New York, Bern, Frankfurt: Peter Lang, 1992). Kriitikud on Segali seesuguseid seisukohti enamasti pidanud liialdusteks, mis ei kajasta adekvaatselt olukorda ja erialaproblemaatikat. Vt nt kogumikku: Thomas A. **Idinopulos**, Edward A. **Yonan** (eds.), *Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994).

[32] Segal, „Hume's *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion".

[33] Robert J. **Baird**, „How Religion Became Scientific" – *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion.* Ed. Arie L. Molendijk, Peter Pels (Leiden: Brill, 1998), 205–229.

[34] Gunther **Stephenson**, „Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert" – *Numen*, 1/13 (1966), 43–79; Sigurd **Hjelde**, „Das Aufkommen der Idee einer Religionswissenschaft" – *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2/22 (2014), 150–175.

list distsipliini on hilisemas uurimistegevuses mõtestatud. Stephenson peab sellest tingituna õigustatuks väita, et religiooniuuringute alguspunktina tuleks mõista just 1790. aastaid ja eelmainitud õpetlaste tegevust.[35]

Kuid religiooniuuringute alguse küsimust ei pea tingimata mõistma küsimusena, kuidas ja millal hakati uurima religiooni kui sellist või millal sai alguse kõiksugu religioone või religioossusi üheks tervikuks siduv uurimistöö. Religiooniuuringute ajaloole oleks täiesti võimalik läheneda ka sellisel viisil, kus detailsemalt vaadeldakse erinevate aladistsipliinide ajaloolist kujunemist. Näiteks võiksime vaadelda lähemalt budismi uurimise ajalugu. Budoloogias mõistetakse distsipliini algusajana tüüpiliselt XIX saj esimest poolt ning seda seostatakse eriti Eugène Burnoufi tegevusega, rõhutades tema filoloogilist pädevust ning tema väga põhjalikku sissejuhatavat monograafiat budismist, kus ta tugines algupärastele budistlikele allikatele.[36] Ometi pööratakse religiooniuuringute ajalugudes Burnoufile harva märkimisväärset tähelepanu, pidades teda pigem üheks religiooniuurimise kui sellise eellaseks, keda põgusas vahelepõikes ära mainida. Mõningate eranditega on seesugune trend religiooniuuringute ajaloo kirjutamisel domineeriv – palju tähelepanu leiavad „suured teoreetikud", kes on mõtestanud religiooni kui sellist (Müller, Frazer, Durkheim, William James, van der Leeuw, Eliade jt), aga uurijad, kes on põhjalikumalt tegelnud vaid mõne konkreetse traditsiooniga, saavad harva olulisema käsitlemise osaliseks.[37]

Seni kirjeldatu põhjal ilmneb õige selgelt, et erinevad positsioonid religiooniuuringute algusaja küsimuses ei ole tingitud niivõrd lahknevatest arusaamadest ajaloolise kujunemise otsustavates detailides, kuivõrd sellest, mida peetakse religiooniuuringute võtmetunnusteks. Küsimus,

---

[35] Stephenson, „Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert", 77–79.

[36] Audrius **Beinorius**, „Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective" – *Acta Orientalia Vilnensia*, 2/6 (2005), 7–22; Michel **Despland**, „Sciences of Religion in France during the July Monarchy (1830–1848)" – *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion.* Ed. Arie L. Molendijk, Peter Pels (Leiden: Brill, 1998), 31–43. Vt ka Alastair **Gornall**, „Fame and Philology: R. C. Childers and the Beginnings of Pāli and Buddhist Studies in Britain" – *Contemporary Buddhism*, 2/16 (2015), 462–489.

[37] Märkimisväärne erand on siinkohal nt see, kuidas Hans Kippenberg on eraldi peatükid pühendanud ka hellenistliku religiooni ning kristluse ajaloo uuringutele XIX saj lõpul ja XX saj algul. Vt Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, 143–178.

millal said alguse religiooniuuringud, on ju otseses seoses küsimusega, kuidas religiooniuuringuid määratleda. Sellal kui Stroumsa ja Segal apelleerivad pigem teatavatele teoreetilis-metodoloogilistele printsiipidele ja eristustele intellektuaalse uurimis- ja mõtestamistegevuse alustena, ei pea Molendijk ja Sharpe seda kaugeltki piisavaks, et päriselt rääkida *humanitaarteadusliku erialadistsipliini* tekkest kui sellisest. Rääkimaks religiooniuuringutest eristuva distsipliinina, peavad nad väga oluliseks pöörata tähelepanu ka akadeemilisele ja ühiskondlikule tunnustusele, mis võib väljenduda nt nii otseses institutsionaalses ja rahalises toetamises kui ka erialasõnavara, -kirjanduse ja -konverentside väljakujunemises ja eristumises.[38]

Arutelu religiooniuuringute ajaloo ja selle alguse määratlemise üle on niiviisi osutunud samavõrd aruteluks, mis on religiooniuuringute möödapääsmatud põhitunnused. Teoreetilisemas plaanis on tegu küsimusega, millal on sarnane piisavalt sarnane. Religioonialased intellektuaalsed arutelud ja uurimistegevused on aset leidnud juba sajandeid, aga millisest hetkest alates võib neid pidada religiooniuuringulisteks, nii nagu religiooniuuringud on ennast teadvustatult mõtestanud? Kas Stroumsa esiletõstetud XVII–XVIII saj õpetlased on oma tegevuse poolest ikka piisavalt sarnased XX saj religiooniuurijatega (või XIX saj lõpu tuntud „rajajatega"), et neid võiks pidada sama distsipliini esindajateks? Olles niiviisi teisenenud ajalooküsimusest sarnasuseküsimuseks, on religiooniuuringute algusaja probleem muutunud peaaegu lahendamatuks – „Millal ikkagi on sarnane piisavalt sarnane?" on üks kõige keerukamaid ja lahendamatumaid küsimusi humanitaarteadustes üleüldse.[39]

Ühtlasi on sellest saanud diskussioon religiooniuuringute identiteedi üle – ajaloolise alguspunkti määratlemine annab märku, kuidas mõnda peetakse „omaks" ja mõnda mitte. Kellega ja milliste töödega erialal pädevaks peetav teadlane peab kursis olema ja millega mitte? Mõne

---

[38] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands,* 14–22.

[39] Selle kohta vt nt Jonathan Z. **Smith**, „Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit" – *History of Religions*, 1/11 (1971), 67–90; Benson **Saler**, „Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable" – *Numen*, 3/48 (2001), 267–275; Jeppe Sinding **Jensen**, „Why Magic? It's just Comparison" – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/16 (2004), 45–60; Oliver **Freiberger**, „Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft" – *Religionen Erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft.* Ed. Stefan Kurth, Karsten Lehmann (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 199–218.

varem tegutsenud märkimisväärsema õpetlase kaasamine ei ole ennast distsipliini osana mõistva inimese jaoks seega mitte lihtsalt ajaloolise täpsuse küsimus, vaid ka küsimus, kellega tuleb olla identiteedi- ja uurimismetodoloogiaalases dialoogis ja kellega mitte. Nii on ka teadussotsioloog Andrew Abbott märkinud, kuidas distsiplinaarsete piiride tõmbamisel võib akadeemilises maailmas olla vägagi mõjukas roll:

