

Uuriija positsioonist religiooniuurigutes

Indrek Peedu

Abstract Position of the Scholar in the Study of Religion

This article offers a thorough analysis of the issue of scholarly positioning in the study of religion. Positioning here means the issue of the relationship of the scholar and that or those what (s)he is studying. The primary focus of the article is the justifiability of the main conceptualizations (methodological agnosticism, methodological naturalism, neutrality, dialogical positioning) of the position of the scholar, followed by a comparative assessment of their strengths and weaknesses, similarities and differences. It will be shown why none of these conceptualizations offer a properly satisfying solution to the positioning dilemma. Based on that the latter part of the article discusses a couple of options how to cope with such a situation.

Keywords positioning · method and theory · regulative ideals · methodological agnosticism · methodological naturalism · neutrality

Kui võetakse teemaks religiooniuringulise teadustöö põhialused, on tähelepanu esmajärgus ikka metodoloogial, meetodil ja teoorial. Tüüpiliselt tähendab see arutelu selle üle, milliseid meetodeid tuleks rakendada seoses mingi uurimisfookuse ja probleemipüstitusega ning millised teoreetilised perspektiivid ja kontseptuaalsed raamistikud on relevantssed vastava uurimisteema käsitlemiseks. Teisisõnu, edukat uurimistööd mõistetakse sellisena, kus on selge, mida teada tahetakse, millise meetodi toel selle kohta andmed hangitakse ja mida nende andmetega peale hakata ehk mida teada soovitakse. Kuid kõige sellega kaasneb veel üks aspekt, millest ei saa mööda vaadata. Selleks on uurija ise ja tema kui uuriva isiku roll uurimistöös.

Küsimus, milline on uurija roll suhestatuna uuritavaga, ongi küsimus uurija positsioonist, mida tuleb uurimistöös alati teadvustada ja arvesse võtta samavõrd kui meetodi ja metodoloogia¹ valikuid ning kontseptuaalseid valikuid selles küsimuses, millist erialamõistelist sõnavara kavatakse kasutada. Religiooniuringutes spetsiifiliselt, kuid ka humanitaar- ja sotsiaalteadustes laiemalt ei saa uurija inimlikku positsiooni meetodi eriti korrektse jälgimisega, uurimisfookuse eriti täpse määratlemisega ega muulgi moel kunagi täielikult allutada teaduslikule metodoloogiale või siis teadusliku metodoloogia toel hoopiski kõrvaldada. Uurija kui inimese isik, päritolu, huvid, ühiskondlik positsioon, eelteadmised, ootused ja kõik muu selline jäävad alati mingit rolli mängima. Uurija on alati keegi, ta ei seisa maailmast kunagi põhimõtteliselt lahus ja ka tema teadustöö ei ole metodoloogiliselt kunagi täiesti lahutatav uurimiskontekstist. Positsioneerimise küsimust võib selliselt võtta püüdena toime tulla sellise paratamatusega, vähemasti põhiosas seda raamistada, suunata ja reglementeerida ning selle kaudu ka soodustada eneserefleksiooni ehk eelduste ja lähtekohtade võimalikult ulatuslikku teadvustamist. Õieti on hulgaliselt uurimisteemasid, mille puhul maailmast lahus seismine oleks isegi võimatu, sest nõnda pole võimalik eesmärke saavutada. Ilmne näide on siin osalusvaatlusele toetuvad uurimistööd, ent samavõrd ka üldse igasugused olulisel määral hermeneutilisele tegevusele toetuvad lähenemised.

Religiooniuringud on üks teadusdistsipliin teiste seas ja üldjoontes võib öelda, et uurimisvaldkonna eesmärgiks on omandada ja pakkuda võimalikult usaldusväärset, kontrollitavat ning isiklikest eelistustest ja

¹ „Meetodi“ ja „metodoloogia“ mõistete tähendusliku kattuvuse kui ka eristumise kohta vt Peedu (2017; 2023).

arvamustest sõltumatut teadmist religiooniks määratletavate nähtuste kohta.² See on tinginud aktuaalse vajaduse nii teadvustada uurija enese lähtekohti, nende tausta, neist tulenevaid eeldusi, eristusi ja fookusi kui ka tõsiselt reflekteerida kõige selle üle, püüdes võimalikult vältida olukorda, kus uurimistöö ülesehitus, lähenemisviis ja ka tulemused on (olulisel või otsustaval määral) determineeritud lihtsalt uurija enda isiklikust (kultuuri)taustast tuleneva vaatenurga ja eelduste poolt. Samavõrd on see aga kaasa toonud vajaduse lahti mõtestada konkreetseid positsioneerimisviise, mis annaksid raamistiku iseenda positsiooni mõtestamiseks. See hõlmab uurija inimlikkusega paratamatult kaasnevate aspektide teadvustamist (nt inimene uurijana on alati maailma osa, mistõttu täiusliku objektiivsuse vaatenurk on võimatu), selgeid eristusi lubatud ja keelatud eelduste ja hinnangute asjus ning laiemalt uurija ja uuritava (olgu selleks inimene, tekst, esemed või muu) omavahelise suhte teadlikku lahti mõtestamist. Viimane võib tähendada nii kitsalt epistemoloogilist positsioneerimist konkreetsete eelduste ja uskumuste sulustamises, eetilist läbi käimist uuritavaga kui ka ühiskondlike võimuhete arvesse võtmist, mis eriti otsesel suhtlusel inimesega võivad rolli mängima hakata. Tervikuna on kõik see vajalik, et läbi viidavat uurimistööd saaks pärast ka teaduslikkuse kriteeriumidele, nii nagu neid konkreetsetes teadusvaldkonnas mõistetakse, vastavaks pida.

Üldistatult võib öelda, et positsioneerimisest ei saa mööda vaadata üheski religioonalases uurimistöös. Uurija läbi mõeldud, erialaselt adekvaatne ja selgelt formuleeritud positsioneerimine on igasuguse kvaliteetse teadustöö jaoks samavõrd tähtis ja möödapääsmatu kui uurimisfookuse määratlemine, meetodi valik, uuritava piiritlemine ja kontseptualiseerimine ning iseenda teoreetilise raamistiku formuleerimine. Käesoleva artikli eesmärgiks on analüüsida lähemalt, kuidas religiooniuuringutes on positsioneerimise teemaga tegeletud, milliseid positsioneerimise võimalusi on välja pakutud, kuivõrd edukalt õigustatavaks neid võib pidada ja millisel viisil kujunenud olukorda mõtestada. Selle tarvis tasub kõigepealt heita põgus pilk aruteluteema ajalukku,

² Kahtlemata on tegu väga suure üldistusega ja religiooniuuringute tegelik uurimispraktikas ilmneva eesmärgi (või eesmärgid) saaks kindlaks teha vaid ulatusliku empiirilise uurimistöö toel (mis sisaldaks nii ulatuslikku kirjandusanalüüsi, praktilise metoodika analüüsi kui ka osalusvaatlusi teadlasgruppide seas). Siinkohal esitatut võib seega võtta katsena sõnastada, millisena seda eesmärki võiks mõista, lähtudes kõige laiemas võtmes erialastest diskussioonidest.

et seejärel edasi liikuda konkreetsete kontseptsioonide analüüsimise ja võrdleva hindamise juurde.

Uurija positsiooni määratlusi religiooniuuringutes

Küsimuse üle, kuidas peaks uurija mõtestama oma rolli ja suhtumist uuritavasse, on arutletud religiooniuuringute algusajast saati. Nii võib ka Max Mülleri programmilises sissejuhatuses leida tungivaid rõhutus, et religiooniuurija peab kõigisse uuritavatesse religioonidesse suhtuma erapooletult ja halvustamata ning võrreldeski hinnangute andmist vältides (Müller 1882, 4–7, 28–29). Suures plaanis võib öelda, et sarnaste rõhutuste ja määratluste vormis jätkus religiooniuuringutes uurija positsiooni mõtestamine 20. sajandi keskpaigani välja. Keskseks dilemmaks oli ühelt poolt küsimus, kuidas tegeleda ülemaailmselt religioosse paljususe uurimisega niiviisi, et ei eelistataks üht usundit ja selle perspektiivi teisele, ning teiselt poolt vajadus näidata, kuidas religiooniuuringuline uurimistöö selgelt eristub kristlikust teoloogiast, mille ühiskondlik ja akadeemilis-institutsionaalne tugi oli jätkuvalt palju laiaulatuslikum. Kuivõrd aga sel perioodil oldi veendunud, et teadustööd on võimalik läbi viia tõeliselt objektiivsel viisil, mis kesken-dub üksnes asjaolude ja faktide tuvastamisele, nii nagu need ilmnevad, inimeste arusaamade kirjeldamisele ja mõtestamisele, nii nagu need avalduvad, ja üldse kõigele muule selgelt ning üheselt tuvastatavale, siis ei tuntud märkimisväärselt vajadust eraldi lahti mõtestada, kuidas see hinnangutevaba ja neutraalne uurimistöö peaks aset leidma ja kuidas selline positsioon saavutada. Tulles tagasi varem kasutatud sõnastuse juurde, võiks öelda, et tollal peeti võimalikuks metodoloogiliselt allu-tada uurija subjektiivsust ja sattumuslikku tausta teadustöö teostamise rangetele nõuetele.

Religiooniuuringud ei olnud siinkohal kuidagi eripärane ega sil-matorkav, vaid sarnaselt nähti asju muudeski uurimisvaldkondades. Vajadus mõtestada, milles seisneb uurija positsioon uuritava suhtes, oli varakult väga oluline ka näiteks antropoloogias. Nii võib leida Franz Boasilt arutelu, kus ta rõhutab, et uurija peab vabastama end kõigist arvamustest ja tunnetest, mis pärinevad tema enda taustast, ja kohandama enda mõistuse, niivõrd kui vähegi võimalik, uuritavate inimeste mõttemaailmaga. Mida edukam ta selles on, seda edukam on ta ka oma uurimistöös (Boas 1901, 1). Põhimõttelise seisukoha leiame

ka Malinowski peateosest, kus ta toonitab, et iga etnograafi lõppeedmärgiks on ikkagi uuritava inimese enda vaatenurga ja ellusuhtumise mõistmine (Malinowski 1922, 25). Sarnaselt mõtleb ka Ruth Benedict, kes rõhutab, et uurija peab olema „ustavalt objektiivne“ (Benedict 2016, 248) ja pingutama selle nimel, et ta ei eelistaks ühestki teooriast lähtudes ühtesid fakte teistele. „Kogu etnograafia“ tuleb kirja panna „nagu see ette tuli, ilma mingi püüdluseta seda iseendaga sobivaks teha“ (Benedict 2016, 248).

Põhimõtteliselt leiame neilt ka veendumuse, et objektiivsus on saavutatav ning meie kontseptuaalsed ja teoreetilised töövahendid on teadusliku uurimistöö kindel ja kallutamata alus. Kuid ühtlasi tähendas see, et ei olnud kunagi vaja lahti mõtestada, mida täpselt tegema peab, et end selliselt positsioneerida. 20. sajandi keskpaigast alates hakati üha tõsisemalt kahtlema, kas teaduslik tõsikindlus enesepositsioneerimisel on (nõnda kergesti) saavutatav. See tõi kaasa tarviduse täpsemalt sõnastada, milles selline erapooletu ja hinnanguid vältiv uurimistöö seisneb.

Sellistest sajandi keskpaiga sõnastustest kõige mõjukamaks ja enim tähelepanu saanuks osutus Peter L. Bergeri argumentatsioon, et religiooniuurija peaks olema metodoloogiline ateist. Bergeri jaoks oli keskne küsimus see, kuidas religioossed uskumused sisaldavad osutusi sellest, mis asjad ontoloogiliselt tõeliselt olemas on. Pealegi võivad erinevate kogukondade esindajad väljendada üksteisest lahknevaid seisukohti. Teaduslikult tuleb aga keskenduda empiirilisel ligipääsetavale materjalile ja nõnda peab religiooniuurija lähtuma metodoloogilisest ateismist, sest ontoloogiline tõestaatus ei ole teaduslikult kindlaks tehtav (Berger 1969, 100). See tähendas Bergeri jaoks, et religioosseid nähtusi tuli uurida inimlike nähtustena ehk inimliku tähendusloome toel kogu maailma haaramisena. Nii aga tuleb igasugused inimlikust tähendusloomest kaugemale minevad seletused sulustada ja kõrvale panna (Berger 1974, 125; 1979, 36–37). Bergeri jaoks oli seejuures väga oluline, et selline uskumuste sulustamine on üksnes metodoloogiline ja ei midagi rohkemat. Teaduslik uurimistöö ei saa Bergeri hinnangul ultimatiivseid tõeväiteid kõrvale heita ega ka kinnitada (Berger 1974).

Teiseks märkimisväärseks ja ilmselt veel mõjukamakski kontseptsiooniks sai Ninian Smarti – ilmselt olulisel määral reaktsioonina Bergeri postulaadile – esitatud metodoloogiline agnostitsism. Nagu mõistest aimata võib, argumenteerib Smart, et uurija ei või välistada religioossete arusaamade potentsiaalselt võimalikku tõesust ja seega

peab jääb nende suhtes agnostiliseks (Smart 1973, 54–57). Põhjendused sellele on Bergeri omadega sarnased: väidete toetus jääb väljapoole teaduslikult uuritavat, ent vältimaks ühe perspektiivi eelistamist teisele, tuleb positsioneeruda agnostikuks (vt ka Smart 1978, 75–78). Smarti vaatest ei täida Bergeri metodoloogilise ateismi perspektiiv hinnangute- ja eeldustevaba uurimistöö nõuet, kuna teadustöö raamistiku ulatuses tuleb sel juhul eeldada, et religioossed inimesed on asjadest valesti aru saanud. Iseasi muidugi, kas Berger ikka arvas, et sellest nii tugev ateism järeldub. Vähemalt kohati (vt eriti Berger 1974) sõnastab ta enda positsiooni tegelikult Smarti metodoloogilise agnostitsismiga palju sarnasemal viisil, kui esmamulje põhjal arvata võiks.