> Distsipliinid legitimeerivad meie puudulikku teadmist. Nad määratlevad, mida on lubatav mitte teada, piirates niiviisi nende raamatute hulka, mida peab olema lugenud. Nad pakuvad konkreetse traditsiooni ning pärinemisliini. Nad pakuvad jagatud komplekti uurimispraktikaid, mis seovad kokku mitmesuguste erinevate sisuliste huvidega grupid. Tihtipeale on need erinevad piirangud ja kaanonid üpris juhuslikud. Oluline pole mitte mõni konkreetne kanooniline autor või meetod, vaid õigus tunda ainult üht või teist.[40]

Distsiplinaarsus toimib efektiivse viisina, kuidas struktureerida ja piiritleda inimeste tegevust laiemal akadeemilisel väljal. Distsipliinide ajaloo uurimisel ja kirjutamisel on see tinginud erinevaid probleeme. Ajaloolane Stefan Collini olnud väga kriitiline distsipliiniajalugude kirjutamisviisi suhtes. Ta leiab, et need uurimused on tihtipeale kantud teleoloogilisest ajalookäsitlemisest, konteksti eiramisest ning uurijate kaasaja teaduspraktika huvide ja eristuste ülekandmisest minevikku, püüdes mineviku uurimise kaudu lahendada tänapäevaseid probleeme.[41]

Religiooniuuringute juures on sellest tabavalt kirjutanud Ingvild Sælid Gilhus, tuues välja, kuidas mitmel puhul on ajalookäsitlustes tõstetud esile just neid õpetlasi, kes sobivad autori enda arusaamaga religiooniuurimisest.[42] Tihtipeale toimib seesugune ajalookäsitlemine otsesõnu

---

[40] Andrew **Abbott**, „The Disciplines and the Future" – *The Future of the City of Intellect: The Changing American University.* Ed. Steven G. Brint (Stanford: Stanford University Press, 2002), 210.

[41] Stefan **Collini**, „„Discipline History" and „Intellectual History" Reflections on the Historiography of the Social Sciences in Britain and France" – *Revue de Synthese*, 3-4/109 (1988), 387–399. Sama probleemi üle on kurtnud ka Molendijk, täheldades: „Märkimisväärne osa historiograafiatest on motiveeritud soovist sisse seada iseenda akadeemilisele uurimisalale auväärne intellektuaalne *histoire de memoire*." – Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, 19.

[42] Ingvild Sælid **Gilhus**, „Founding Fathers, Turtles and the Elephant in the Room: The Quest for Origins in the Scientific Study of Religion" – *Temenos*, 2/50 (2014), 193–214. Selektiivse ja identiteediloomelise ajalookirjutuse eriti markantseks juhtumiks peab

väljendamata soovina rangelt eristada religiooniuuringuid ja teoloogiat ka ajas ja kohas, kus nad ei olnud (veel) üksteisest selgelt eristunud. Ajalookirjutus toimib seega vahendina, kuidas formuleerida religiooniuuringute iseseisev identiteet.[43]

Samas tuleb siinkohal kohe tunnistada, et tegu pole religiooniuuringute ajaloolastele sugugi tundmatu probleemiga. Nii on Molendijk pööranud arvestataval hulgal tähelepanu sellele, kuidas võiks läheneda erialadistsipliini ajaloo uurimisele nii, et eelmainitud probleeme oleks võimalik vältida (või siis vähemasti nende probleemsust vähendada). Ta on tähtsustanud vajadust vaadeldavaid minevikuolukordi ja -uurijaid põhjalikumalt kontekstualiseerida, teisisõnu mitte ainult vaadelda kitsalt nende uurimistegevust ja väljakäidud ideid, vaid pöörata enam tähelepanu ka keskkonnale, kus nad tegutsesid. Seejuures on ta kriitiline lähenemisnurga suhtes, mis kirjutab ajalugu „tipult tipule" vormis ehk keskendub vaid kõige tuntumatele nimedele ja eirab uurimisvaldkonna laiemat kujunemislugu.[44]

Ometi ei lahenda Molendijki soovituste järgimine siinset probleemi täielikult. Niiviisi on võimalik küll vältida mõningaid ohtusid, millele on osutanud Collini, Gilhus ja teised, ent kui eesmärgiks on otsustada, kuhu ajalooliselt paigutada religiooniuuringute algus, ei ole tema soovitustest

---

ta raamatut: Daniel L. **Pals**, *Eight Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 2006).

43 Üheks kõige sirgjoonelisemaks näiteks sellest, kuidas ajalugu on ära kasutatud identiteediargumendi tugevdamiseks, on Luther H. Martini ja Donald Wiebe mõningad uuemad kirjatööd, kus nad kujutavad Mülleri ja Tiele ajastut religiooniuuringute omalaadse kuldajana, mil tõeliselt teaduslike religiooniuuringute olemuslikud tunnused said sõnastatud ja paika pandud, kuid millest hilisemal ajal on (paljudel erinevatel põhjustel) kahjuks kaugenetud. Martini ja Wiebe nägemuses tuleks meil tagasi pöörduda tolleaegsete põhialuste juurde, selleks et ka tänapäevase teadustöö taset tõsta. Vt Luther H. **Martin**, Donald **Wiebe**, „Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion" – *Journal of the American Academy of Religion*, 3/80 (2012), 587–597 ning Luther H. **Martin**, „The Uses (and Abuses) of the Cognitive Science for the Study of Religion" – *CSSR Bulletin*, 4/37 (2008), 95–98. Omamoodi märkimisväärne on ka üks uuem kogumik, mis seab eesmärgiks kognitiivse religiooniteaduse ajalooliste seoste uurimise, püüdes niiviisi kognitiivset religiooniteadust lähemalt suhestada sotsiaalteadusliku religiooniuurimise „kanooniliste" autoritega. Seda kogumikku võib tegelikult vaadelda ka katsena luua uuemale uurimisalale identiteeti ja identiteediajalugu. Vt Dimitris **Xygalatas**, William W. **McCorkle** (eds.), *Mental Culture: Classical Social Theory and Cognitive Science of Religion* (New York: Routledge, 2014). Kogumiku kohta vt ka Ingvild Sælid Gilhus, „Founding Fathers, Turtles and the Elephant in the Room: The Quest for Origins in the Scientific Study of Religion", 207–208.

44 Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands,* 14–26.

palju abi. Distsipliinide ajaloost ei leia selgeid piire oma ja võõra, distsiplinaarse ja mittedistsiplinaarse vahel. Igale algusele eelneb alati midagi, mis on selle „algusega" vägagi sarnane, kui ka mitte täiesti. Inimajaloos esineb harva põhimõttelisi katkestusi või selgelt piiritletavaid alguspunkte. Ehk nagu Jonathan Z. Smith on tabavalt märkinud:

> Filosoofil on võimalus hõisata koos Archimedesega: „Andke mulle toetuspunkt ja ma liigutan maailma paigast." [—] Ajaloolasel või religiooniajaloolasel pole sellist võimalust. Tal pole ühtegi tugipunkti peale teda ümbritseva maailmasegadiku. Tema jaoks ei eksisteeri tõelist algust, vaid ainult see hüpe, mille ta peab mingis meelevaldses punktis tegema, selleks et vältida lõpmatut regressi või vaikimist. Tema seisukoht ei ole avastatud, vaid on püstitatud, omamata mingit suuremat olemasoluõigustust kui tõsiasi, et ellujäämiseks on seda tarvis. Selge vaade ei ole ajaloolase seisukohast võimalik.[45]

Märkimisväärselt sarnase probleemiga on aga kokku puututud ka ühes teises ajaloolises uurimisvaldkonnas ning seal on üks uurija esitanud intrigeeriva lahenduskäigu, kuidas seesugusele situatsioonile läheneda. Arvan, et sealsest diskussioonist on nii mõndagi õppida.

SARNANE PROBLEEM – MILLAL SAI(D) (LOODUS) TEADUS(ED)[46] ALGUSE?

Eelnevalt osutasin sellele, kuidas religiooniuuringute alguse küsimus on otseselt seotud küsimusega, mida üks või teine uurija peab religiooni-

---

[45] Jonathan Z. **Smith**, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1993), 129. Tähelepanu väärib ka see, et tegelikult on ka mõned siinse debati pooled väljendanud päris sarnaseid mõtteid. Vt nt, kuidas Eric J. Sharpe rõhutab ajaloolise uurimistöö paratamatut selektiivsust (Eric J. **Sharpe**, „Sharpe on the Sharpe Symposium" – *Method & Theory in the Study of Religion*, 2/1 (1989), 213–220) ning kuidas Stroumsa tõdeb, et intellektuaalsed revolutsioonid ei alga kunagi suure pauguga, vaid leiavad aset tasapisi (Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, 5–8).

[46] Sulud on siinkohal vajalikud selleks, et osutada sõnade „teadus" ja „*science*" osalisele, kuid mittetäielikule kattuvusele. Ingliskeelses maailmas tähendab *science* just eksperimentaalsel meetodil põhinevaid loodusteadusi ning ei ole võimalik rääkida sotsiaal- või humanitaar*teadustest* kui *science*'ist. Eestikeelne „teadus" on tähendusvälja poolest tunduvalt laiem mõiste. Kuid „*history of science*" uurimisvaldkonnana mõistab ennast esmajoones just loodusteaduste ajaloo uurimisena.

uuringute identiteediks. See on tinginud ulatuslikud vaidlused religiooniuuringute määratlemise ning religiooniuuringulise tegevuse piiritlemise üle. Huvitaval kombel on silmatorkavalt sarnane vaidlus aset leidnud ka loodusteaduste ajaloo uurimises.

Kaua aega kirjutati teadusajalugusid viisil, mis võimaldas leida „teadust" kõigist kirjutatud ajaloo ajastutest kuni vanade kreeklaste ning Mesopotaamiani. XX saj viimastel kümnenditel süvenes aga kahtlus, et selline viis teadusajalugu kirjutada pole päris adekvaatne. Probleemiks on asjaolu, et tihtipeale kaasneb sellega eeldus, et inimesed on alati mõistnud meie kultuuriliste ja ühiskondlike tegevuste piire samamoodi, nagu me neid tänapäeval mõistame – kuid selline eeldus pole üldse õigustatav.[47] Minevikuühiskondades ei tõmmatud inimtegevustevahelisi piire samadesse kohtadesse, kuhu meil tänapäeval on kombeks neid tõmmata, ometi kirjutatakse ajalugusid sageli nõnda, justkui oleksid meie tänapäevased eristused (teadus, kultuur, ühiskond, religioon, kirjandus, muusika, poliitika jne) olemas olnud igal pool ja igal ajal.

Ometi ei ole olukord sugugi nii lihtne. Andrew Cunningham ja Peter Dear on tabavalt osutanud sellele, kuidas koos väljatoodud eeldusega on levinud tava kirjutada teadusajalugusid viisil, mis täielikult eirab varauusaegsete inimeste endi arusaamu oma tegevustest (sh eriti nendest, mida meil võib olla tahtmine mõista „teaduslikena").[48] Tollal mõisteti ja praktiseeriti matemaatilisi teadusi ja loodusfilosoofiat (*natural philosophy*) kahe selgelt eristuva uurimisvaldkonnana, kusjuures loodusfilosoofiat mõtestati esmajoones mõtluse ja arutlusena maailma olemuse üle, sellal kui füüsilisi hulkasid ja mõõte uurisid matemaatilised teadused (astronoomia, optika, mehaanika jms). Ometi käsitletakse paljudes teadusajalugudes tänapäeva teaduse eellasena just loodusfilosoofiat ja loodusfilosoofiaga tegelenud inimesi. Metodoloogiliselt ja teoreetiliselt ühtset „teadust", nii nagu seda tänapäeval tüüpiliselt mõistetakse, tollal veel ei eksisteerinud – see kasvas hiljem välja arengust, mis leidis aset mõlemas varauusaegses uurimisvaldkonnas.

---

[47] Margaret J. **Osler**, „Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe" – *History of Science*, 36 (1998), 91–94; Peter **Dear**, „What Is the History of Science the History *Of*?" – *Isis*, 3/96 (2005), 390–406.

[48] Andrew **Cunningham**, „Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science" – *Studies in History and Philosophy of Science*, 3/19 (1988), 365–389; Peter **Dear**, „What Is the History of Science the History *Of*?", 393–400.

Ent teadusajaloo kirjutamise problemaatika ei piirdu ainult sellega, et tollal ei olnud olemas arusaama ühest terviklikust tegevusvaldkonnast, mida võiks nimetada „teaduseks“ või mida võiks pidada sisuliselt analoogseks sellega, kuidas me tänapäeval „teadust“ mõistame. Probleem on ka veel selles, et varauusaegsed loodusfilosoofid mõistsid oma tegevust väga erinevalt sellest, kuidas XIX ja XX saj „teadlased“ oma tegevusvaldkonda mõistnud on. Cunningham on siinkohal rõhutanud, et loodusfilosoofia oli esmajoones spekulatiivne tegevus, mitte empiirilise uurimistöö valdkond, ühtlasi aga mõisteti loodusfilosoofilist tegevust otseselt Jumalale suunatud tegevusena – loodusfilosoofide arusaama järgi tähendas maailma uurimine Jumala loodu uurimist. Looduse uurimine ja tundma õppimine polnud oluline iseenesest, vaid seda mõisteti ühe viisina, kuidas Jumalat paremini tundma õppida.[49] Analüüsides tüüpilisi teadusajalugude kirjutamise viise, on Cunningham välja toonud mõningaid problemaatilisemaid tendentse. Õigustamatuks peab ta seda, kuidas teadusajalugudes kujutatakse teadust sageli lihtsalt ühe „objektina“ teiste objektide hulgas. Samavõrd õigustamatuks peab ta tendentsi kirjutada teadusajaloolisi ülevaateid selliselt, justkui tegu oleks looga sellest, kuidas „Tõde“ inimestele nähtavaks sai. Seetõttu käsitletakse teadusajalugu tihtipeale lihtsakoelise ideedeajaloona, kujutades teadust selgelt piiritletava teadmistehulgana, mille oleme aegamisi nähtavale toonud. Cunningham ei pea niisugust ajalookirjutamist õigeks, leides, et ajaloolase vaatenurgast peaks teaduslik uurimistöö olema üks paljudest inimtegevuste valdkondadest ja seetõttu tuleks ka teadustegevust (ja teaduse ajalugu) uurida ja kirjeldada samamoodi, nagu me uurime ja käsitleme teiste inimtegevuste ajalugusid.[50]

Kirjeldatud probleemidele lahenduse otsimine on teadusajaloo valdkonnas viinud selleni, et ka „teadusliku revolutsiooni“ kontseptsiooni on hakatud oluliselt ümber mõtestama – toimunud „revolutsiooni“ ei peeta enam „teaduslikuks“, vaid pigem „filosoofiliseks“ ehk muutuseks selles, kuidas mõisteti enda tegevust ja loodust.[51] Kokkuvõttes on teadusajaloolased siinkohal kirjeldatud arutelude tulemusena jõudnud järeldusele, et

---

[49] Andrew **Cunningham**, „How the *Principia* Got Its Name; or, Taking Natural Philosophy Seriously“ – *History of Science*, 4/29 (1991), 377–392.