Smarti kontseptsioon sai religiooniuuringutes õige kiirelt laia omaksvõtu osaliseks. Nii näeb Eric J. Sharpe metodoloogilist agnostitsismi ühena kolmest religiooniuuringute põhimõttelisest alusest (Sharpe 1983, ix), Wouter Hanegraaff mõistab seda ainuvõimaliku lähtekohana religiooni uurimisel (Hanegraaff 1995, 101) ning Michael Pye jaoks on see ainuke viis, kuidas religiooniuuringute perspektiivi mõtestada samaaegselt nii mittereligioossena kui ka mitte religioonile vastanduvana (Pye 1994, 66–72). Seni kirjeldatud arengute juures on tähelepanuväärsed kaks aspekti. Esiteks see, kuidas uurija positsiooni mõistetakse rangelt epistemoloogilise küsimusena. Mitte et muud aspektid ei oleks olulised. Kahtlemata ei eitaks ükski äsja mainitust uurija tausta ja välja kujunenud ühiskondlik-kultuurilise positsioneerimise relevantust, ent neid aspekte nähakse taandatavatena või siis lahendatavatena epistemoloogilise positsioneerimise raames. Teiseks on silmatorkav see, kuidas positsiooni teostamist uurimispraktikas mõtestatakse kui teatud protseduurilise juhise järgimist.

Positsioneerimisdiskussiooni niisugust raamistikku hakkasid teravalt komplitseerima või siis sellele uusi dimensioone looma Bergeri ja Smarti tegevusega samaaegselt esile kerkinud orientalisti problemaatika (vt eriti Said 1978 ja Asad 1993), teadustöö kontseptuaalse raamistiku süvenevalt kriitiline analüüs (vt nt Smith 2020; King 2014) ning viimaks eriala süüdistamine varjatud ideologiseerituses (vt nt McCutcheon 1997a; Fitzgerald 2000). Nende kriitikatega kaasnenud diskussioonide tulemusena asuti enam teadvustama, et uurija ühiskondlik võimupositsioon uuritava suhtes ning ka enda teadmismvormide ja mõisteraamistike kehtestamine ei ole sugugi vaid kõrvalseisjast teadlase erapooletu kirjeldamine ja tõlgendamine ning nõnda ei ole ka uurija positsioon vaadeldav üksnes seonduvalt suhestumisena seisukohtade

epistemoloogilise staatusega. Teatav hinnangulisus ja kallutatatus võib avalduda praktiliselt kõigi mõistete kaudu, mida otsustatakse kasutada, mitte üksnes nende, mis sisaldavad selgeid epistemoloogilisi seisukohavõtte. Teisalt on täiesti võimalik vaadata kirjeldatud „komplikatsioon“ ka nii, et lisaks eelnevaltki teadaolevatele asjaoludele leidub veel mitmeid muid aspekte, milles samuti tuleb teadvustatult ja nüansseeritult tegutseda, selleks et uurida hinnangutevabal, võrdselt kohtleval ja õigustamatuid eeldusi vältival viisil. Ses võtmes on põhimõtteliselt võimalik jätkuvalt analüüsida kogu küsimust põhifookusega epistemoloogial, mõistes teisi küsimusi osana epistemoloogiast tulenevast raamistikust.

Alates 1990. aastatest kerkis lisaks juba arutletud variantidele esile terve rida uusi viise, kuidas mõtestada uurija positsiooni. Tihtipeale mõisteti seda just „neutraalsusena“ (Donovan 1990; Cannon 1993; Byrne 1997 jne). Põhjalikumalt mõtestab selle nende seast lahti Donovan. Ta osutab, et neutraalsus on midagi, mis saab alati aset leida suhestatuna kahe või enama osapoolega, kelle vaated ei ole omavahel ühilduvad (1990, 103). Teisisõnu, neutraalsus ei ole kunagi midagi abstraktset, vaid alati kontekstuaalselt kujundatud. Donovan eristab vaatlejaneutraalsust, osalejaneutraalsust ja rollineutraalsust (Donovan 1990, 104–111). Esimene neist tähendab täielikult eraldiseisvat ja mitteosalevat positsioon. Küll peab ta sellist positsiooni ühtlasi saavutamatuks, kuna pole olemas tausta ja kontekstita vaatepunkte. Teist neist näeb ta lähenemisena, milles aktsepteeritakse inimese paratamatut situatiivsust, ent üritatakse selle mõju uurimistöö tulemustele minimeerida. Olles ka selle tegeliku rakendatavuse suhtes skeptiline – tihtipeale lihtsalt ei leidu uurija jaoks viise, kuidas seda teostada –, toetab ta ise selgelt kolmandat varianti – rollineutraalsust. Rollineutraalsust võrdleb Donovan nii spordi- kui õigussüsteemi mõttes kohtunike, *ombudsman*’ide ja vahemeeste positsiooniga – tegu on endiselt osalemisega, ent osaletakse konkreetseid ja selgelt formuleeritud reegleid järgides. Selline neutraalsus on läbinisti kontekstuaalne, ent ühtlasi näitab ka, kuidas objektiivsust ei tohi samastada neutraalsusega, kuna inimese jaoks praktikas saavutatavat neutraalsust saab mõtestada objektiivsusest põhimõtteliselt erineval viisil. Donovan näeb religiooniuurija „tegevusreeglitena“ eelarvamusliku keelekasutuse vältimist, usuväidete toesuse sulustamist ning isiklike eelduste vältimist. Ent neidki tuleb vaadata kontekstuaalselt, mitte kuidagi universaalselt postuleeritutena.

Paralleelselt tõusis esile ka uurija positsiooni dialoogilisuse idee. Kõige põhjalikumalt mõtestas seda lahti Gavin Flood (1999). Flood leiab, et igasuguse teadmiste omandamise keskmes on paratamatult vastastikune suhtlus uuritavaga ja seda tuleb mõtestada dialoogilisena. Nõnda on uurija alati samuti osa laiemast elukorraldusest ja ei ole võimalik kehtestada mitte mingisuguseid „vaateid eikusagilt“ (Flood 1999, 33–41, 50–57, 137–150). Ka igasugune omandatav teadmine lähtub selliselt alati mingist kohast ja paikneb mingis kohas ega seisa maailmatervikust lahus (Flood 1999, 144–145). Sisuliselt näeb Flood akadeemilist uurimisviisi ühe võimaliku teadmiste omandamise ja loomise viisina teiste seas, mis aga ei ole kuidagi põhimõtteliselt teistest adekvaatsem, usaldusväärsem ega primaarsem, küll aga erinev ja seeläbi iseenda reeglistiku kaudu toimides endiselt väärtuslik.³ Floodi omaga sarnaseks võib pidada ka Marion Bowmani ja Ülo Valgu (2014) arutelusid uurija positsiooni üle, kus nad samuti rõhutavad uurija dialoogilist suhtlust uuritavaga ega näe uurimistöö eesmärgina autoriteetsete teoreetiliste järeldusteni jõudmist.

Märkimisväärselt sarnasena ja tegelikult vägagi provokatiivsena tuleb näha ka metodoloogilist ludismi, mille käisid välja Kim Knibbe ja André Droogers (2011). Knibbe ja Droogersi lähenemist võib vaadelda dialoogilise perspektiivi veelgi kaugemale viimisenä. Kui Flood hoiab uurija kui väljasseisja ja uuritava kui seesolija ikkagi eraldi, siis Knibbe ja Droogers väidavad, et uuritava tõeliseks mõistmiseks tuleb uurimise ajal õppida mõtlema, toimima ja reageerima nagu uuritavad inimesed (Knibbe ja Droogers 2011, 291). Võiks öelda, et nende perspektiivis tuleb uuritavaga ajutiselt täiesti samastuda, et siis hiljem sellest seisundist välja astudes, kuid seda siiski mäletades ja selle kaudu omandatud teadmiste kaudu jõuda uurimistöös sisukamate ja sügavamate tulemusteni. Probleem, millega Knibbe ja Droogers tegelevad, pole iseenesest midagi uut, vaid religiooniuuringute hermeneutilise poole igipõline dilemma – kuidas jõuda kellegi sügava ja tõelise mõistmiseni, olles ise ometi uuritavast (oluliselt) erinev? Knibbe ja Droogersiga sarnaselt on seda mõtestanud ka näiteks René Gothóni (2000), argumenteerides, et

³ Kusjuures, selliselt ei ole Flood ka näiteks metodoloogilise agnostitsismi suhtes kriitiline, pidades seda üheks igati legitiimseks positsiooniks, märkides aga, et seda tuleb vaadelda ühe võimaliku, konkureeriva enesekujundamissnarratiivina teiste väljasseisja-narratiivide seas ja seda ei saa pidada seesolija diskursustest kuidagi põhimõtteliselt legitiimsemaks (Flood 1999, 103).

palverännu ja Athose mäe munkade edukaks uurimiseks tuli tal vahepeal lühiajaliselt elada sisse palveränduri rolli (Gothóni 2000, 122–130). Oluline on siinkohal aga tähele panna, et kõik need mõttekäigud sisse elamisest, samastumisest jne leiavad alati aset osalusvaatlusepõhise välitöö situatsiooni mõtestades ega tegele positsiooni sihipärase universaalsuse – n-ö assürioloogiast neuroteaduseni – propageerimise ega analüüsimisega. Eraldi tasub alati tõsiselt küsida, mida selline „lühiajaline samastumine“ tegelikult tähendab, milles see seisneb ja kuidas näiteks uuritavad seda oma vaatenurgast mõtestavad. Nii on tabavalt osutatud, et seesugust uurimispraktikat (või siis uurimismeetodit) tuleks tõlgendada sarnasemana teatriga, kus samuti elatakse sügavalt sisse mingisse rolli, ent isegi mingisse rolli täiesti sisse elanuna ei ole veel saadud kehastatavaks (Cannon 1993, 166–170). Analoogne oleks see ka religioosses kontekstis: empaatiline ja ajutine sisse elamine uuritavasse ei tee veel uurijast „osalist tegelikus transtsendentsis“ (Cannon 1993, 170).

Kõik see ilmestab hästi ka mõningaid üldisemaid suundumusi, mida võib seonduvates diskussioonides täheldada. Varem võidi uurija positsioonist rääkides öelda, et religiooniuurija peab juba definitsiooni poolest seisma „arhimeedilises punktis väljaspool religiooni“ (Werblowsky 1975, 152). Või nagu Eric J. Sharpe tagasivaatavalt täheldas, püütakse ehitada või avastada seda „kõrget kohta“, millelt uurijal oleks võimalik vaadelda ja käsitleda kogu maailma religioosset mitmekesisust sellest ise eraldi seistes (Sharpe 1988, 249). Uuemast ajast niisuguseid katseid formuleerida või pakkuda uurijale tõeliselt kõrget ja eraldiseisvat punkti enam ei leia. Tähelepanuväärne näide on siin kindlasti Bruce Lincolni teesid meetodist (Lincoln 1996), mis harjumuspärasest mõttes meetodist räägivad õieti üpris vähe, küll aga ütlevad palju selle kohta, milline peaks olema religiooniuurija *hoiak* uurimise suhtes. Ka siin eristatakse selgelt ja üheselt religiooniuurija ja religioosse inimese taotlusi, kuid tehakse seda pigem relatsiooniliselt ning aktuaalseid kontseptuaalseid ja orientalismiga seonduvaid problemaatikaid igati arvesse võttes. Otsesõnu räägib „hoiakust“ seoses religiooniuurija perspektiiviga René Gothóni. Ta leiab, et uurija suhtumine on mõneti paradoksaalne – tuleks vaheldumisi nii süüvida uuritavasse kui ka vältida otsest samastumist ja sekkumist. Just selline balansseerimine olevat viis, kuidas uurimistöö edu saavutada (Gothóni 1995, 50). Üldplaanis tähelepanuväärne on see, kuidas positsiooni mõtestamine on nihkunud lähenemisest, mis mõistis uurijat üksnes teadmiste hankijana,

lähenemiste suunas, kus positsiooni mõistetakse rohkem hoiaku, suhtumisviisi või toimimisviisi võtmes.

Küll aga pole see sugugi välistanud selgelt sõnastatud ja reglementeeritud positsioonide esitlemist ja õigustamist. Kõige silmatorkavam ja enim vaidlusi põhjustanud on siin kindlasti metodoloogiline naturalism. Selle aktuaalseks muutumise taust on mitmesuguste loodusteadustega lähemat koostööd tegevate suundade (nt kognitiivne religiooniteadus, religiooni käitumisökoloogia, kultuurievolutsiooniline lähenemine jne) esile kerkimine. Ka suurem osa selle positsiooni eestkõnelejaid pärineb just neist uurimissuundadest. Valdavalt tähendab metodoloogiline naturalism lähenemist, mis eeldab, et religioon on midagi läbinisti inimlikku, mida tuleb mõtestada ja seletada üksnes loodusliku nähtusena (Slingerland, Bulbulia 2011). Viited kõigele, mis jääb väljapoole looduslikku maailma, ei kuulu teadustöö raamidesse ja nendega ei tule kuidagi arvestada. Sarnaselt Bergeri kunagiste rõhutustega argumenteeritakse, et metodoloogiline naturalism ei nõua ateismi omaksvõttu, vaid üksnes teadustöö raames uskumuste sulustamist, sest ainult niiviisi saab üldse teiste teadusvaldkondadega kooskõlalist teadust teha (Slingerland ja Bulbulia 2011, 308; Slingerland 2018, McCorkle ja Xygalatas 2012; Wiebe 2012). Märkimisväärselt kirjeldatakse sellist metodoloogilist naturalismi lihtsalt teatud (eelkõige epistemoloogilisi küsimusi puudutavate) protseduuriireeglite järgimisena (Dawes 2011, Bulbulia ja Slingerland 2012, Bradie 2009 jne).

Kuidas täpselt üks või teine uurija seda kontseptsiooni mõistab, võiks aimatavalt veel palju põhjalikumaltki lahata, ent üldistatult on idee põhituum ikkagi selles, et teadustöös saab apelleerida ainult sellistele nähtustele, seletustele, põhjustele ja põhjustajatele, mis on looduslikult olemasolevad ning intersubjektiivselt ja empiiriliselt uuritavad. On ilmne, et suuresti sama probleemiga seisid vastakuti ka Berger, Smart ja Donovan, kui oma tegevuskriteeriumite kontseptsioone esitasid: kuidas jääda maailmavaatelistes seisukohtades ja hinnangutes erapooletuks ning ühtlasi vastata teaduslikkuse nõuetele. Selles aspektis on viimasel ajal hakatud üha rohkem osutama, et olenemata metodoloogilis-teoreetilistest dispuutidest on humanitaar- ja sotsiaalteadused niikuinii valdavalt naturalistlikud. Näiteks Tanya Luhrmann on märkinud, et tegelikus praktikas lähtutakse antropoloogias valdavalt metodoloogilisest ateismist, välistades üheselt võimaluse, et inimeste uskumused võiks tõesed olla (Luhrmann 2018, 79). Sarnasele asjaolule osutab religiooniuuringute kontekstis ka Jeppe Sinding Jensen (2021) – lõppude lõpuks

uurivad religiooniuuringud religiooni inimliku nähtusena, vaadeldes seda inimese arusaamade, käitumiste, kogukondadesse koondumise ja kõige muu sellise kontekstis, kaasamata seletustesse inimmaailmast täiesti väljapoole jäävaid põhjuseid ja lähtekohti.

Ega sellises tähelduses midagi põhimõtteliselt uut polegi. Juba ammu enne kõigi nende „metodoloogiliste ismide“ esile kerkimist osutas Morton Smith (1968), et usundilooline uurimistöö – või ajalooline uurimistöö üldse – on põhimõtteliselt ateistlik. Isegi kui religioosse kogukonna liikmed ise näevad „jumala sekkumist“ selle otsustava asjaoluna, miks ühel või teisel puhul asjad lähevad ühel või teisel viisil, siis ajalooteaduses on selline seletus *a priori* välistatud. See muidugi ei välista võimalust, et „tegelikult“ nad ikkagi tegutsesid ja suunasid ajalugu kujunema ühes või teises suunas, ent kuna ajaloolased ei saa oma vahenditega seda kuidagi kindlaks teha, peavad nad piirduma seletustega, mis neile võimalikud on (Smith 1968, 12–16). Ilmselgelt saab sellist tõsiasja esitleda vastuargumendina kõigile positsioonidele, mis tahavad uskumuste tõesuse lahtiseks jätta. Ent samavõrd võib seda võtta ka osana laiemast probleemist, kuidas uurida arusaamu, käitumisenorme, toimumisviise ja kõike muud, millega ise ei soovita nõustuda ja/või samastuda ning mille puhul õieti ei soovita seisukohtagi võtta.

Metodoloogilise naturalismi eriti jõulise rakendamise näiteks Eesti religiooniuuringutes on kindlasti see, kuidas Amar Annus (2017) analüüsib muistse Mesopotaamia nõidustekstide mahukas sissejuhatuses nõidust kui nähtust üleüldiselt. Annus käsitleb nõidust kognitiivteaduslikust vaatest, seades eesmärgiks ära seletada, milliste kognitiivsete kõrvalekallete või ekslike toimete järgi selline viis maailmast mõelda üldse võimalikuks on saanud. Ta püüab näidata, kuidas nõidusesse uskumine nõuab analüüsi hülgamist ja järeldustesse hüppamist (Annus 2017, 53), mis on seotud mentalistliku mõtteviisi eksliku ja meelevaldse rakendamise ning kausaalsete seoste eksliku omistamisega, olles nõnda isegi seotud skisotüüpilise mõtlemisega (Annus 2017, 54–55). Selle pinnalt edasi arutades argumenteerib Annus, et nõidusesse uskumine on füüsilise maailma valesti mõistmine, kuivõrd selliselt mõeldes astutakse üle „võimaliku ja võimatu maagilisest piirist“ (Annus 2017, 73). Üldse tulevat nõiduslikku mõtlemist seostada mitmesuguste vaimuhaigustega ja pidada ühiskonnale kahjulikuks (Annus 2017, 88). On selge, et niisuguses eriti jõulises katses tõestada religioossete inimeste mõtlemise ekslikkust on mindud õige mitu sammu edasi sellest, kui mõni ajaloolane sündmuste käigu seletamisel välistab „X juhtus, sest

üleloomulik olend Y mõjutas olukorda“ tüüpi seletused, ja on asunud naturalistlikult ja loodusteaduslikult püüdlema ühe religioonieleменти otse ümber lükkamise poole, tehes seda selgelt metodoloogilise naturalismi kriteeriumidest lähtudes.

Võimalikud positsioonid kriitilises lähivaates

Tuginedes esitatud ülevaatele märkimisväärsimatest positsioonidest, tasub nüüd küsida, kuivõrd õigustatav on üks või teine neist. On ju ilmne, et nende pinnalt ei ole võimalik konstrueerida mingit ainumast ühtset universaalset positsiooni, mis lahendaks kõik lahknemused. Lähemalt on siiski võimalik hinnata vaid neid kontseptsioone, mida on lahti mõtestatud piisavalt täpselt, et saaks eristada selgeid argumente ja järeldusi. Samuti tasub eelistada neid, mis on rohkem tähelepanu saanud või mis ilmestavad tabavalt diskussiooni keskseid dilemmasid. Positsioonide õigustatavust hinnates tasub arvestada nelja aspektiga: (1) kuivõrd edukalt sobib see kokku religiooniuuringute implitsiitse eesmärgiga (nii nagu see sai varem sõnastatud); (2) kuivõrd kooskõlalised ja õigustatavad on argumendid, mida vastava positsiooni kasuks esitatakse; (3) kuivõrd edukalt võimaldab see vältida probleemseid eeldusi; (4) kuivõrd edukalt on vastav positsioon rakendatav tegelikus, akadeemilises uurimispraktikas. Neid ei tule mõista kui absoluutseid kriteeriume, vaid kui suunitlusi või osutusi sellele, mida peaks arvesse võtma. Samuti on nad kõik võrdväärselt tähtsad – teoreetiline õigustatavus pole palju väärt, kui see pole praktikas teostatav ja ka vastupidi. Lähemat tähelepanu väärivad siinkohal seega metodoloogiline agnostitsism, metodoloogiline naturalism, neutraalsus ja dialoogilisus. Kuigi metodoloogiline ateism oli ajaliselt eelnev, on see edasises diskussioonis osutunud metodoloogilisele naturalismile sedavõrd lähedaseks kontseptsiooniks, et nii selle kesksed järeldused kui ka probleemid ei erineks kuidagi märkimisväärselt naturalismist. Seetõttu pole mõttekas sel eraldi peatuda.

Nagu sai välja toodud, on metodoloogilise agnostitsismi keskmes arusaam, et uurija peab järgima epistemoloogilist protseduurireeglit – vältida tuleb seisukoha võtmist usuväidete toetusel. Ühelt poolt on kahtlemata tegu määratlusega, mis sobib hästi kokku taotlusega jõuda võimalikult eelduste- ja hinnangutevaba teadmiseni, kuid samas on metodoloogilist agnostitsismi alalõpmata vaevanud tegeliku

praktiseeritavuse probleem. Uurijal on võimalik jääda epistemoloogiliselt neutraalseks,⁴ kui ta tegeleb vaid uuritava materjali – olgu selleks siis tekstid, osalusvaatlusmaterjal, intervjuud, esemelised allikad vms – dokumenteerimise ja kirjeldamisega.⁵ Olenevalt sellest, kuidas mõista hermeneutikat ja tõlgendamist, võiks olla võimalik argumenteerida, et ka selle tõlgendamises, mida uuritav „tahtis öelda“ või kuidas „seda omas kontekstis mõisteti“, oleks võimalik jääda epistemoloogiliselt neutraalseks. Kuid kohe, kui uurija püüab sellisel, ütleme, „neutraalsel viisil“ omandatud teadmiste pakkuda (kausaalsetele seostele toetuvaid) seletusi sellest, miks asjad on läinud nii, nagu nad läinud on, peab ta lähtuma mingitest eeldustest selle kohta, kuidas maailm toimib ja mis seda mõjutada saab.

Nii on üha enam hakatud argumenteerima, et järjekindel ja kõiki teadustöö osi haarav metodoloogiline agnostitsism on lihtsalt võimatu, kuna tähendaks loobumist igasugustest ulatuslikumatest seletustest ja

⁴ Kasutan siin rõhutatult just „epistemoloogilise neutraalsuse“ kitsendatud kontseptsiooni, kuna epistemoloogiline neutraalsus ei tähenda veel iseenesest, et uuritava suhtes ollakse nt eetilise või ühiskondliku (võimu)positsiooni raames neutraalne.

⁵ Tegelikult saaks ka eeldust, et kirjeldamist on võimalik täiesti lahutada seletamisest, soovi korral teravalt problematiseerida. Esiteks selle kaudu, et uurimistöö ei alga kunagi päris nullist ja tugineb alati varasemale uurimistööle. Seda nii taustteadmiste poolest, millele tuginetakse, kui ka näiteks kontseptsioonide poolest, mida rakendatakse, ent mis on paratamatult seotud või otseselt välja kasvanud varasematest teoreetilistest raamistikest, mis ei ole kunagi üksnes kirjeldavad. Teiseks aga võiks küsida, kas mitte ei sisalda igasugune kirjeldus ise juba seletusi sellest, kuidas kirjeldatavad asjad on üksteisega seotud või kuidas ühe või teise abstraktsema mõiste (olgu selleks siis rituaal, prohvetlus, eshatoloogia, püha vms) rakendamine seob kirjeldatava implitsiitselt terve hulga teiste sama(de) mõiste(te) toel käsitletud andmehulkadega, sidudes nõnda uuritava implitsiitselt ka raamistikega, mis mõistetega kaasnevad. Sellised kaheldavused pole siiski toonud veel kaasa täielikku loobumist kirjeldamise ja seletamise eristamisest. Näiteks Kevin Schilbrack (2018) peab täiesti võimalikuks ja esitleb oma argumentatsiooni plaanis kesksena lähtekohta, et kirjeldamist ja seletamist on võimalik selgelt eristada ja neid tuleks mõista uurimistöö erinevate staadiumitena. Võib öelda, et kirjeldatud problemaatika tuumaks näib olevat küsimus, kas implitsiitseid seletusi, millele kirjeldamisel kasutatakse raamistik tugineb, ent mida uurija ise otseselt seletustena ei rakenda, tuleks pidada asjaoluks, mis muudab kirjeldamise ja seletamise üksteisest lahutamatuks, või võib argumenteerida, et otseselt seletav on vaid selline lähenemine, mis käib välja kausaalseid argumente uuritavate andmete kohta (võimaldades nõnda kirjeldamist ja seletamist üksteisest eristada).

üldistustest (vt nt Martin 2018). Teisisõnu, see ei ole praktikas rakendatav lihtsalt seetõttu, et tähendaks suure osa teadusliku tegevuse lõppu. Sellise probleemi ületamiseks on metodoloogilist agnostitsismi üha rohkem hakatud mõtestama kui positsiooni, mida rakendatakse vaid uurimise esmases faasis, kirjeldamise ja mõistmise juures, ent mis tuleb hüljata teistsuguste positsioonide kasuks, kui minnakse edasi seletamise ja üldistamise juurde (vt nt Asprem ja Taves 2018; Schilbrack 2018). Kuid metodoloogilise agnostitsismi probleemst on hakatud vaatlama ka täiesti teise nurga alt. Esile on tõstetud seda, kuidas läänemaailmas välja kujunenud arusaam seisukoha võtmise vältimisest religioosete uskumuste küsimuses lähtub mõtterraamistikult protestantlikust teoloogiast tulenevatest eeldustest (Cantrell 2016, 16–20). Põhimõtteliselt tähendab see, et metodoloogiline agnostitsism vajab lähtekohana läänemaailma mõtterraamistikku. Selle raamistiku kontekstis võib see näida seisukoha võtmise vältimisena, ent teistest raamistikest vaadatuna ta seda enam ei oleks. Jeremy Northcote (2004, 88–91) osutab tabavalt, kuidas läänelik uurimistöö mõistab kõike looduslikuks määratletut tegelikult juba eos päriselt olemas olevana, ent kõike üleloomulikuks kirjeldatut sotsiaalse nähtusena. Selline mõtteviis liigitab juba eeldusena ühed asjad sotsiaalseteks ja teised looduslikeks ning igasugune kirjeldamine lähtub sellisest eeldusest (täiesti olenemata sellest, kas uuritav kogukond ise on äkki ses küsimuses teistsugusel arvamusel).⁶ Tervikuna seega võib öelda, et metodoloogilise agnostitsismi puhul on varasem optimism asendunud mõõdukalt pessimistliku vaatega. Pea mitte keegi ei vaidlusta seda, et arvestades religiooniuuringute eesmärki ja esitatud kontseptsiooni suutlikkust mitte sisaldada endas probleemseid eeldusi, oleks tegu erakordselt hea positsioneerimisviisiga.

⁶ Mitmeski mõttes märkimisväärselt sarnaselt on hiljuti eesti keeles argumenteerinud ka Henrik Sova (2018), osutades laiemas ühiskondlikus plaanis religioosse agnostitsismi üle arutledes sellele, kuidas nõue jääda just religioossetes küsimustes agnostiliseks hakkab ilmnema probleemse ja meelevaldse läänekristliku ning sekulariseeruva kultuuriruumi eripärana, kui me tegelikult muude analoogsete, ent selgelt mittereligioosse juhtumite korral (nt Bertrand Russell'i hüpoteetiline teekann või Trumpi mitmesugused provokatiivsed väited selle kohta, et teda olevat pealt kuulatud) ei ole valmis aktsepteerima seisukohta, et neis küsimustes tuleks jääda agnostiliseks. Lühidalt: ei ole võimalik üheselt kehtestada sellist piiri, mis üheselt eristaks religioossed asjad ja näitaks, miks nende puhul kehtib selline eripära, et agnostitsism on õigustatav, kui me mujal seda õigustatavaks ei pea.

Ometi ilmneb, et universaalselt rakendatav agnostitsism on praktikas teostamatu, isegi kui kontseptuaalselt ja teoreetiliselt nähakse seda tihti kõige eelistatumana. Niisuguse hinnangu korral lähtutakse selgelt eeldusest, et aktsepteeritavat varianti peab saama rakendada universaalselt teadusvaldkonna kõigis uurimissuundades. Kui lubada positsioonilist pluralismi või siis erinevate positsioonide rakendamist erinevates uurimistöö etappides, muutuksid ka mitmed selle positsiooni kriitikad tunduvalt nõrgemaks.

Neutraalsuse puhul, nii nagu selle objektiivsusest ja universaalselt formuleeritud neutraalsusest eristuva rollineutraalsusena formuleeris Donovan (1990), on olukord kompleksne omajagu teistsugustel põhjustel. Rõhutades rollineutraalsuse lähtumist konkreetsest, avalikult nähtavast ja reglementeeritud rollist, on ta erinevalt metodoloogilise agnostitsismi universaalsetest taotlustest mõtestanud neutraalsuse viisil, mis ongi saavutatav üksnes mingis konkreetses situatsioonis või raamistikus ning selline asjaolu pole mitte probleem, vaid justnimelt see, mis võimaldab neutraalsust. Donovan ei näe inimese paratamatut sattumuslikkust mitte põhimõttelise takistusena, mis muudab kindla teadmise võimatuks, vaid suure hulga ühiskondlik-kultuuriliste situatsioonidena, millest potentsiaalselt igäühes annaks formuleerida rolli, mis võimaldaks valitud uurimisobjektide suhtes jääda tolles kontekstis relevantsete asjaolude suhtes neutraalseks. Religiooniuurija rolli tegevusreeglitena esitatud eelarvamustevaba keelekasutus, usuväidete tõesuse sulustamine ja isiklike eelarvamuste vältimine oleks probleemsed, kui tõlgendada neid teatud universaalsete reeglitena, mida siis uurija peaks igas kontekstis samamoodi rakendama. Ent arvestades rollineutraalsuse lähtumist konkreetsest kontekstist, saab ka neid tegevusreeglite kirjeldusi näha suunistena, mille konkreedsed vormid tuleks määratleda vastavalt sellele, milliste kogukondade ja vaadete suhtes neutraalseks jääda soovitakse.