[50] Cunningham, „Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science“, 369–373.

[51] Peter **Harrison**, „Was there a Scientific Revolution?“ – *European Review,* 4/15 (2007), 445–457.

„teadusest" (*science*) – nii nagu me seda sõna ja tegevust tänapäeval mõistame – ei saa rääkida enne XIX sajandit. Loodusfilosoofiat ei saa käsitleda lihtsalt tänapäevase teadustegevuse pikendusena minevikku.[52]

Kogu sellest arutelust teadusajaloo uurimise ja teaduse määratlemise üle on aga välja kasvanud üks tähelepanuväärne idee. Cunningham leiab, et eelkirjeldatud probleeme oleks võimalik vältida, kui uurida teaduse ajalugu samamoodi, nagu uuritakse iga teise inimtegevuse ajalugu. Sel juhul aga ei saa teadusajalugu kujutada ideelise kujunemisloona, vaid ühe ettekavatsetud ja sihipärase inimpraktika ajaloona. Teaduslikku uurimistööd ei ole võimalik teha kogemata, sellega tegelev inimene on teadlik oma teaduslikest eesmärkidest ning tal ei ole võimalik neid saavutada ilma nende poole teadlikult püüdlemata.[53]

Oma kontseptsiooni paremaks selgitamiseks osutab Cunningham asjaolule, et sihipärase tegevusena on teadus mõneti sarnane mänguga (*like a game*), kuid mitte otseselt üks mängudest (*a game*).[54] Analoogia on kõnekas, kuna mängud on üks inimkultuuride kõige selgemini määratletud sihipäraseid tegevusi: neil on kindlad reeglid ning üheselt määratletud eesmärgid. Teaduse ja mängude võrdlemiseks on Cunningham sõnastanud mängude põhilised tunnused: (i) nad on struktureeritud ja distsiplineeritud inimkäitumise viisid, mis on inimeste leiutatud ja millega tegelevad ainult inimesed; (ii) igal mängul on eesmärk, reeglid ning täpsed protseduurid, mida tuleb järgida – mängu mängides rakendame neid kõiki samal ajal; (iii) iga mängu mängimisel on võimalik kas osaleda või mitte osaleda ning mängu mängides oleme oma osalusest teadlik; (iv) mängu sisu ei sõltu sellest, kes hetkel mängivad või kui hästi nad mängivad; (v) mängureeglite ja -sisu kõige paremad tundjad on ka mängu kõige paremini oskavad inimesed; (vi) et mängu saaks mängida, tuleb see enne leiutada.[55]

---

[52] Dear, „What Is the History of Science the History *Of*?"; Peter **Harrison**, „„Science" and „Religion". Constructing the Boundaries" – *The Journal of Religion,* 1/86 (2006), 81–106. Viimane artikkel on ilmunud ka eestikeelses tõlkes: Peter **Harrison**, „„Teadus" ja „Religioon": Piirjooni kujundades" – *Akadeemia*, 3/25 (2013), 453–464 ning 4/25 (2013), 579–603.

[53] Cunningham, „Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science", 373–378.

[54] *Ibid.,* 373.

[55] *Ibid.*, 375.

Kui nüüd siinkohal sõnastatu üle tõsiselt järele mõelda, ilmneb sellest mitu järeldust ka teadusajaloo uurimise jaoks. Kõige olulisemalt järeldub sellest, et kellegi tegevust saab pidada teaduslikuks ainult sel juhul, kui ta ka teadvustatult peab seda teaduseks, järgib seetõttu teadustegevuse mängureegleid ning püüdleb teaduslike eesmärkide poole. Teadust ei ole võimalik teha, pidades oma tegevust millekski hoopis muuks ja alles hiljem avastades, et „tegelikult oli see hoopis teadus". Kuid sellisel juhul ei saa ka varauusaegseid loodusfilosoofiaga tegelenud inimesi tagasivaateliselt pidada teadlasteks – nad järgisid teistsuguseid mängureegleid ning neil olid teistsugused tegevuseesmärgid. Teadus, nagu me seda nähtust tänapäeval mõistame, kerkis esile alles XVIII saj lõpul ja XIX saj algul.[56]

Siinkohal tasub tagasi tulla eespool käsitletud põhimõttelise probleemi juurde: millal on sarnane piisavalt sarnane? Millal võib kahte tegevust pidada piisavalt ühetaoliseks, et neid mõista sama nähtuse vahest küll natuke erinevate, aga kõiges olulises siiski sarnaste ilmingutena? Cunninghami vastus sellele küsimusele võiks kõlada nii: sarnane on piisavalt sarnane siis, kui mõlemad võrreldavad inimtegevused lähtuvad samadest eesmärkidest ja reeglitest! Tänapäevase teaduse ja varasema loodusfilosoofia puhul on erinevused aga liialt suured, et loodusfilosoofiat saaks lihtsalt kujutada tänapäevase teaduse varasema vormina.

Cunninghami kontseptsioon on teadusajaloos esile kutsunud elava diskussiooni ning mõistagi on teda ka kritiseeritud[57], kuid sellest hoolimata on tema arutelus mõndagi huvitavat ja õpetlikku ka religiooniuuringute ajaloo uurijale.

---

[56] *Ibid.*, 378–385.

[57] Üks selline dispuut: Peter **Dear**, „Religion, Science and Natural Philosophy: Thoughts on Cunningham's Thesis. Studies in History and Philosophy of Science" – *Studies in History and Philosophy of Science*, 2/32 (2001), 377–386; Andrew **Cunningham**, „A Reply to Peter Dear's „Religion, Science and Natural Philosophy: Thoughts on Cunningham's Thesis"" – *Studies in History and Philosophy of Science*, 2/32 (2001), 387–391; Peter **Dear**, „Reply to Andrew Cunningham" – *Studies in History and Philosophy of Science*, 2/32 (2001), 393–395.

RELIGIOONIUURINGUD – MIS MÄNGU ME MÄNGIME?

Artikli esimeses pooles kirjeldasin ja analüüsisin diskussiooni religiooniuuringute ajaloo üle. Erinevate lähenemiste seas võib leida keskendumist ideelis-teoreetilistele arengutele, valitud Suurtele Õpetlastele (eirates vähem tuntud uurijaid ja suundi) või mõnel juhul ka institutsionaalsele ja organisatoorsele (institutsioonid, ajakirjad, konverentsid jne) kujunemisele. Ja kuigi Molendijki eespool väljatoodud soovitused aitaksid kahtlemata palju kaasa distsiplinaarse ajaloo uurimisele viisil, mis väldiks teleoloogiat, liigset keskendumist ideedeajaloole ja samuti tänapäevaste eristuste sisselugemist minevikku, ei annaks see meile ometi arusaadavat kriteeriumi, mille abil otsustada, kuhu tõmmata ajaline piir religiooniuuringute distsipliini ajaloo ning eelajaloo vahele. Muidugi, intellektuaalkultuuriliste teisenemiste puhul jääb piir pea alati hägusaks, ent praegusel juhul võivad erinevad seisukohad varieeruda kahe sajandi ulatuses ja see muudab kogu asja hoomamatult ebamääraseks.