Sellisel võiks näida, et Donovan on esitanud märkimisväärselt palju-töötava viisi uurija probleemist mõelda. Ent püüdes ületada mõningaid universaalselt formuleeritud positsioonide nõrku kohti, kaasnevad selliselt mõtestatud positsiooniga hoopis teistsugused probleemid. Üldistatumas plaanis võiks küsida: kui hästi suudavad sel juhul kõik need kontekstuaalselt kohandunud rollid luua teadmisi, mis täiendaksid üksteist ühe suurema terviku osadena? Või oleks tulemuseks hulk üksikkäsitlusi ja ebaselgus selles, kuidas jõuda üldistusteni? On võimalik, et leidlike tõlgenduslike ja kontseptuaalsete abstraktsioonide

ja võrdluste kaudu oleks see probleem ikkagi lahendatav. Kuid põhimõttelisem probleem kaasneb sellega, kuidas rollineutraalsus vajab alati konkreetset konteksti ja konkreetseid osapooli. Selliselt sobitub ta eelkõige igasuguse uurimistööga, mis leiab aset konkreetsetes sotsiaalsetes kontekstides, olgu selleks siis osalusvaatlus või mingite kindlate tekstiliste allikate uurimine. Niimoodi formuleeritud rollineutraalsuse rakendamine muutub keerukaks või üldse võimatuks, kui uurimistööga ei kaasne selgelt piiritletud kogukondi, isikuid või ideestikke, mille suhtes enda rolli formuleerida. Suur osa kognitiivsest ja neuroteaduslikust religiooniuurimisest ja ka üldistataval tasemel aset leidvast (võrdlevast vms) uurimistööst on just selline, kus ei saa rääkida iseenda sotsiaalsest positsioneerimisest suhestatuna konkreetsete kogukondadega. Sellises uurimissituatsioonis on vaja uurija positsioon lahti mõtestada viisil, mis ei püüaks uurijat ennast asetada spetsiifilisse sotsiaalsesse konteksti, ent mis annaks mingeid relevantseid toimumisjuhuiseid. Põhimõtteliselt võib seda näha probleemina praktilises rakendatavuses – rollineutraalsus ei sobi kõigi võimalike religiooniuringuliste uurimissuundadega. Iseasi on samas, kas positsiooni edukuse hindamisel tuleb selle universaalset rakendatavust kõigis uurimisvaldkondades pidada üheks fundamentaalseks mõõdupuuks. Kuid siingi tasub märkida, et kui universaalset rakendatavust mitte eesmärgiks seada, ei ole kirjeldatud probleem ka nõnda aktuaalne.

Eraldi tasub aga tähelepanu pöörata sellelegi, kuidas lisaks konkreetse teadusvaldkonna eesmärkidele tuleb arvestada ka vajadusega olla kooskõlas teadusliku uurimistöö kui sellisega üldistatumas mõttes. Nii ilmneb veel teinegi intrigeeriv probleem seoses rõhutatud kontekstikesksusega. Religiooniuringud, nagu iga teine akadeemiline distsipliin, püüdleb suurema üldistustaseme poole ja eeldab, et saab rääkida akadeemilise uurimistöö üldistatud alustest. Ent kui usuväidete sulustamine, eelarvamustevaba keelekasutus ja isiklike eelduste vältimine tõlgendada läbinisti konteksti- ja kultuurispetsiifiliseks, tekiks küsimus, kas saaks veel üldse rääkida ühtsest teadusdistsipliinist. Kas nii oleks tulemuseks eestipärane, mehhikopärane, jaapanipärane (jne) religiooniuurimine? See oleks ilmselges vastuolus arusaamaga ühtsest ja mitte kultuurispetsiifilisest teadusdistsipliinist. Võiks seega öelda, et religiooniuringud ikkagi vajavad teatud universaalselt formuleeritud aluseid ka selles, kuidas usuväidete sulustamist, isiklike eelduste vältimist ja muud sellist määratleda. Muidu muutub lihtsalt kaheldavaks, kas see usaldusväärne, kontrollitav ning isiklikest eeldustest ja arvamustest

sõltumatu teadmine on vastava positsioneerimisvariandi raames üldse saavutatav. Üldistades võib seega öelda, et kuigi rollineutraalsus võib olla märkimisväärselt edukas universaalsete kontseptsioonide (nagu näiteks metodoloogiline agnostitsism) probleemide ületamisel, osutub ta ise probleemseks spetsiifilisuse ja piiratud rakendatavuse tõttu.

Järgmiseks tasub tähelepanu pöörata dialoogilisele positsioonile ja sellega seonduvalt ka metodoloogilisele ludismile. Sarnaselt rollineutraalsusega võib seda võtta ühe silmapaistvama katsena ümber mõtestada viisi, kuidas uurija positsioonist mõelda, kuna arusaamad täiesti objektiivsest või lihtsalt täiesti eraldiseisvast uurijast ei ole tegelikult kuidagi teostatavad. Dialoogilisuse eestkõnelejate seas (Flood 1999; vrd ka Northcote 2004; Bowman ja Valk 2014) võib märgata tugevat arusaama, et just siin kirjeldatakse ja esitletakse uurija tegelikku uurimispraktikat ja -tegevust kõige õigemini. Floodi arusaamu uurija positsioonist võib võtta kindlasti kõige pessimistlikumatenas – universaalsed teadustöö kriteeriumid on võimatud, ainuke epistemoloogiline eelis, millele uurija saab apelleerida, on lihtsalt see, et tegu on „vaatega kuskilt mujalt“ (Flood 1999, 223), uuritava enda „seesolija vaadet“ tuleb pidada uurija vaatenurgaga samavõrd legitiimseks (Flood 1999, 103) jne.

On õige märkimisväärne, et kõigest sellest hoolimata peab ta endiselt oluliseks uurijat ja uuritavat üksteisest selgelt eristada. Kui akadeemilises raamistikus tegutseva uurija vaade on lihtsalt üks võimalik narratiiv teiste seas, mida ei saa kuidagi üheselt eelistatuks pidada, siis võiks ju tõsiselt küsida, miks Flood ometi peab nõnda oluliseks rõhutada, et religiooniuurija „peab ennast positsioneerima väljapoole oma uurimisobjekti“ (Flood 1999, 215). Märkimisväärselt on see ka Floodi ning metodoloogilise ludismi olulisim erisus, kuna ludismi eripäraks on just rõhutused, et uurimisprotsessi teatud punktis tuleb ajutiselt loobuda iseenda positsioneerimisest väljapoole uuritavat. Floodi viisis pidada täielikult õigustamatuks kõiki perspektiive, mis varasemalt kontseptualiseerisid uurija positsiooni epistemoloogiliselt usaldusväärsemana, on nähtud ka tema lähenemise üht olulisemat puudust – ta ei selgita, miks tema argumentatsiooni ei peaks lõppkokkuvõttes pidama „kõik-teooriad-on-sama-head lähenemiseks“ (Hedges 2000, 297).

Lisaks kaasneb sellega veel teisigi probleemkohti, olenevalt sellest, kas sellest järeldub epistemoloogilise relativismi mingi vorm või mitte. Arvestades vajadust hinnata võimalikke kontseptsioone ka nende praktilise rakendatavuse plaanis, seisab dialoogiline perspektiiv silmitsi probleemiga, mis on õige sarnane ka rollineutraalsuse puhul esile

kerkinud probleemiga. Lühidalt: ka siin üritatakse lahti mõtestada üksnes selliseid uurimistöö olukordi, kus saab selgelt eristada uurija dialoogipartnerit. Ka siin oleks keeruline või võimatu näha, kuidas üldse mõista sellise positsiooni rakendamist uurimisvaldkondades, mis ei tegele ühegi konkreetse inimese, kogukonna ega tekstihulgaga.⁷ Sarnane probleem ilmneks selgelt ka metodoloogilise ludismiga, ent Knibbe ja Droogers (2011) ei väida, et nende sõnastatud positsiooni tuleks mõista universaalsena kõigi erinevate uurimissuundade tarvis, seega väldivad nad mõneti kriitikaid, mida tingivad Floodi üldistused. Samuti on väga küsitav, kas Floodi lähenemine üldse võimaldaks näha mingit jagatud ühist pinda religiooniuurimises tervikuna. Kui aga see pole teostatav ja kõik, mis meil on, on vaid terve hulk erinevaid võimalikke narratiive, siis miks üldse rõhutada ülderialase metateooria vajalikkust, nii nagu Flood (1999, 4–8) seda oma probleemipüstituses teeb? Suures plaanis võiks siinkohal tegelikult öelda, et kuigi Floodi väga pessimistlikke seisukohti ei ole võimalik täielikult ümber lükata, ei ole ka põhjust arvata, et need pessimistlikud vaated ise toetuks läbinisti probleemivabale tõestusmaterjalile ja argumentatsioonile.

Õige ilmekalt annab sellest märku ka asjaolu, kuidas samaaegselt nõnda kriitilise käsitlusega on laialdast kandepinda leidnud ka metodoloogiline naturalism, mida võib vastupidiselt kindlasti mõista väga optimistliku perspektiivina uurija teadmiste kindlusest. Mõistes metodoloogilise naturalismi keskmene lähtumist „protseduurilistest juhistest“, mis nõuavad piirdumist üksnes looduslikult olemasoleva allikmaterjaliga ning tõlgendustes ja seletustes piirdumist vaid looduslikuga, on metodoloogilisel naturalismil nähtud tervet hulka eeliseid kõigi teiste võimalike perspektiivide ees. Ometi on samavõrd ulatuslikuks peetud ka selle puudusi. Nagu abstraktsete mõistete puhul ikka, võiks siin esmalt muidugi süüvida mõiste enda tähendusse ja osutada, kuivõrd erinevatel viisidel võib mõista naturalismi (vt nt Sukopp 2007), kuid suurem osa sellest mitmekesisusest leiab aset religiooniuurimistest väljapoole jäävates debattides ja erialasiseselt on metodoloogilist

⁷ Arvestades seda, kuidas Flood räägib, et uurimistöö „primaarsed allikad“ on alati tekstilised – olgu siis kirjalikus, suulises või „tekstile analoogses käitumuslikus vormis“ (Flood 1999, 78), ei näi, et tema üldse aduks siin mingit probleemi. Ometi on ilmne, et tänapäevase uurimistöö allikabaas on tunduvalt laiem ning samuti on küsitav, kas ikka saab käitumist, tegutsemist ja üldse igasugu praktikaid mõtestada „tekstianaloogidena“ (esemetest rääkimata).

naturalismi õigustades mõistetud seda ikkagi üpris ühtsel viisil, nagu on eelnevalt ka juba välja toodud.

Enam väärib seega tähelepanu küsimus, kuivõrd veenvaks võib neid õigustusi pidada. Esimeseks selliseks oluliseks argumendiks võib pidada väidet, et naturalistlik perspektiiv ongi see universaalselt aktsepteeritud viis, kuidas igasugu teadust tehakse (vt nt Ruse 2005, 84; Bulbulia 2007, 621–623). Põhimõtteliselt on tegu argumendiga, mis ei tegele positsiooni metodoloogilis-teoreetiliste aluste õigustamisega, vaid lihtsalt ütleb, et see on õigustatud, kuna nii on loodusteadustes kombeks. See argument eeldab, et eksisteerib teatud universaalselt jagatud arusaam sellest, kuidas loodusteaduslikku uurimistööd (olenevata konkreetsest distsipliinist) teha, ja metodoloogilise naturalismi järgimine epistemoloogilistes aspektides on selle osa. Ometi on vastukaaluks tabavalt näidatud, et loodusteadused pole metodoloogiliselt tegelikult nii ühtsed ja õige mitu eriala (nt geoloogia ja astronoomia) on oma aluste poolest isegi sarnasemad teiste ajalooliste teadustega (nt arheoloogiaga) kui eksperimentaalsete teadusvaldkondadega (Cleland 2001, 2002). Tüüpiliselt näevad evolutsioonilise religiooniuurimise taustaga naturalismi eestkõnelejad teadustöö universaalse osana ka kausaalsete seoste tuvastamist. Ometi ei ole võimalik eeldada, et kõigis loodusteadustes mängiks selline tavapärane arusaam kausaalsusest üldse nõnda kesket rolli. Näiteks füüsika kvantväljateoorias on keskselt tähtsal kohal korrelatsioon kahe sündmuse vahel ja mitte see, kumb kumma on põhjustanud (Halvorson 2016, 146–147). Neist asjaoludest tingituna ei saa universaalselt jagatud loodusteadusliku raamistiku argumenti – vähemasti mitte siinkohal esitatud viisil – pidada veenvaks.

Teine märkimisväärne argument on läbivalt korduv väide, et metodoloogilist naturalismi tuleks eelistada, kuna see on teistest lähene mistest tunduvalt edukam. Metodoloogiline naturalism olevat omane progressiivselt üha parema teadmise poole arenevatele teadustele, kuid religiooniuuringud seisvat metodoloogilises tupikus, kust pole välja kasvanud ühtki tõeliselt progressiivset uurimisprogrammi (Slingerland 2014, 122; Slingerland ja Bulbulia 2011, 312). Niisuguse argumentatsiooni keskmes on teatav arusaam sellest, mida pidada edukuseks ja kuidas seda mõõta. Rangelnt kvantitatiivsetes loodusteaduslikes uurimisprojektides võib see ju näida lihtne, aga kuidas näiteks mõõta kirjeldava ja tõlgendava osalusvaatluse edukust? On selge, et kvantitatiivse eksperimentaalse uurimistööga analoogsel viisil seda teha ei saa

või siis oleks tõesti tulemuseks täieliku edutuse tuvastamine. Ometi ei tähenda see veel, et selline uurimistöö oleks kasutu – arheoloogiline ja filoloogiline uurimistöö on avastanud, dešifreerinud, kirjeldanud ja tõlgendanud tohutul hulgal uusi allikaid ja seda suuresti hüpoteesi ja eksperimentaalse kontrolli teadusmudelile tuginemata. Ka osalusvaatlusepõhine välitöö on loonud palju uut teadmist, millele tugineb olulisel määral ka eksperimentaalsem uurimistöö ja ilma milleta poleks see eksperimentaalne uurimistöö ilmselt isegi võimalik. Tervikuna seega eeldab edukuse argument teatava spetsiifilise teadusteoreetilise mudeli omaksvõttu ja selle üldistamist kõigile teadusvaldkondadele. Ka edukust hinnatakse selliselt viisil, mis tegelikult juba ette eeldab ühe uurimisperspektiivi ülimuslikust. Niimoodi ei saagi ükski teine lähenemine end edukana näidata ja seega pole tegu mitte mingisuguse edukuse võrdlusega.