Kuigi Cunningham keskendus loodusteadustele, on tema käsitlusest mõndagi õppida ka humanitaarteaduslike distsipliinide ajaloo uurijatel: kui religiooniuuringuid mõtestada *inimtegevusena*, millel on jagatud eesmärgid ja teadvustatud reeglid, siis on religiooni uurimine samuti nähtus, mis ei saa juhtuda kogemata ehk ilma asjaosaliste teadvustamiseta, et nad just sellega tegelevad. Ühtlasi pole sel juhul õigustatav ka religiooniuuringute ajaloo uurimine kitsalt ideedeajaloolisest perspektiivist või keskendudes vaid tuntumatele esindajatele – aga nii Stroumsa[58] kui ka Segali[59] lähenemisnurka võib pidada just domineerivalt ideedeajalooliseks, mis osutub lähemal vaatlusel probleemiks, kuna religiooniuuringud ei ole lihtsalt üks ideeline teisenemisprotsess. Cunninghami lähenemise tugevuseks on seega asjaolu, et ta pakub meile viisi, kuidas kindlaks määrata kriteerium, mille abil on võimalik täpsemalt määratleda distsipliini piire ja algusaega, vaadeldes distsipliini ennast tervikuna (ehk praktikate, institutsioonide ja ideede kombinatsioonina).

Sel juhul tekib aga möödapääsmatu küsimus: mis on religiooniuurin-

---

[58] Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason.*

[59] Robert A. Segal, „Hume's *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion".

gute mängureeglid? Vastamiseks tasub tagasi pöörduda eespool vaadeldud identiteedivaidluse juurde. Stroumsa ja Sharpe'i esiletõstetud religiooniuuringute põhitunnuseid võib siinkohal samahästi käsitleda distsipliini „mängureeglitena". Stroumsa jaoks on sel juhul religiooniuurimise alusreegliks võrdleva meetodi mittepoleemiline kasutamine, Sharpe aga mõistis põhitunnustena jagatud kontseptuaalset tööriistakasti, sihipärast[60] institutsionaalset tuge, filoloogilist pädevust ning teadvustatud püüdlemist neutraalse uurijapositsiooni poole. Molendijk, teisalt, läheneb asjale mõnevõrra „sotsioloogilisemalt"[61], pidades meetodi ja teooria küsimustest olulisemaks pöörata tähelepanu akadeemilistele võimusuhetele ning avalikule tunnustusele (või selle puudumisele), mis ei tähenda küll, et ta teisi aspekte üldse tähtsaks ei pea.

Igatahes võiks minu varasemale Sharpe'i-tõlgendusele tuginedes esitada hüpoteesi, et religiooniuurimise peamised tegevusreeglid on: (1) jagatud ühine sõnavara, mille keskseks kontseptuaalseks fookuseks on „religioon"[62]; (2) uurija neutraalne ja mitteteoloogiline perspektiiv; (3) rõhutatult empiiriline lähenemine uurimistööle, kus möödapääsmatu on otsene ligipääs uurimisallikale (kas siis filoloogiliselt[63], antropoloogiliselt, arheoloogiliselt või eksperimentaalselt); (4) võrdleva meetodi läbiv rakendamine igasuguses uurimistöös. Sellisest vaatenurgast oleks distsipliini institutsionaliseerumise puhul tegu selle eriala metodoloogiliste ja teoreetiliste valikute ja prioriteetide tunnustamise, väärtustamise ja sihipärase kinnistamisega, mille tulemusena on edaspidi võimalik eristada

---

60 Sihipärasuse all pean siinkohal silmas seda, kui institutsionaalne toetus on konkreetselt religiooniuuringulisel tegevusel, mitte millelgi, mille raames või toel muu hulgas juhtumisi tegeletakse ka religiooniuurimisega, kuid institutsionaalne toetus ise religiooniuurimise olemasolu või puudumist oluliseks ei pea.

61 Kasutan jutumärke, sest Molendijk ise oma lähenemist otseselt nii ei määratle, aga arvestades tema rõhuasetusi, pean õigustatavaks tema perspektiivi niimoodi kirjeldada.

62 Sellele, kuidas religiooniuuringute keskmeks on „religiooni" kontseptsioon, mille ümber kogu erialane tegevus aset leiab, on tõsiasi, millele tihtipeale on tähelepanu pööratud. Vt nt Richard **King**, „The Copernican Turn in the Study of Religion" – *Method and Theory in the Study of Religion,* 2/25 (2013), 144–145 ning Christian **Meyer**, „The Emergence of „Religion Studies" (zongjiaoxue) in Late Imperial and Republican China, 1890–1949" – *Numen,* 1/62 (2015), 44.

63 Siinkohal mõistan „filoloogilist", „antropoloogilist" jt mõisteid metodoloogiliselt, seega filoloogiline tähendab igasugust tööd tekstidega (olgu siis filosoofilisel, keeleteaduslikul või ajaloolisel eesmärgil), antropoloogiline tähendab välitööd jne.

neid, kes järgivad vastava distsipliini reegleid, ja neid, kes ei järgi.[64]

Esitatud nimekirja aga ei tuleks kindlasti mõista kui „õige religiooniuurimise“ tunnuseid, mille mina (või siis Sharpe, kellele ma neid formuleerides suuresti tuginesin) olen paika pannud. Pigem tuleks seda mõista väite või hüpoteesina, et paigutades religiooniuuringute algusaja Mülleri ja Tiele ajastusse, tuleks põhilisi reegleid, mille tuginedes seda tehakse, mõista suures plaanis sellistena, nagu ma nad siinkohal sõnastasin. Mil määral näiteks XIX saj teise poole uurijad (või ka nt XIX saj keskpaiga budoloogid) ise oma tegevuse alusreegleid niimoodi mõistsid või ei mõistnud, vajaks aga eraldi analüüsi ja alles siis saaks hüpoteesina esitatud kriteeriumide adekvaatsust põhjalikumalt hinnata. Tuginedes olemasolevatele uurimustele, võiks neid praegu siiski adekvaatseks pidada.

Praegu ei soovi ma sellesse küsimusse siiski süüvida ning pealegi võib väga tõenäoliseks pidada seda, et kogu religiooniuuringute ajaloo vältel on alati eksisteerinud erinevaid arusaamu, milles täpselt seisnevad põhireeglid, mida üks religiooniuurija peab järgima. Oluline on siinkohal aga see, et pöörates ajalugu uurides enam tähelepanu tollaste uurijate endi arusaamadele oma uurimistegevusest, muutub selgemini vastatavaks küsimus, keda ja kuivõrd pidada mingi distsipliini esindajaks. Ühtlasi võimaldab cunninghamlik lähenemine vältida niisuguste ajalugude kirjutamist, kus piirid ajalooliste nähtuste vahel on pigem määratud uurija enda kontseptuaalse tööriistakasti valikute kui ajalooliste teisenemistega. Uurides teaduslike distsipliinide ajalugu, pole selleks lihtsalt tarvidust – erinevatel puhkudel kasutusel olevate „mängureeglite“ võrdlemine võimaldab otsustada, kas ja kuivõrd on tegu sama distsipliini esindajatega.

Järgnevalt pööran tähelepanu mõningatele asjaoludele, mida pean võimalikuks eelnevale tuginedes järeldada laiemalt religiooniuuringute ajaloo uurimise kohta, aga ka spetsiifilisemalt seoses distsipliini alguse temaatikaga.

---

[64] Siinkohal väärib mainimist Meyeri tähelepanek, et tervikliku ja iseseisva distsipliini kõige olulisemaks tunnuseks on õppekavade olemasolu, mis võimaldavad „distsiplinaarset taastootmist“ ehk niisuguste inimeste edaspidist palkamist, kes on hariduse saanud distsipliini enda õppekavalt. Meyer, „The Emergence of „Religion Studies“ (zongjiaoxue) in Late Imperial and Republican China, 1890–1949“, 46–47.