Kolmandaks tuleb märkimisväärsena esile tõsta seda, kuidas metodoloogilist naturalismi peetakse väga tihti lähenemiseks, millega ei kaasnevat ei ontoloogiat ega metafüüsilisi eeldusi (vt nt McCauley 2016, 462; White 2017, 129). Tegu on omamoodi intrigeeriva argumentiga kasvõi sellepoolest, et metodoloogilise naturalismi eestkõnelejad on enda ontoloogiliste eelduste minimeerimise kuulutamisega samal ajal valmis pidama võimatuks metodoloogilist agnostitsismi, kuna tõeliselt eeldustevaba uurimistöö olevat võimatu (vt nt Martin 2018; Asprem, Taves 2018). Niiviisi argumenteeritakse, et eristada iseenda positsiooni ontoloogilisest naturalismist, mida peaaegu mitte keegi neist ei soovi omaks võtta.⁸ Selle suhtes, kas metodoloogilist ja ontoloogilist naturalismi tegelikult praktikas saab üksteisest erinevaks pidada, on paljud väga kahtleval või läbinisti eitaval seisukohal (vt nt McLaughlin 2005; Slife, Starks ja Primosch 2014; Tuckett 2018; Blum 2018, 2021). Kui välistada igasuguse mitteloodusliku inimeste ellu sekumise võimalikkus, siis me eeldame maailma, kus kõik, mida ei saa vaadelda naturalistlikult, ei ole ka maailma kirjeldamise ega seletamise tarvis relevantne. Kõik viited mittelooduslikule tuleb ümber seletada

⁸ Erandiks on siinkohal Slingerland (2018), kes otsekoheselt ja sirgjooneliselt argumenteerib selle kasuks, et teadustöös tulebki alati aluseks võtta füsikalistlik arusaam maailmast. Sama on Slingerlandi vaadete kohta välja toonud ka Visala (2018) ning lisaks Slingerlandile on füsikalistlike lähtekohtade propageerimist selgelt nähtud ka Donald Wiebe seisukohtades (Visala 2018, 55–57, Shulman 2023, 358).

viidete kaudu looduslikele nähtustele. Põhimõtteliselt nõuab metodoloogiline naturalism sellise maailma eeldamist, kus üleloomulikud sündmused, tegutsejad ja kõik muu mittelooduslik ei ole mitte ainult ebaoluline, vaid täiesti lahutatud looduslikust maailmast ja seega ei tule neid loodusliku maailma seletamisel isegi arvesse võtta (Slife, Starks ja Primosch 2014, 342). On selge, et niisugust positsiooni ei saa pidada ontoloogiavabaks. Veel enam, metodoloogilise naturalismiga paistavad kaasnevat just mitmed sellised eeldused, mida on religiooniuuringulises püüdluses hinnangute mitteandmise poole nähtud selgelt probleemsetena. Metodoloogiline ja ontoloogiline naturalism võivad olla teoreetiliselt eristuvad, ent tegelikus uurimispraktikas on nendevaheline erinevus pea olematu.

Neljandaks on argumenteeritud, et metodoloogiline naturalism on igasuguses evolutsioonilises uurimistöös lihtsalt möödapääsmatu, kuna see on evolutsiooniteooria aluseks (vt nt Ruse 2005, 83–84). Impliitselt kaasneb sellega ka väide, et ainult naturalism on kooskõlas evolutsiooniteooriast endast tulenevate epistemoloogiliste eelduste ja järeldustega, mistõttu ei oleks evolutsiooniline uurimistöö lihtsalt kooskõlas teiste positsioonidega. Uuemad süvitsi minevad analüüsid on siiski näidanud, et pole põhjust darvinistlikku evolutsiooniteooriat tugevalt seostada ühegi konkreetse filosoofilise positsiooniga ja pigem võib darvinistlikku evolutsiooni pidada epistemoloogiliselt neutraalseks ning nõnda kenasti kokku sobivaks mitmesuguste erinevate filosoofiliste positsioonidega (vt Peedu 2015).

Täiendavalt aga on sellise argumentatsiooni probleemiks asjaolu, et niimoodi väites tuleb „looduslikkus“ juba väga täpselt defineerida, teadmaks, mis siis liigitub naturalistlikuks ja mis mitte. Lähemal vaatlusel on see osutunud väga keerukaks (vt Halvorson 2016; Schilbrack 2018, 252–254). Loodusliku määratlemisel ei saa piirduda ainult sellega, mis praegu on teaduslikult uuritav, kuna see välistaks tulevaste avastuste võimalikkuse. Samuti ei saa looduslikuks pidada objekte, mis oleks defineeritavad aja, ruumi võtmise, energia ja massi kaudu, sest mõnigi tänapäeva teaduses igati tunnustatud nähtus – näiteks kvargid ja footonid – ei oma kõiki selliseid tunnuseid (Halvorson 2016, 138–139). Ka öelda, et looduslik on kõik, mis ei ole üleloomulik, ei lahenda väga midagi, sest piirduks vaid negatiivse definitsiooniga – saame teada, mis ei ole, aga ei saa teada, mis on. Lühidalt öeldes ilmneb, et loodus(likkus)e definitsioon on pidevas muutumises. Nõnda on isegi argumenteeritud, et seda võib pidada rohkem teatava uurimisprogrammi või

lähenemise määratluseks, aga mitte metodoloogiliseks positsiooniks (Halvorson 2016). Veelgi intrigeerivam asjaolu seondub looduslikkuse kui kriteeriumi puhul matemaatikaga – kui piirduda tuleb üksnes looduslike nähtustega, siis mida peale hakata matemaatiliste „objektidega“? Ilmselgelt toetub igasugune loodusteadus matemaatikale, kuid ometi ei saa neid uurida empiiriliselt. Pealegi on lähem analüüs näidanud, et vaid väike osa matemaatikast on naturaliseeritavalt õigustatav (Roland 2016). Ometi on ju metodoloogilise naturalismi eelnevalt välja toodud tüüpilises kontseptsioonis selgelt öeldud, et rangelt looduslik ei pea olema mitte ainult uuritav empiiriline materjal, vaid ka kõik selle seletamiseks kaasatavad nähtused, objektid ja mehhanismid. Matemaatika aga nende sekka ei mahu. Teisisõnu, nagu ka evolutsiooniteoreetikud on ise märkinud: matemaatikat rakendav uurimistöö läheb vastuollu metodoloogilise naturalismiga (Sober 2011a, 2011b). Võib julgelt öelda, et selline sisemine vastuolu on ka kõige põhimõttelisem probleem metodoloogilise naturalismi õigustatavuse juures. Vähemasti nii kaua, kuni kontseptsiooni oluliselt ümber ei mõtestata, on tegu positsiooniga, mille õigustajad ka ise tegelikult uurimispraktikas ei hoia kinni seatud kriteeriumidest. Mõningaid ettepanekuid on olukorra parandamiseks tehtud. Näiteks on Schilbrack välja pakkunud „liberaalse“ metodoloogilise naturalismi, mis lubab kõigi mentaalsete põhjuste kaasamist „loodusliku kriteeriumi sisse“ (Schilbrack 2018, 255), ent hetkeseisuga pole põhjust rääkida sellise kohandatud kriteeriumi laialdasest omaksvõtust metodoloogilise naturalismi eestkõnelejate seas.

Kõige kirjeldatu pinnal võiks ju nüüd järeldada, et nii metodoloogilise naturalismi üldtunnustatus kui ka universaalne eelistatus on äärmiselt küsitavad ja pealegi paistab ta praktikas iseendale vastu käivat, sest kaasatakse ju mittenaturaliseeritavaid objekte. Ent ometi pole olukord päris nii lihtne, sest nagu varem sai selgelt välja toodud, leiab igasuguse üleloomulikkuse eelduslik välistamine uurimispraktikas laialdaselt rakendamist. Arvestades lisaks ilmnenu asjaolu, et ega teisedki positsioneerimise variandid ole probleemivabad, võib siinkohal tõdeda, et probleem, millega uuriija positsiooni mõtestades vastakuti seistakse, ei ole ilmselt lahendatav kõige õigustatavam positsiooni välja valimise, veenvate argumentide esitamise ja teiste variantide lõpliku kõrvale heitmise kaudu. Sellest tingituna tasub olukorra kompleksuse mõtestamiseks vaadelda nüüd käsitletud positsioone võrdlevas perspektiivis.

Võrdlevaid täheldusi

Olles nüüdseks välja toonud märkimisväärsemate positsioonide kasuks ja kahjuks rääkivad asjaolud, tasub lähemalt peatuda ka erinevatel aspektidel, mis võrdlevamas perspektiivis silma torkavad. Tegu ei ole katsega esitada terviklik raamistik kõigist vaatenurkadest, mille kaudu neid võrrelda, vaid pigem teatud valikuga aspektidest, mille kaudu midagi olulist neis ilmsiks saab või mis on senises erialases diskussioonis oluliseks osutunud.

Esimesena tasub esile tõsta seda, kuidas vaadeldud kontseptsioonid võivad üksteisest paljudes asjades küll märkimisväärselt erineda, kuid suhtumine „objektiivsusesse“ on neil märkimisväärselt ühesugune. Lühidalt: ideaalis võiks uurimistöö ja sellest tulenev teadmine olla täiesti objektiivne, ent inimlikest piirangutest tingituna ei ole objektiivsus tegelikult saavutatav ja nõnda tuleb püüelda võimalikult kindla ja usaldusväärse teadmise poole viisidel, mis on saavutatavad. Lahketaksegi selles, mis ja kuidas on saavutatav. Olenevalt eelistatavast positsioonist ollakse nii inimese piirangute kui ka nende ületamise suhtes optimistlikumalt või pessimistlikumalt meelestatud ja seega lähenetakse küsimusele, milline positsioon on praktikas tegelikult teostatav, teadustöö eesmärkidega võimalikult kooskõlaline ja epistemoloogiliselt võimalikult probleemivaba, väga erinevatel viisidel. Valdavalt püütakse jätkuvalt määratleda uurija „kõrget kohta“, lihtsalt mõningatel juhtudel – pean siin eriti silmas Floodi dialoogilist perspektiivi – ollakse väga kahtleval seisukohal, kui kõrge see koht üldse olla saab või kas pole see lihtsalt üks paljudest võimalikest „pisut kõrgematest kohtadest“ ühiskondlik-kultuurilisel väljal.

Teisalt võib seda kõike mõtestada kui püüet toime tulla inimlike teadmiste paratamatu piiratusega, mis uurimistööd mitmekülgsel ja olulisel viisil komplitseerib. Kõige triviaalsemas mõttes on uurimistöö muidugi piiratud näiteks inimliku aja ja energia poolest, spetsiifilisemas plaanis ka nii allikate olemasolu ja kättesaadavuse kui ka nende mõistetavuse poolest. Piirangutena võib näha aga seda, millist uurimistööd me eetilistest kaalutlustest lähtuvalt oleme valmis lubama ja millist mitte – hüpoteetiliselt võiks ju mõndagi teada saada, kui inimestega nagu laborihiirtega eksperimente teha, ent ilmselgelt ei pea me seda õigustatavaks. Siinkohal on kõige kõnekamad ja kogu problemaatika plaanis keskseimad siiski teadmiste omandamise võimekuse piirid – inimeste episteemiline võimekus kui selline. Niisuguse piiratuse

hindamine võib aga tegelikult olla üldsegi võimatu. Nagu Leszek Kołakowski kunagi otsesõnu märkis, pole meil kuskilt võtta inimeseülest vaatejapositsiooni: „Inimene ei saa alustada tunnetust inimese-eelsest nullpunktist; inimene on iseenda jaoks möödapääsmatu ja lõplik stardipunkt“ (Kołakowski 2020, 151). Nõnda võibki positsioneerimise debatti vaadelda kui arutelu selle üle, millises ulatuses on inimene võimeline teadmisi omandama ja kuidas asjale läheneda nii, et iseenda piiratud võimekust maksimaalselt realiseerida.

Kolmandaks väärrib esile tõstmist, kuidas uurija positsiooni temaatika on religiooniuringutes olnud alati väga tihedalt seotud laiemal diskussiooniga religiooniuringute meetodi(te)st ja metodoloogia(te)st. Nagu on varem osutatud (Peedu 2017, 109–120), on sellesse temaatikasse kokku põimunud kolm erinevat tähendusvälja, mida võib mõtestada ka metodoloogia-alase diskussiooni kolme erineva dimensioonina. Kõigepealt meetod kui konkreetsetel viisil paika pandud praktika – olgu siis rangelt reglementeeritud protseduuride (nt eksperiment, faktoranalüüs vms) võtmes või ka mõnevõrra laiemalt mõistetavate praktikadena (intervjuu). Teisalt võib meetod tähendada üldisemas mõttes lähenemisviisi kui sellist (nt antropoloogiline välitöö, hermeneutika, ajalooline uurimistöö jms). Kuid märkimisväärselt, ja nagu ka siinses käsitluses olen osutanud, mõistetakse ka mitmeid positsioone silmatorkavalt protseduurilisel viisil, mõeldes neist ses mõttes konkreetsete meetoditega analoogsel viisil. Veel enam, nagu on ka juba osutatud, on põhjust arvata, et mõnigi meetod ja/või lähenemisviis sobib tunduvalt paremini kokku mõne konkreetse viisiga mõtestada uurija positsiooni – näiteks metodoloogiline naturalism ja eksperimentaalne, seletusteooriatele keskenduv uurimistöö või siis metodoloogiline agnostitsism ja hermeneutiline mõistmispüüe. Kõigest sellest tingituna ei saa protseduurilise meetodi ja lähenemisviisi küsimusi kunagi käsitleda lahus positsioneerimise küsimusest ega ka mitte viimast lahus neist kahest.