RELIGIOONIUURINGUD INIMTEGEVUSENA

Kuigi tuginedes Cunninghami lähenemisnurgale olen osutanud asjaoludele, miks on veenvam paigutada religiooniuuringute algusaeg pigem Tiele ja Mülleri tegevusperioodi kui varasematesse sajanditesse (nagu seda soovivad teha nt Stroumsa ja Segal), ei tähenda see veel, et artikli alguses esile toodud probleem oleks sellega lahendatud. Mõistagi jääb endiselt võimalus, et eksisteerivad alternatiivid, mille peale keegi pole veel tulnud, kuid ma arvan, et siinkohal võiks tähelepanu pöörata mõningatele teistele küsimustele, mis on endiselt lahtised.

Varasemas arutelus tõstsin esile seda, kuidas distsiplinaarsete ajalugude kirjutamise juures eksisteerib tugev kalduvus keskenduda eelkõige üksikutele suurtele nimedele, eirates laiemat erialast konteksti ning institutsionaal-organisatoorset olukorda. Lisaks sellele, et tegu on liialt ideedeajaloolise perspektiiviga, hakkavad ainult üksikuid teoreetikuid esile tõstvad ajalookäsitlused (olgu siis tahtlikult või tahtmatult) mängima olulist rolli erialases „identiteedipoliitikas". Teisisõnu: ühe või teise minevikus tegutsenud uurija esiletõstmine tänapäevase uurimistegevuse ajaloolise eellasena hakkab mõjutama seda, kuidas edaspidi mõtestatakse erialast tegevust üleüldse. Pealegi eirab ainult suurtele nimedele tuginev lähenemine asjaolu, et valdav enamik tegelikku uurimistööd on alati keskendunud spetsiifilistele, kitsastele uurimisteemadele ja mitte „religioonile kui sellisele".

See asjaolu on aga religiooniuuringute algusaja määratlemise küsimuses vägagi märkimisväärne. Mis siis, kui religiooniuuringud algasid hoopis spetsiifilisemate uurimisküsimuste ja nendealaste spetsialistidega ning mitte suurte teoreetikutega, kes võtsid süstemaatilise vaatluse alla küsimuse, milline peaks olema religiooni uurimine teoreetiliselt ja metodoloogiliselt? Religiooniuuringute ajalood, mis paigutavad alguspunkti Mülleri ja Tiele juurde, peaksid ühtlasi suutma vastata küsimusele, miks näiteks Eugène Burnouf ja teised varasemad budoloogid ei ole sel juhul osa religiooniuuringute ajaloost, vaid paigutuvad distsipliini eelajalukku. Ja seda olukorras, kus ka Burnouf ja teised XIX saj keskpaiga budoloogid väärtustasid samavõrd tuginemist originaaltekstidele, ranget filoloogilist uurimistööd ning ajaloolist meetodit.[65] Cunninghami perspektiivi

[65] Beinorius, „Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective",

rakendamine võimaldab siinkohal struktureeritumalt vastata küsimusele, kuivõrd siis ikkagi „mängis“ Burnouf Mülleri ja Tielega „sama mängu“? Või mis „mängu“ Burnouf ise arvas end „mängivat“? Mis olid selle mängu reeglid? Aga budoloogia on siinkohal vaid üks võimalik näide paljudest, küllap oleks võimalik leida näiteid teistestki kitsamatest uurimisaladest, mida me nüüd peame religiooniuuringute osaks, aga mille varasemat ajalugu millegipärast ei kaasata üldajalugude kirjutamisse. Omaette märkimisväärne tõsiasi on see, et leidub ka uurimisvaldkondi, mida varem on peetud religiooniuuringute osaks, aga mis hiljem on kõrvale heidetud (või mis on edaspidi end tugevamalt sidunud ikkagi mõne teise distsipliiniga), mistõttu vaikitakse hilisemates ajalugudes maha ka see, et mõnda aega mõisteti neid tegevusi osana religiooniuuringutest.[66]

Tuginedes kogu eelnevale arutelule, võib öelda, et tervikuna tähendab religiooniuuringute mõistmine *inimtegevusena* seda, et justnimelt *tegevuse ajaloona* tuleks uurida ka tema ajalugu, selle asemel et kogu ajalooline kujunemine taandada valitud suurnimedele ning tuntumatele teooriatele. Sellisel juhul on mõjukamad uurijad ja teooriad vaid üks osa tervikust. Samavõrd tähtis roll on ka institutsionaalsel kujunemisel: kas on olemas omaette struktuuriüksused, mille missiooniks on justnimelt selle distsipliiniga tegelemine? Kas korraldatakse erialaselt piiritletud konverentse? Kas on välja kujunenud eriala-ajakirjad? Tugevalt hakkab edaspidist arusaama distsipliinist ning distsiplinaarsest identiteedist mõjutama iseseisva haridustee ja õppekavade olemasolu, sest niiviisi muutub võimalikuks järgmise põlve erialaspetsialistide värbamine nende seast, kes on hariduse saanud justnimelt sellele distsipliinile pühendatud õppekavalt.[67]

Võimalikke uurimisküsimusi, mis vääriksid senisest enam tähelepanu, on aga teisigi. Mõtestades religiooniuuringuid inimtegevusena, mis lähtub kindlaks määratud mängureeglitest, väärib kindlasti senisest

Despland, „Sciences of Religion in France during the July Monarchy (1830–1848)“.

66 Näiteks toob Hans Kippenberg välja selle, kuidas ajaloolis-kriitilise meetodiga piibliajaloo uurimist mõisteti XIX saj lõpul ja XX saj algul osana võrdlevast usundiloost ja seega osana religiooniuuringutest, ent edaspidi on see liigitatud üksnes teoloogia osaks. Vt Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, 164–178.

67 Meyer, „The Emergence of „Religion Studies“ (zongjiaoxue) in Late Imperial and Republican China, 1890–1949“, 46–47.

enam uurimist nt ka erialase kaanoni küsimus, kuna see, keda varasematest uurijatest tuleb tundma õppida ja keda mitte, mõjutab olulisel määral ka tänapäeva uurija enda arusaamu oma tegevusest ja selle mängureeglitest. Varem väljatoodud Andrew Abbotti[68] tõdemus, kuidas distsipliinid legitimeerivad puudulikku teadmist ning pakuvad inimestele viisi, kuidas õigustada ainult ühe või teise autori tundmist, muutub siinkohal väga kõnekaks. Uurides religiooniuuringute varasemaid perioode, võiks seetõttu ka enam tähelepanu pöörata küsimusele, kuidas tollal mõisteti erialakaanonit. Milliseid uurijaid ja autoreid pidasid nt Max Müller või Gerardus van der Leeuw osaks kaanonist, mida üks religiooniuurija peaks kindlasti tundma?

Kõigi selliste küsimustepüstituste lähema uurimise tulemusena ei saa tegelikult välistada võimalust, et religiooniuuringutes on eri aegadel rakendatud mõningal määral erinevaid mängureegleid või siis tegelikult on erinevates religiooniuuringute-sisestes kogukondades paralleelselt mõistetud neid mängureegleid erinevalt (võrrelgem kasvõi nt budoloogiat ja kognitiivset religiooniteadust) ning vaid mingil suurema abstraktsiooni tasandil võib leida nende ühisosa (mitte aga praktilises teadustegevuses kui sellises). Samuti ei saa sellisel juhul välistada võimalust, et äkki pole võimalik rääkida ka religiooniuuringute ühest kindlast alguspunktist, vaid eksisteerivad erinevad alguspunktid, mis kõik on ühes või teises mõttes religiooniuuringute alguseks.