Neljandaks tasub siinkohal põgusalt peatuda ka selle erinevustel, kuidas suhestutakse uuritavasse „religioossesse inimesse“. Kitsamas plaanis on siinkohal lihtne tõdeda, et metodoloogilise agnostiku ja metodoloogilise naturalisti jaoks on tegu lihtsalt mõttekäikudega, millest tuleb end metodoloogiliselt ühtmoodi distantseerida, sellal kui rollineutraalsus ja dialoogilisus näevad end uuritavaga palju otsesemal viisil suhestumas. Kuid laiemas plaanis on see tihedalt seotud nn seoslija-väljasseisja (*insider-outsider*) problemaatikaga (vt ka McCutcheon

2005; Chryssides ja Gregg 2019).⁹ Kuigi kõik vaadeldud positsioonid – ja tegelikult kogu positsioneerimisdiskussioon religiooniuuringutes üleüldse – tegelevad niisuguste positsioonide lahti mõtestamisega, mis näevad uurijat uuritavast selgelt eristuvana, leidub ikka ja jälle neid, kes peavad võimalikuks väita, et kogukonna liikmelisus või uurija enda religioossus mingis üldisemas mõttes võivad uurimistöös isegi eelise anda.

Eesti keeles leiab niisuguse argumendi näiteks Jaan Lahe (2020, 21–22) esituses, kes argumenteerib, et jäika nõuet uurija enda usklikkus uurimisprotsessi ajaks peatada tuleb pidada ammu probleemseks osutunud positivistliku vaateviisi ilminguks. Lahe osutab mõistagi sellele, kuidas uurija ei ole uurimisprotsessist ega -kontekstist lahutatav ja nõnda ei saa ka uurija usulisi veendumusi täiesti kõrvale heita. Nõnda argumenteerib ta hoopis vastupidist: „[Ü]he usundi mõistmisele [–] aitab kindlasti kaasa uurija valmisolek peatada oma uskmatus“ (Lahe 2020, 22). Kuigi uuema aja positivismikriitika ja fundamentaalsete tugipunktide puudumise kontekstis võib olla atraktiivne niimoodi arutleda, pole põhjust arvata, et taoline paradigmuuutus oleks kaasa toonud seesolija positsiooni tugevnemise. Pigem on see toonud kaasa loobumise ideest, nagu oleks „religioosne olemine“ justkui mingi null/üks olukord, kus keegi kas on või ei ole religioosne, on või ei ole kristlane, muslim, budist või mis iganes. Üheskoos religiooni ja religioossuse mõiste probleemse ilmnenemisega on hägustunud ka see, milles üldse see usklikkus või uskmatus peaks seisnema. Selle asemel ilmneb vahemik teoreetiliselt kujutletavast „absoluutsest usklikust“ „absoluutse uskmatuseni“ suure halli ebamäärasusena, kus haruharva keegi ühtegi päris „puhast vormi“ esindab (Jensen 2011: 41–46; Gregg ja Chryssides 2019; Haas 2019). Samasugune kompleksus ilmneb ka mõne konkreetse religiooni puhul. Iga usundi esindajal on võimalik valida erinevaid viise, kuidas end sellel „hallil alal“ positsioneerida, kuidas end enesemõtestamise kujundamise tarvis (episoodiliselt) distantseerida harjumuspärasest religioosest praktikast, et selle üle reflekteerida (nt akadeemilise teoloogia praktiseerimise kaudu).

Näitlikustades seda dilemmat ühe konkreetse usundi toel, pole üldse ilmne, et uurija enda kristlikkus annaks talle mingi eelise kristliku materjali uurimisel. Olla tänapäeval kristlane – olgu katoliiklasena

⁹ Parimaks eestikeelseks ülevaateks problemaatikast on kindlasti Helen Haasi (2019) sissevaade teemasse.

või muu kiriku liikmena – ei anna veel põhjust arvata, et mõne varakristliku mõtleja (nt Augustinuse) maailmapilt oleks selle kaudu kohe kuidagi selgemini mõistetav ja aimatav, kui see oleks näiteks mõnele sekulariseerunud lääne inimesele. On täiesti võimalik, et tänapäeva harjumuspärane viis olla kristlane võib osutuda hoopis segavaks faktoriks. Paratamatust eelisest saaks rääkida vaid siis, kui eksisteeriks mingi täiesti ajalooülene muutumatu tuum, millega iga kristlane kristliku elu ja identiteedi kaudu kuidagi seotud oleks, et siis selle sideme kaudu omada ühist pinda uuritavaga, mis mittekristlasele oleks ligipääsematu. Kuid arvestades kristlust kogu selle empiirilisel uuritava ja vaadeldava mitmekesisuses (ja võttes arvesse ka neidsamu paradigmu muutusi!), pole veenvaid põhjuseid, miks arvata, et midagi sellist päriselt olemas oleks. Palju kriitilisemalt tasub järele mõelda küsimuse üle, mida üldse tähendab „olla sama asja liige“ (vt ka Gregg ja Chryssides 2019, 9–11). Pigem tuleks igasuguseid seesuguseid universaalselt jagatud tuuma sõnastusi mõista kui katset kehtestada normatiivne ettekirjutus selle kohta, kuidas tõlgendada sedasamust empiirilisel tuvastatavat kirevust. Igatahes on seesolija-väljasseisja küsimuse puhul tegu nõnda mahuka küsimusega, et seda annaks tunduvalt pikemaltki lahata. Siinkohal väärivad silmas pidamist asjaolud, et, esiteks on uurija positsiooni debatis eesmärgiks ühel või teisel viisil selline positsioneerimise mõtestamine, mis näitaks, kuidas uurija positsioneerib ennast uuritavast lahus seisvana (ehk ei püüdle uuritava osaks saamise poole ehk selle järgimise poole), ja teiseks, et üheskoos uurija paratamatu sattumuslikkuse ilmnemisega on ühtlasi tugevalt hägustunud see, mida, keda ja kuidas pidada „usklikkuse“ positsiooni esindajaks, ning nõnda ei saa ka „seesolija positsiooni“ ehk isiklikule religioossusele tuginemist pidada kuidagi uuemate teoreetiliste koolkondade valguses tugevamini õigustatavaks positsioneerimisvariandiks.

Lisaks neile neljale märkimisväärsele aspektile tasub peatuda veel väärtuste ning uurija ühiskondliku positsiooni aspektidel. Diskussiooni keskmes võib ju olla küsimus uurija suhtest uuritavasse, ent olles ühel või teisel viisil uuritavaga suhestunud ja sellest lähtuvalt uurimistöö teostanud, esitatakse uurimistöö tulemused avalikkusele. Arusaam sellest, milline on uurija positsioon ja millisena tuleks mõista nii tema uurimistöö tulemusi kui ka sellest potentsiaalselt järelduvat, kindlasti nii kujundab uurija ühiskondlikku positsiooni kui on ka selle positsiooni poolt kujundatud. Mõistes uurijat rangelt teadusliku teadmise esitajana,

toob teaduse prestiiži kaasa ühiskondliku autoriteetsuse. Kuid millisel viisil sellise autoriteedi rollis toimida, on juba omaette küsimus. Viimase aja religiooniuuringutes võib ses plaanis täheldada märkimisväärselt erisuguseid seisukohavõtte skaalal, mille ühe otsa tingliku esindajana võiks näha Russell T. McCutcheoni (1997b) üleskutset mõista uurijat avaliku intellektuaalina, kes pakub kriitilist analüüsi religioonide teemal, vastanduvat heatahtlikule „kuraatorlikule mainekujundustööle“, mida ta peab religiooniuuringutes õigustamatult levinuks.¹⁰ Kujuteldava skaala teise otsa jääks Donald Wiebe (2005) otseselt vastanduv positsioon, mis näeb religiooniuurimise väärtusena teaduslikult usaldusväärsete teadmiste pakkumist kui asja iseendas. See, mida nende teadmistega pärast peale hakatakse, on juba kõigi ühiskonnaliikmete oma asi. Tulles varem analüüsitud variantide juurde, on ilmne, et kõiki vaadeldud positsioone annaks paigutada kuhugi sellel kujuteldaval skaalal. Metodoloogiline agnostitsism ja naturalism on mõlemad selgelt mõeldud positsioonidena, mis võimaldaks usaldusväärse ja ideoloogilistest, religioossetest ja muudest huvidest sõltumatu teadmiseni jõudmist. Rollineutraalsuse raames sõltuks paiknemine skaalal eelkõige sellest, millisena mõistetakse rollireegleid, ent Donovanini enda käsitlus annab põhjust arvata, et tema arusaam neist on lähemal soovile hankida ja pakkuda teadmisi kui iseeneses väärtuslikke asju. Üksnes dialoogilise perspektiivi korral võiks küsida tõesti selle järele, kas mitte ei too see kaasa esitatud positsiooni mõistmist ühe võimaliku ühiskondliku positsioonina teiste seas, omistamata aga selle pakutavale teadmisele üheski aspektis iseenesest (ehk teadmiste omandamise viisist tulenevat) eelist teiste ees.

See toob viimaks väärtuste küsimuse juurde. Kuigi religiooniuuringutes on alati rõhutatud, et uurida tuleb hinnanguid andmata ja eelarvamusi vältides, ei ole teisalt kunagi väidetud, et tuleks vältida üldse kõiki seisukohti väärtuste küsimuses. Pealegi, nagu seniseski

¹⁰ Omaette intrigeeriv küsimus oleks siinkohal tegelikult ka see, kas mitte ei võiks religiooniuurija käsitlemist kriitilise avaliku intellektuaalina näha ka ühe positsioneerimisvariandina. Ilmselt annaks seda soovi korral ka niimoodi mõtestada. Samas on senine diskussioon uurija positsiooni teemal tegelenud uurija ja uuritava suhte küsimusega uurimistöö kontekstis, sidudes seda epistemoloogiliste ja normatiivsust puudutavate aspektidega. Uurija ja ühiskonna suhe on sellega haakuv paralleelne teema, mida annaks sama kergesti analüüsida näiteks ka küsimusena religiooniuuringute praktilisest väljundist ehk küsimusena sellest, mida uurimistöö pakub ühiskonnale või mis kasu sest kõigest on.

diskussioonis on korduvalt ilmseks saanud, pole võimalik uurijat ja uurimistööd täielikult distantseerida ei tema ühiskondlik-kultuurilisest taustast ega ka mitte uuritavast. Isegi akadeemilises kontekstis kaasneb sellega, kui hinnatakse mingit uurimistööd või selle teostamisviisi, terve rida implitsiitseid väärtushinnanguid. Veel enam, ka püüet jõuda eelarvamuste- ja hinnangutevaba teadmiseni, tuleb mõista lähtuvana teatud väärtussüsteemist. Juba sel hinnangute kõrvale heitmisel on kultuurilised juured, mis saavad võimalikuks „üksnes sellise kultuuri sees, mis suutis võtta ette pingutuse teise mõistmiseks, sest oli õppinud iseendas kahtlema“ (Kołakowski 2020, 23). Normatiivne seisukohavõtt ei ole nõnda mitte ainult teiste suhtes hinnangute väljendamine, vaid ka sallivuse ja kõigi kultuuride võrdväärse kohtlemise kuulutamine (Kołakowski 2020, 24). Väärtuste küsimust uurija positsioneerimises ei tule seega mõtestada mitte küsimusena selle kohta, kuidas väärtushinnanguid vältida, vaid selle, milliseid väärtuseid ja hinnanguid ning millises situatsioonis peaks vältima või lubama.¹¹ Teatud väärtused

¹¹ Väärrib esile tõstmist, et just sellises võtmes debatt on viimasel ajal puhkenud seoses küsimusega kriitilisest lähenemisest religiooniuuringutes. Varem (nt McCutcheon 1997a; Fitzgerald 2000 jne) sai kriitilise religiooni (*Critical Religion*) koolkond tuntuks just probleemsete eelduste ja normatiivsuse paljastamise kaudu. Seda tehes oli nende implitsiitseks ideaaliks selline uurimistöö, mis ei tugine ühelegi etteantud õpetusele, väärtussüsteemile ega ideoloogiale. Näiteks erialase sõnavara valikul seab üks selle suuna esindaja selgesõnaliseks akadeemilise rakenduse õigustatavuse kriteeriumiks ajaloolise pagasiga mõistetest loobumise, mõistete mittenormatiivse defineerimise ja konkreetse, praktilise kasu teadmiste hankimisel (Martin 2005; vt ka Fitzgerald 2016).

Uuemal ajal on nende suhtes üha teravamalt kriitiliseks muutunud kriitilise religiooniteooria (*Critical theory of religion*) suund, mille esindajad peavad õigustamatuks seisukohta, et kriitiline saaks olla mingist konkreetsest väärtuspositsioonist (või siis väärtuste süsteemist) lähtumata (vt nt Goldstein, Boer ja Boyarin 2013; Goldstein, King ja Boyarin 2016; Goldstein *et al.* 2015). Vastanduvalt kriitilise religiooni uurijatele rõhutavad nad kriitilist perspektiivi just sellisena, mis ongi loobunud neutraalsuse taotlemisest, lähtub selgelt välja kuulutatud väärtussüsteemist ja tegeleb kriitilise analüüsiga sellest lähtuvalt. Ühelt poolt võiks sellist konflikti kahe erineva kriitilise koolkonna vahel näha lahkne misena küsimuses, milline uurimistöö on väärtuslik ehk mille poole tuleks püüelda. Ses mõttes püüavad kriitilise religiooni esindajad püüelda ikkagi võimalikult neutraalse ja hinnangutevaba uurimistöö poole, sellal kui neile vastanduvad kriitilise religiooniteooria esindajad peavad õigustatuks lähtuda üheselt keskmesse seatud väärtussüsteemist. Teisalt aga võib seda vaadelda ka vaidlusena selle üle, kas kriitilisest lähenemisest võib mõelda kui kitsalt meetodist, mida uuritavale rakendatakse, tuvastamaks sellega kaasnevaid (var-

võivad osutada uurimistööd võimaldavaks ja teised jällegi takistavaks. Kasvõi näiteks läänemaailma kontekstis võiks ju argumenteerida, et võrrelduna kristliku apologetilise ja poleemilise lähenemise pika ja edutu ajaloo teiste religioonide ja kultuuride mõistmisel on religiooniuuringuline lähenemine, lähtudes neutraalsuse ja hinnangulisuse vältimise normatiivsetest ideaalidest, olnud ses asjas vaid paari sajandiga kordades edukam. Tegelikult ongi väga märkimisväärne see, kui vähe pööratakse positsioneerimise debatis tähelepanu väärtuste küsimusele. Võiks kahtlustada, et selle põhjuseks on tegelike sisuliste lahkarvamuste puudumine neis küsimustes. Kõigi analüüsitud positsioonide puhul võib täheldada, et uurijast mõeldakse ikkagi kui usaldusväärsete teadmiste allikast, kes lähtub niisugusest kultuurilisest taustast, millele eespool Kołakowskile tuginedes juba osutasin.