MÕNED TÄHELEPANEKUD RELIGIOONIUURINGUTE AJALOO KOHTA EESTIS

Lähtudes senisest arutelust religiooniuuringute ajaloo uurimise ja sellega kaasneva problemaatika kohta ning tuginedes esitatud ideedele sellest, kuidas võiks edaspidi läheneda religiooniuuringute distsipliini ajaloo uurimisele, väärivad siinkohal esiletõstmist ka mõningad tähelepanekud selle kohta, kuidas religiooniuuringute ajalugu on käsitletud Eestis.

Otseselt religiooniuuringute ajalugu on Eestis uuritud ja käsitletud võrdlemisi vähe. Teemat on üldsõnaliselt sajandi alguses ilmunud artiklis

[68] Abbott, „The Disciplines and the Future“, 210. Vt tsitaat lk 103.

tutvustanud Kulmar[69] ning hilisemal ajal on põhjalikuma ülevaate andnud Valk ja Kulmar.[70] Neile lisandub Valgu[71] hiljutine temaatilisemalt piiritletud käsitlus. Samas, laiemas plaanis on Eestis palju rohkem uuritud teoloogia ajalugu ja orientalistika ajalugu. Mõlema raames on käsitlust leidnud ka religiooniuuringute valdkonda liigituvad lähenemis- ja uurimissuunad.[72] Õieti ongi spetsiifiliselt religiooniuuringute ajaloole keskenduvates kirjatöödes[73] kujutatud ajalugu viisil, kus kolm erisuunda (ajaloolis-kriitilised uurimistööd teoloogia raames, ida usundid orientalistika raames ning rahvausund ja Siberi rahvad folkloristika ja etnoloogia raames) moodustavad tervikuna religiooniuuringute ajaloo.[74] Samuti on seniste lähenemiste keskmes eelkõige ideed, uurimisteemad ja tuntumad nimed, kujutades institutsionaalseid, ühiskondlikke ja õppekavalisi küsimusi seeläbi vaid taustana sellele, mida mõistetakse asja tuuma või siis kõige olulisema osana, ning vaadeldes neid lähemalt ainult siis, kui need on osutunud märkimisväärseks takistuseks (Nõukogude Liidu periood) või inspireerivaks tõukeks (nt üliõpilasorientalistika 1970. ja 1980. aastatel). Niisuguse ajalookäsitluse puhul tekib küsimus, kuivõrd on tegu täna-

---

69 Kulmar, „Religiooniteadused ja usundilugu teadusliku uurimisvaldkonnana Eestis".

70 Valk, Kulmar, „Estonian Study of Religion: A Historical Outline of the 20th Century Developments".

71 Valk, „Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline".

72 Vt nt Martin **Hallik**, Olaf-Mihkel **Klaassen**, *Keiserlik Tartu ülikool ja orient* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2002); Tarmo **Kulmar**, „Orientalistika õppimine ja uurimine Eestis I" – *Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat*, 1/1 (2006), 9–27; Tarmo **Kulmar**, „Üliõpilasorientalistika hiilgeaeg 1971–1983" – *Tartu Ülikool 1970–1988*. (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1998), 106–114; Jouko **Talonen**, Priit **Rohtmets**, „The Birth and Development of National Evangelical Lutheran Theology in the Baltics from 1918 to 1940" – *Journal of Baltic Studies*, 3/45 (2014), 345–373; Thomas-Andreas **Põder**, „Uku Masing, religioonid ja kristlik teoloogia" – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/60 (2010), 82–104; Andres **Gross**, „Uku Masingu üliõpilastööd" – *Usuteaduslik Ajakiri*, 1/50 (2002), 3–32, jne.

73 Pean silmas neid kahte: Kulmar, „Religiooniteadused ja usundilugu teadusliku uurimisvaldkonnana Eestis" ning Valk, Kulmar, „Estonian Study of Religion: A Historical Outline of the 20th Century Developments".

74 Tõsiasi on muidugi see, et viimase paari-kolme kümnendiga on asi mitmekesistunud ning erisuundi on nüüdseks rohkem kui kolm. Lisaks eelmainitutele võiks veel välja tuua nii religiooniarheoloogia (V. Lang, T. Kulmar, T. Jonuks, E. Oras jt) kui ka religioonisotsioloogia (L. Altnurme, A. Remmel, M. Uibu jt), kuid selliste suundade puhul on tegu uuemate arengutega või siis pole need varem niivõrd suurt rolli mänginud kui eelmainitud kolmik.

päeval ühtsemalt eksisteerivale asjale ka ühtsema ajaloo otsimisega.

Meenutada tasub üht Jorge Luis Borgese tähelepanekut tema essees Kafkast. Seal toob ta välja mõned Kafkale eelnenud autorid, mõistes neid kõiki Kafkaga väga sarnastena, kuid seejärel tõdedes:

> Kui ma ei eksi, sarnanevad need eriilmelised palad, mida olen loetlenud, Kafka loominguga; kui ma ei eksi, ei ole nad kõik omavahel sarnased. Viimane seik on tähendusrikkam. Neis tekstides on igaühes suuremal või vähemal määral Kafka eripära, aga kui Kafka poleks kirjutanud, ei oleks me seda märganud; teisisõnu, seda poleks olemas.[75]

Võib-olla peaksime sama kahtlustama ka religiooniuuringute ajaloo puhul? Kuivõrd tajuksime me üldse orientalistika, teoloogia ning folkloristlik-etnoloogilise rahvausundi uurimise vahel ühisosa, kui viimaste kümnendite vältel ei oleks Eestis esile kerkinud religiooniuuringud omaette selge tegevus- ja uurimisvaldkonnana? Olulisemaltki – kas üldse või kuivõrd pidasid need XIX ja XX saj-l tegutsenud teoloogid, folkloristid ja orientalistid end ise osaks ühest suurest religiooniuuringulisest tervikust? Ja kui nad ei pidanud, kas meil on õigus iseenda mõistelisi ja akadeemilisi eristusi sisse lugeda minevikku, määratledes neid sellest hoolimata religiooniuurijatena? Teisisõnu, rakendades siinses artiklis esile tõstetud perspektiivi: mis „mängu“ need uurijad enda arust „mängisid“ ja kuivõrd sarnane oli nende „mängude“ reeglistik? Niimoodi oleks võimalik sisulisemalt vastata küsimusele, kuivõrd saab neid päriselt pidada osaks ühtsest religiooniuurimisest ja kuivõrd tuleks neist mõista erinevate lähenemis- ja uurimissuundadena, millest religiooniuuringud on välja kasvanud uurimisväljana, kus tõesti orientalistid, folkloristid, religiooniantropoloogid, religioonisotsioloogid ja religioonipsühholoogid omavahel kokku saavad ning teadvustatult „sama asja“ uurimisega tegelevad.