Võrdleva analüüsi lõpetuseks tasub meenutada neid nelja aspekti, mis ma positsioonide õigustatavuse hindamise alusena varem esitasin. Senise analüüsi käigus on selgunud, et analüüsitavate positsioonide vahel on ühtaegu nii märkimisväärseid erinevusi kui ka sarnasusi. Sarnasused ilmnevad, kui hakata mõtlema, mis probleemi ja millises olukorras püütakse lahendada ning mida soovitakse saavutada. Nõnda nõustuvad nad paljus, mida olen siinse võrdleva analüüsi raames esile tõstnud. Teisalt on pakutavad lahendused mitmes asjas üksteisest ometi drastiliselt erinevad, sest püüdes samal ajal toime tulla uurija episteemilise piiratuduse, probleemsete eelduste vältimise ja kooskõlaselt õigustatava positsiooni esitamisega ning võttes arvesse ka selle sobivust teaduslikkuse ideaalide ja positsiooni tegeliku rakendatavusega uurimiskontekstis, ei paista üheselt häid lahendusi olemas olevat. Kõik vaadeldud positsioonid on mingist aspektist silmatorkavalt probleemsed, isegi kui mingis teises aspektis selgelt eelistatavad. Seetõttu tulebki nüüd küsida: mida sellises olukorras peale hakata?

jatud) eeldusi. Ses plaanis võiks öelda, et kriitiline religioon peab meetodina – lahutatuna konkreetsetest väärtustest kui kriitika lähtekohast – kasutamist võimalikuks, ent kriitiline religiooniteooria argumenteerib, et meetod ei ole üldse rakendatavgi, kui pole selgelt öeldud, mida õigeks ja heaks peetakse, et siis selle toel „uurimisobjekti“ kriitiliselt analüüsida. Kogu see debatt laiemalt tegeleb aga selgelt just kriitilise perspektiivi ja väärtuste suhtega, kuna isegi kriitilise religiooniteooria esindajad peavad väärtustevaba uurimistööd võimalikuks – lihtsalt selline saab olla üksnes kirjeldamise ja dokumenteerimisega tegelev uurimistöö (Goldstein, King ja Boyarin 2016, 3-4).

Kas leidub eelistatavat positsiooni?

Kõige levinum viis, kuidas sellist probleemi lahendada püütakse, on kahtlemata kõige eelistatuma ja enda hinnangul kõige õigema positsiooni kasuks veelgi paremate argumentide otsimine. Kogu vaadeldud aastakümnete debatt on just selline olnud. Ometi peaks senise arutelu pinnalt olema selge, et ükski (seni välja pakutud) variant ei paista esitavat probleemivaba lahendust, mis muidugi ei välistaks mingi konkreetse positsiooni universaalse rakendamise kasuks argumenteerimist. Kui väita, et tegu pole mitte probleemivaba, vaid kõige vähem probleemse ja seetõttu eelistatava variandiga, oleks see endiselt põhimõtteliselt teostatav. Kahtlemata võib mitmeid metodoloogilise agnostitsismi kui ka neutraalsuse õigustusi näha just sellises võtmes esitatutena.

Ent samuti võiks senise diskussiooni pinnalt väita, et probleem ei ole niivõrd uurijate probleemilahendusvõimetuses, vaid asjaolus, et nõuded, mida soovitakse samal ajal täita, ei ole üheaegselt täidetavad. Olla samal ajal kõigis erinevates uurimispraktikates rakendatav, sisemiselt kooskõllalisena kontseptualiseeritud ja ka religiooniuuringute implitsiitse eesmärgiga kooskõlas ei näi olevat täielikult võimalik. Püüdes kontseptualiseerida eesmärgiga läbinisti kooskõllalist positsiooni, osutub selle rakendatavus kõigis uurimissuundades küsitavaks, arvestamine mingite konkreetsete uurimispraktikatega toob aga kaasa küsitavused üldistatavuses igasugusele religiooniuurimisele. Mõneti võiks öelda, et just religiooniuuringute laiaulatuslik mitmekesisus – arheoloogiast hermeneutikani ja hermeneutikast neuroteaduseni – on selleks lõplikult komplitseerivaks asjaoluks, millega toime tulemine on osutunud kõige keerukamaks. Nõnda on põhjust arvata, et seni tüüpilise argumenteerimisviisi – õigustada mingit konkreetset positsiooni kui universaalselt eelistatavat – asemel või vähemasti kõrval tuleks tõsiselt kaaluda ka varianti, mille osana küsitaks selle järele, mida on religiooniuuringutel võita või kaotada, kui loobutaks universaalse positsiooni kehtestamise püüdest. Universaalne ühine alus ei ole absoluutne väärtus iseeneses. See on väärtuslik, kui sellest eesmärgikohase uurimistöö tegemisel tõesti abi on.

Tegelikule kasule teadustöös on apelleerinud ka mitmed siinkohal analüüsitud positsioonide eestkõnelejad. Näiteks mõistab Flood (1999, 4–8) universaalselt kogu teadusvaldkonna poolt jagatavat metateooriat sellena, mis võimaldab dialoogi märkimisväärselt erinevate suundade vahel, paneb isegi pühendunud empiirikud mõtlema oma

uurimistöö teoreetiliste lähtekohtade peale ja seob aladistsipliinid kokku. Kuigi metodoloogilise naturalismi õigustajad mõistavad eriala (ja üldse igasuguse teaduse) ühtset alust Floodist drastiliselt erineval viisil (vt Peedu 2021, 309–311), näevad nad samuti universaalselt jagatud alust sellena, mis võimaldab erinevate teadusalade dialoogi, koostööd ja integreerimist (vt nt Xygalatas 2010; McCorkle 2008; Bulbulia 2013 jne). Lihtsalt nemad eelistaksid, et aluseks tuleb võtta teatud idealiseeritud võtmes arusaam loodusteadustest ja kõik teised teadused tuleb allutada sellisele mudelile (kuigi, nagu varemgi välja tõin, on põhjust arvata, et tegelikult on ka loodusteadused tunduvalt mitmekesisemad, kui metodoloogilise naturalismi õigustajad on valmis tunnistama).

Puhtalt põhimõttelisel tasandil on nii Floodil kui ka naturalismi õigustavatel evolutsionistidel kindlasti õigus – kui ühisest alusest loobumine tooks kaasa teadusvaldkonna niivõrd tugeva fragmenteerumise, et edaspidi ei oleks näiteks kognitiivteadlaste ja ajaloolaste vaheline erialane dialoog ega koostöö võimalik, siis poleks ka võimalik jõuda tervikliku, kõikehaarava religioonikäsituseni. Selle asemel seisaksime vastakuti olukorraga, kus eksisteeriks kõrvuti „psühholoogiline religiooniteooria“, „antropoloogiline religiooniteooria“, „usundilooline religiooniteooria“ jne ning poleks enam kuidagi sisukalt võimalik neid võrdlevalt hinnata ega üksteist täiendavalt põimida. Teisalt aga on sissevaated religiooniuringute tegelikku uurimispraktikasse andnud põhjust arvata, et religiooniuringute metateoreetiliselt ühine pind ei tulene mitte ühtsest positsioneerimisviisist, vaid tõenäoliselt hoopis ühisest kontseptuaalsest raamistikust, arusaamast, et „me kõik uurime „religiooni““ (ja sellega seonduvate mõistetega mõtestatavat), isegi kui arusaamad mõistete tähendusest võivad õige drastiliselt erineda (Peedu 2019, 160–167). See jagatud kontseptuaalne raamistik paistab toimivat väga efektiivse vahendina, suunamaks ka väga erinevate metodoloogiliste lähenemiste esindajaid teadvustama, et uuritakse ju ikkagi sama asja.¹² „Religioon“ (ja temaga seonduvalt rituaal, usk, müüt jne) toimivad kujuteldava, jagatud territooriumina, mille kohta pakutakse konkureerivaid tõlgendusi (vt ka Peedu 2021, 322–323).

¹² Siinkohal tuleb kõrvale jätta küsimus, ka see „asi“ on üldse päriselt olemas või mitte. Piisab vaid sellest, et ühise kontseptuaalse raamistiku rakendamine kutsub teadlaskonna esile arusaama, et uuritakse sama asja, milles iganes see asi siis täpselt seisneb.

Nii võiks tõsiselt mõelda niisuguse lähenemise peale, mis loobuks universaalselt kehtestatava positsiooni kontseptualiseerimisest ja õigustamisest ning pööraks senisest enam tähelepanu sellele, milline enesepositsioneerimine on eelistatum millises teadusvaldkonnas ja kuivõrd oleks erinevad positsioonid isegi omavahel kombineeritavad. Muidugi, ka nii oleks endiselt oluline iga kitsamalt määratletud uurimisvaldkonna sees näidata, et eelistatav positsioon tõesti on kõige edukamalt õigustatav ja kõige paremini kooskõlas religiooniuuringute eesmärkidega luua usaldusväärset teadmist. Ehk teisisõnu: ka selline lähenemine ei too endiselt kaasa mingit „positsioneerimise kuidas iganes soovid“–olukorda. Kui aga konkreetseks minna, siis ilmselt võib üldjoontes argumenteerida, et mida enam on konkreetse uurimissuuna lähtekohaks hermeneutiline püüe teist inimest mõista – leidku see aset vanu tekste uurides, osalusvaatlusepõhist välitööd tehes või küsitlustele toetudes –, seda väärtuslikum on võimalikult täielik isiklike eelduste ja arvamuste sulustamine. Kas mõtestada seda täpselt lahti metodoloogilise agnostitsismina, rollineutraalsuse käitumisreeglitena või mõnes muus võtmes, hakkab sõltuma juba konkreetse uurija lähenemisviisist ja uurimisobjektist (nt vanade tekstidega oleks keerukas dialoogi astuda viisil, mis oleks ligilähedaseltki võrreldav elava inimesega suhtlemisega). Kuid kaheldamatult on ilmne, et positsioon, mis juba eos eeldab uskumuste ekslikkust või vähemasti kõige empiirikaülese täielikku ebaolulisust, nagu metodoloogiline naturalism seda kahtlemata teeb, ei ole mõistmispüüdele sobiv alus (vt ka Byrne 1997; Tuckett 2018).

Teisalt jällegi on metodoloogiline naturalism osutunud väga sobivaks aluseks igasugusele uurimistööle, mille eesmärgiks on religiooni kui nähtuse seletamine kausaalsetele seostele toetuvate teooriate kaudu. Eks sellest tuleneb ka vastava positsiooni menükus igasugu neuroteaduslikus, kognitiivteaduslikus ja laiemalt evolutsioonilises uurimistöös. Ometi ei saa siinkohal mööda vaadata metodoloogilise naturalismi probleemidest, eriti seejuures vasturääkivusest kontseptsiooni ja praktika vahel. See annab põhjust küsida, kas äkki oleks mõni teine positsioon rakendatav neis teadusvaldkondades, kus senimaani on levinud naturalistlik enesemõtestamine. On põhjust arvata, et mõnigi evolutsiooniline uurimistöö oleks edukalt ühildatav ka metodoloogilise agnostitsismiga. Mõelda võib näiteks selliste kõikehaaravamate käsitluste peale, mis küsivad suure pildi järele ning ei püüa seda suurt pilti üles ehitada ühelegi spetsiifilisele kausaalsele seosele. Kohane näide sellest oleks Armin W. Geertzi (2014) suur raamistik religiooni evolutsioonilise

arengu lähtekohtadest. Kuid ka kognitiivses religiooniteaduses ei ole paljudel puhkudel tingimata vaja võtta üheseid epistemoloogilisi seisukohti, kuivõrd konkreetset uurimisfokused otseselt ei nõuagi seda. Näitena võiks mõelda Harvey Whitehouse'i religioossete toimumisviiside uurimisprogrammi peale (Whitehouse 2004).

Siinkohal võiks mõni nüüd kergesti küsida: kas mitte ometi ei saanud varasemas kriitilise analüüsi osas läbinisti ilmseks see, kuivõrd probleemsed kõik vaadeldavad positsioonid ühel või teisel viisil on? Sai ju metodoloogilise naturalismi puhul osutatud põhimõtteliselt probleemsetele epistemoloogilistele eeldustele ja sisemisele vasturääkivusele ning metodoloogilise agnostitsismi puhul nii selle järjekindla praktiseerimise võimatusele kui ka teatud epistemoloogiliste eelduste olemasolule, kordamata dialoogilisuse ja rollineutraalsuse vaadeldud probleeme. Põhjus on lihtne: uurimistööd kui sellist tuleb pidada väärtuseks iseeneses – parem puudulik või siis mõneti probleemsetele alustele toetuv teadmine kui üldse teadmispüüdest loobumine. Religiooniuuringuline teadustöö toetub alati mingisugusele enesepositsioneerimisele, isegi kui see on mingites aspektides probleemne. Nõnda ei tuleks diskussiooni hetkeseisu näha mitte mingi lõpplahendusena, vaid parimana, mis praegu võtta on. Sellest ka süvenevalt vastuoluline suhestumine metodoloogilise naturalismiga kaasaja religiooniuuringutes. Ühelt poolt toetub see positsioon epistemoloogilistele ja ontoloogilistele lähtekohtadele, mis on selgelt vastuolus religiooniuuringute eesmärkidega, ilmnedes pealegi sisemiselt vastuolulisena, ent teisalt ei saa mööda vaadata asjaolust, et teatud minimaalses vormis on naturalistlik eeldus olemas igasuguses religiooniuuringulises uurimistöös. Küllap just seetõttu võib uuemas arutelus üha enam näha ka käsitusi, mis ühelt poolt on küll metodoloogilise naturalismi suhtes teravalt kriitilised, ent teisalt siiski püüavad kaitsta mingisugust kohandatud versiooni metodoloogilisest naturalismist (vt nt Schilbrack 2018; Blum 2018, 2021). Küll aga tähendab see, et kui naturalismi probleemse suhtes ollakse valmis tegema mööndusi, siis tuleks analoogseteks mööndusteks olla valmis ka teiste positsioonide puhul.

Uurija positsioon – nii kompromiss kui ka ideaal?