Omaette intrigeerivaks arutelupunktiks muutub niimoodi küsimus religiooniuuringute algusest Eestis. Juhul kui minevikus tegutsenud uurijate lähem analüüs näitaks, et nende tegevuse „mängureeglid“ on ikkagi piisavalt sarnased tänapäeva religiooniuuringute omadega, siis võiks tõenäoliselt pidada esimeseks Eestis tegutsenud religiooniuurijaks Leopold von Schroederit, keda ka Valk ja Kulmar on XIX saj uurijate seast esile

[75] Jorge Luis **Borges**, *Valik esseid* (Tallinn: Vagabund, 2000), 133.

tõstnud.[76] Rahvusvahelises plaanis annaks Schroederi argumendile kindlasti tuge juurde asjaolu, et ta juba noorest east saati sidus end selgelt selle akadeemilise traditsiooniga, mida esindas Max Müller, keda teatavasti peetakse üheks religiooniuuringute rajajaks (aga kui ka teda otseseks rajajaks mitte pidada, oli ta igal juhul väga mõjukas).[77] Kui aga nende varasemate suundade puhul ei saa ikkagi rääkida religiooniuuringutest selle eriala tänapäevases mõttes, tuleks viimase aja suundumusi mõtestada olulise muutusena erialases tegevuses või koguni suuremamahulise teisenemisena, mis puhul tuleks neid varasemaid suundi vaadelda sihipärase religiooniuurimise eellastena.

Lisaks küsimustele, kuidas eri aegade uurijad on oma tegevust ja selle eesmärke mõistnud ning kuivõrd saab neid üldsegi mõista sama tegevusvaldkonna erinevate osadena, väärib kindlasti senisest palju enam tähelepanu ka religiooniuuringute ajaloo institutsionaalne külg. Näiteks on Talonen ja Rohtmets luterliku teoloogia ajalugu käsitledes tõstnud esile seda, kuidas võrdleva usuteaduse õppetooli ja professuuri rajamine Tartu ülikoolis oli motiveeritud soovist distantseerida end eestikeelsele ülikoolile eelnenud saksakeelse usuteaduskonna konfessionaalsest ja ortodokssest teoloogiast.[78] Kui nii, siis vääriks kahtlemata lähemat uurimist see, millise tegevusena (nii meetodi kui eesmärgi poolest, kuid ka suhtes teoloogiaga) mõisteti võrdlevat usundilugu/usuteadust kui sellist. Ja millisel viisil suunas see nende inimeste tegevust ja arusaamu, kes 1920. ja 1930. aastatel tegutsesid selle õppetooli juures? Uuemast ajast vääriksid samavõrd tähelepanu aga ka viimaste kümnendite arengutendentsid, nt religiooniantropoloogia (hilisema nimega „religiooniuuringute") õppekava loomine või usuteaduse õppekava teisenemine sel sajandil. Sellised institutsionaalsed arengud väärivad religiooniuuringute ajaloo uurimise

[76] Valk, Kulmar, „Estonian Study of Religion: A Historical Outline of the 20th Century Developments", 170–171. Pikemalt on Schroederist ja tema tegevusest kirjutanud Hallik ja Klaassen, *Keiserlik Tartu ülikool ja orient*, 132–138.

[77] Oma mälestustes tõstab Schroeder esile seda, kuidas ta juba 20ndate eluaastate alguspooleks oli Max Mülleri (selleks ajaks ilmunud) kirjutistega lähemalt tutvunud ning kuidas need olid teda olulisel määral mõjutanud. Vt Leopold von **Schroeder**, *Memuaarid* (Tartu: Ilmamaa, 2013), 69–72. Schroederit köitsid küll eelkõige Mülleri keeleteaduslikud tööd, kuid kuna ka suurem osa tema keelealastest töödest olid otseselt seotud religioossete tekstidega, on see siiski märkimisväärne.

[78] Talonen, Rohtmets, „The Birth and Development of National Evangelical Lutheran Theology in the Baltics from 1918 to 1940", 355–356.

perspektiivist samavõrd suurt tähelepanu kui tuntumad nimed ja peamised uurimissuunad. Kahtlemata oleks Eesti religiooniuuringute ajalugu kujunenud oluliselt teistmoodi, kui religiooniuuringutel oleks olnud ülikoolisüsteemis omaette struktuuriüksus ja õppekava. Kindlasti on omaette õppekava ja struktuuriüksuse puudumine tinginud olulisel määral ka asjaolu, et distsipliini ajalugu tuleb kujutada erinevate suundade kohtumiskohana, mitte ühtse ja iseseisva uurimisdistsipliinina humanitaarteadustes. Uurimused muust maailmast on veenvalt näidanud, et institutsionaalne toetus (või selle puudumine) ning sellest tulenev tegevusraamistik mõjutab olulisel määral ka teadustöö tegijate arusaamu oma uurimisdistsipliinist, lähenemisnurgast ja sellega seonduvatest küsimusepüstitusest.[79]

Kokkuvõttes on Eesti religiooniuuringute ajaloo senistes käsitlustes tegeletud eelkõige tuntumate uurijate ja nende teadustööde kirjeldamisega, aga leidub veel mõndagi, mis vääriks senisest palju suuremat tähelepanu, kui üldiseks eesmärgiks on religiooniuurimise ajaloo käsitlemine inimtegevusliku tervikuna ning mitte kitsalt ideedeajaloona.

LÕPPSÕNA

Nagu teistegi eluvaldkondade ajaloost on ka humanitaarteaduslike distsipliinide ajaloost alati võimalik kirjutada mitmesugustest perspektiividest lähtudes. Ei saa välistada, et religiooniuuringutel ongi tegelikult mitu erinevat „alguspunkti", mis kõik sarnanevad sellega, mida me tänapäeval mõistame „religiooniuuringutena", kuid mis ilma selle pidepunktita ei tundu üksteisele sugugi sarnastena. Samuti tundub tõenäoline, et religiooniuuringud jäävadki alati mitmekoeliseks uurimisvaldkonnaks, mille püüe saavutada distsiplinaarset ühtsust toimib pigem ideaalina,

[79] Vt eriti Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands,* Tim Jensen, Armin W. Geertz, „From the History of Religions to the Study of Religion in Denmark: An Essay on the Subject, Organizational History and Research Themes", Ingvild Sælid Gilhus, Knut A. Jacobsen, „From the History of Religions to the Science of Religion in Norway", aga lisaks rõhutavad seda ka Tomáš Bubík, „The Czech Journey to the Academic Study of Religions: From the Critique of Religion to its Study" ning David **Václavík**, „Searching and Finding: A History of the Slovak Study of Religion" – *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened.* Ed. Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (Leiden: Brill, 2015), 55–86.

mille poole püüeldakse, kui reaalselt saavutatava olukorrana. Küll aga väärib tähelepanu ning rakendamist Andrew Cunninghami metodoloogiline lähenemisnurk, sest tema pakutud kriteerium võimaldab senistest käsitlustest palju selgemini määratleda akadeemilist distsipliini, muutes seeläbi ka distsipliiniajaloo uurimise senisest palju läbimõeldumaks ja struktureeritumaks tegevuseks.

Teisalt on muidugi selge, et identiteediküsimustest ei pääse religiooniuuringute ajaloo uurimisel kunagi. Iga „religiooniuuringute ajaloo" määratlus sisaldab endas paratamatult ka seisukohavõttu vaidluses religiooniuuringute identiteedi üle. Kuid mõtestades religiooniuurimist just *inimtegevusena*, millel on teadvustatud reeglid ja eesmärgid, muutub võimalikuks käsitleda distsipliiniajalugu viisil, mis ei lahuta isikuid, ideid ja institutsioone eraldi ajalugudesse, vaid võimaldab neid mõtestada tervikuna, mille eri osad on alati üksteisega tihedalt seotud.

Igatahes on distsipliiniajaloo puhul tegu teemaga, mis ei kao ja mille aktuaalsus jääb püsima ka tulevikus. Mida enam tähtsustatakse humanitaarteadustes reflektiivsust ja vajadust teadvustada iseenda positsiooni („uurimisobjekti" suhtes või siis muus perspektiivis), seda möödapääsmatuks muutub ka vajadus vaadata oma tegevustraditsiooni minevikku.