Kokkuvõtvalt tuleb seega tõdeda, et uurija positsiooni küsimuses üheseid lahendusi ei leidu. Võib üritada argumenteerida mingi konkreetse

positsiooni kui kogu religiooniuurimise metateoreetilise aluse kasuks, ent seni vähemasti pole see ühelgi juhul veel veenval ja teaduspraktikas üleüldiselt omaks võetud vormis õnnestunud. Samuti võib proovida positsioone kombineerida, kasvõi niimoodi, et kõigepealt kirjeldatakse materjalid agnostiliselt ja siis asutakse neid (ajalooliselt, kognitiivteaduslikult, sotsioloogiliselt vms viisil) seletama naturalistlikult. Isegi kui see aitab lahendada praktilise rakendatavuse probleemi vähemasti selle nurga alt, et iga konkreetset uurimisviisi või uurimistöö etappi teostatakse lähtudes positsioonist, mis vastava uurimispraktikaga on paremini sobinud, ei lahenda see ikkagi põhimõttelisemaid probleeme epistemoloogiliste ideaalide tegelikust rakendatavusest. Metodoloogiline naturalism on endiselt iseendale vasturääkiv (matemaatika rakendamise ja tegelikku ontoloogilisuse poolest), metodoloogiline agnostitsism ei ole endiselt lõpuni järjekindlalt rakendatav (ei saa jätta kõiges seisukohta võtmata), dialoogilisus on endiselt väga spetsiifiline teatud uurimistöö vormidele (ja kaldub „kõik teooriad on sama head“-tüüpi relativismi) ning rollineutraalsus soovib jätkuvalt olla justkui korraga läbinisti kontekstuaalne (konkreetsed uurimissituatsioonid) ja sihipäraselt universaalne (ühtsed toimimisreeglid kõigi situatsioonide tarvis).

Sellises olukorras võiks uurija positsioonist religiooniuurimises mõelda kahel erineval (ja kindlasti kohati ka erinevatele lahendustele suunaval) viisil, mida aga ei tuleks näha üksteisega vastuolus olevana. Esiteks võib uurija positsioonist mõelda kui eesmärkide ja võimaluste kompromissist. Ühel pool seisab nõnda soov teadvustada kõiki enda eeldusi ning vältida seisukoha võtmist ühe või teise idee õigsuse küsimuses, teisalt aga soov ikkagi huvipakkuvat uurida. Uurija võib avastada end vastamisi seismas vajadusega teha kompromisse nii enda suutlikkuses vältida igasuguseid ebasoovitavaid eeldusi¹³ kui ka selles, kui kindlalt ja kui tugevalt saab üht või teist seletusteooriat tegelikult esitada (sest võib-olla saab esitatud seletus kehtida näiteks vaid siis, kui toetuda mingitele spetsiifilistele epistemoloogilistele eeldustele). Samuti võib praktiline rakendatavus jätkuvalt dikteerida positsioneerimisvalikuid – see võib olla ju probleemne, ent vähemasti on mingisugune uurimistöö

¹³ Tasub meeles pidada, et kuigi siinses artiklis on peamiselt tähelepanu all olnud epistemoloogilised eeldused, ei piirdu uurimistöö teoreetilised eeldused sugugi vaid niisuguste aspektidega. Samavõrd või kohati isegi tugevamalt võivad uurimistööd eeldustena kujundama hakata ka mõisted ja igasugu laiemad kontseptuaalsed raamistikud, mille raames välja valitud materjali analüüsima asutakse.

võimalik. Samas aga ei tohi veel unustada ega eirata, millistele eeldustele ja probleemsidele esitatud järeldused toetuvad. Poleks küllap vale väita, et arvestataval määral võib niimoodi kirjeldada ka suurt osa tegelikust religiooniuuringulisest teaduspraktikast. Vaid iseenda teoreetiliste eelduste teadvustamisega võib olla omajagu probleeme, sest mida enam harjumuspäraseks saanud meetodite ja kontseptsioonide toel uurimismaterjali süvenetakse, seda vähem kaldutakse teadvustama, millistele eeldustele toetudes seda tegelikult üldse tehakse.

Kuid peale sellise otsestele praktilistele lahendustele suunatud variandi võib uurija positsioonist mõelda ka omajagu teistsugusel moel. Igasugune teadustöö on lisaks kõigele muule alati olulisel määral kantud idealiseeritud eesmärkidest ehk kujutelmadest selle kohta, mida kõige täiuslikumates oludes soovitaks saavutada. Ideaalini ei pruugi lõpuks keegi kunagi jõuda, ent kui see on juba seatud eesmärgiks ja sellisena ka uurijate kogukonna üheks keskseks väärtuseks iseeneses, siis hakkab see olulisel määral kujundama teadlaskogukonna enesekuvandit, lähenemisviisi kui ka lihtsalt arusaamu sellest, milles seisneb erialaselt kiiduväärt uurimistöö. Siinkohal vaadeldud märkimisväärsamad positsioneerimisvariandid – metodoloogiline agnostitsism, metodoloogiline naturalism, rollineutraalsus ja dialoogilisus – oleksid kõik põhimõtteliselt niisuguses rollis rakendatavad. Mõeldes positsioonidest sellises võtmes, võiks neid kirjeldada kui regulatiivseid ideaale.¹⁴ Olles täielikult idealiseeritud, ei ole nad tõenäoliselt mitte kunagi täiuslikult saavutatavad, ent nad toimivad edukalt juhistena, mille toel paika panna uurimistööde hindamiskriteeriumid ja võimaldavad eristada paremat teadustööd halvemast. Nõnda ei ole täiuslik neutraalsus ega täiuslik metodoloogiline agnostitsism arvatavasti mitte kunagi saavutatavad, ent kui neid mõtestada ideaalidena, ei olegi täielik rakendamine õigustatavuse kriteeriumiks. Püüdlumine võimalikult hinnangutevaba ja eeldustevaba uurimistöö poole võib kaasa tuua tunduvalt parema teadustöö, ideaalide saavutatavusest olenemata. Ka näiteks metodoloogilise naturalismi puhul võib sel juhul relevantsemaks saada see, milliseid

¹⁴ „Regulatiivsetel ideaalidel“ on arvestatav roll ka Kanti filosoofias (vt Emmet 1994; Banham 2013), ent siinkohal ei toetu ma kuidagi otseselt ega teadvustatult Kanti lähenemisele, vaid võtan sama mõiste kasutusele mõnevõrra teistsuguses tähenduses, kuivõrd pean seda kõige paremaks sõnastuseks, kuidas enda idee sisu edasi anda. Tõsi on muidugi see, et teadustöö praktikat on püütud seletada ka selle mõiste otseselt kantiaanliku tähenduse toel (vt nt Spagnesi 2023).

käsitlusviise see võimaldab ja millistele küsimustele uurijaid suunab. Käsitletud vastuolud ei muutu selliselt olematuks ega ebaolulisteks, ent neid tuleks hinnata teise nurga alt – fookuses oleks nende edukus uurijate suunajana, mitte see, kuivõrd teostatavad nad iseeneses on.

Kriteeriumi, millele saaks toetuda, oleks jätkuvalt võimalik tuletada sellest, kuidas mõistetakse religiooniuurimise eesmärki, mille üldjoonelise vormi algupoole sõnastasin. Võiks öieti isegi öelda, et kujutelmad religiooniuuringute eesmärgist toimivad ise kõige suuremate ja mõjukamate regulatiivsete ideaalidena religiooniuuringutes üldeldse. Vaevalt küll on keegi sellist täiesti usaldusväärset, täiesti kontrollitavat, varjatud eeldustest täiesti vaba ja isiklikest eeldustest täiesti sõltumatut teadmist kunagi kohanud või omanud, ent ometi ei takista see uurijaskonda kujutlemast, milles see seisneda võiks. Eesmärgist lähtuv kriteerium saab toimida ka positsioonide omavahelisel võrdlemisel. Näiteks on eespool välja toodud, et metodoloogiline naturalism oleks igasuguse mõistmisele ja tõlgendamisele suunatud uurimistöö jaoks probleemne, sest sunniks väga tihti uurijat juba eos eeldama, et uuritava mõttekäigud on lihtsalt ekslikud. Nii saaks argumenteerida, et vähemasti sellise uurimistöö tarvis (kui mitte sellest tulenevalt religiooniuuringute jaoks üldeldiselt) oleks metodoloogiline naturalism probleemne positsiooniline ideaal, kuna suunaks uurijat uuritavat tõlgendama ebasobival viisil.¹⁵ Ka selline lähenemine ei pakuks kerget ühest lahendust küsimusele, millist positsiooni eelistada, küll aga suunaks see ümber mõtestama viisi, kuidas positsioonidest mõelda, isegi kui senises diskussioonis senimaani niimoodi asjast mõeldud ei ole.

Tervikuna peaks olema selge, et uurija positsiooni küsimuses ei ole praegusel ajal võimalik leida üheseid ja selgeid lahendusi. Pole võtta selgelt eelistatavat positsiooni ja ka positsioneerimisest endast on võimalik mõelda mitmel erineval viisil. Silmnähtavalt on kogu senise dispuudi implitsiitseks eelduseks olnud arusaam, et eelistatava positsiooni möödapääsmatu kriteerium on läbinisti järjekindel, õigustatav ja täpne teostatavus. See oleks ka igati mõistlik, kui positsioonile seatavad eesmärgid ja nõuded oleks formuleeritavad ja teostatavad mingis selgelt sõnastatud vormis. Kuid sellise kontseptsiooni puudumisel – või siis

¹⁵ Pean silmas „nad räägivad üleloomulikuks liigituvast asjast kui maailmas tegutsevast, ent üleloomulik tuleb ju metodoloogiliselt kõrvale heita, järelikult tuleks küsida, miks nad siis üldse mõtleavad sellisel ekslikul viisil?“ tüüpi mõtlemisloogikaid, mis on metodoloogilisest naturalismist kerged välja kasvama.

teatava minimaalse (ent probleemset kontseptualiseeritud) naturalismi senise paratamatuse korral? – tuleb otsida alternatiivseid lahendusi. Kompromisslahendused ja positsioonidest kui regulatiivsetest ideaalidest mõtlemine on kaks võimalikku lahendust. Kuidas iganes asjast mõelda, on selge, et eirata ei saa positsioneerimise küsimust ühegi uurimistöö juures. Sarnaselt sellega, kuidas üheski uurimistöös ei saa mööda vaadata meetodi ja kontseptuaalse raamistiku valikust, tuleb ka positsioneerimisvalikud alati teadlikult läbi mõelda. Nagu senine teadustöö praktika on näidanud, sõltub sellest nii mõndagi.

Kasutatud kirjandus ja muud allikad

- Annus, Amar. 2017. „Sissejuhatus“. *Muistse Mesopotaamia nõidusteksid*, 9–90. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Asprem, Egil ja Ann Taves. 2018. „Explanation and the Study of Religion“. *Method Today: Redescribing Approaches to the Study of Religion*, toimetanud Brad Stoddard, 133–157. Sheffield, Bristol: Equinox.
- Banham, Gary. 2013. „Regulative Principles and Regulative Ideas“. *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010. Band 2*, toimetanud Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca ja Margit Ruffing, 15–24. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Benedict, Ruth. 2016. *Kultuurimustrid*. Tallinn: EKSA.
- Berger, Peter L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. 1974. „Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion“. *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (2): 125–133.
- Berger, Peter L. 1979. *The Heretical Imperative*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.
- Blum, Jason. 2018. „The Question of Methodological Naturalism“. *The Question of Methodological Naturalism*, toimetanud Jason N. Blum, 1–19. Leiden: Brill.
- Blum, Jason. 2021. „Beyond Methodological Axioms“. *Journal of the American Academy of Religion* 89 (2): 437–468.

- Boas, Franz. 1901. „The Mind of Primitive Man“. *The Journal of American Folklore* 14 (52): 1–11.
- Bowman, Marion ja Ülo Valk. 2014. „Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief“. *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, toimetanud Marion Bowman ja Ülo Valk, 1–19. London, New York: Routledge.
- Bradie, Michael. 2009. „What’s Wrong with Methodological Naturalism?“. *Human Affairs* 19 (2): 126–137.
- Bulbulia, Joseph. 2007. „The Evolution of Religion“. *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, toimetanud Robin Dunbar ja Louise Barrett, 622–635. Oxford: Oxford University Press.
- Bulbulia, Joseph. 2013. „The Arts Transform the Cognitive Science of Religion“. *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1 (2): 141–160.
- Byrne, Peter. 1997. „The Study of Religion: Neutral, Scientific, or Neither?“. *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (4): 339–351.
- Cannon, Dale W. 1993. „Having Faith, Being Neutral, and Doing Justice: Toward a Paradigm of Responsibility in the Comparative Study of Religions“. *Method & Theory in the Study of Religion* 5 (2): 155–176.
- Cantrell, Michael A. 2016. „Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?“. *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2): 373–400.
- Chryssides, George D. ja Stephen E. Gregg, toimetajad. 2019. *The Insider/Outsider Debate: New Perspectives in the Study of Religion*. Sheffield, Bristol: Equinox.
- Cleland, Carol E. 2001. „Historical Science, Experimental Science, and the Scientific Method“. *Geology* 29 (11): 987–990.
- Cleland, Carol E. 2002. „Methodological and Epistemic Differences between Historical Science and Experimental Science“. *Philosophy of Science* 69 (3): 474–496.
- Dawes, Gregory W. 2011. „In Defense of Naturalism“. *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (1): 3–25.
- Donovan, Peter. 1990. „Neutrality in Religious Studies“. *Religious Studies* 26 (1): 103–115.
- Emmet, Dorothy. 1994. *The Role of the Unrealisable*. London: Palgrave Macmillan.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.

- Fitzgerald, Timothy. 2016. „Critical Religion and Critical Research on Religion: A Response to the April 2016 Editorial“. *Critical Research on Religion* 4 (3): 307–313.
- Flood, Gavin. 1999. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London, New York: Cassell.
- Geertz, Armin W. 2014. „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*, toimetanud Armin W. Geertz, 17–70. London, New York: Routledge.
- Goldstein, Warren S., Roland Boer ja Jonathan Boyarin. 2013. „Editorial“. *Critical Research on Religion* 1 (1): 3–8.
- Goldstein, Warren S., Roland Boer, Rebekka King ja Jonathan Boyarin. 2015. „How Can Mainstream Approaches Become More Critical?“. *Critical Research on Religion* 3 (1): 3–12.
- Goldstein, Warren S., Rebekka King ja Jonathan Boyarin. 2016. „Critical Theory of Religion vs. Critical Religion“. *Critical Research on Religion* 4 (1): 3–7.
- Gothóni, René. 1995. „Principles of Studying Religions“. *Temenos* 31: 37–54.
- Gothóni, René. 2000. *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Gregg, Stephen E. ja George D. Chryssides. 2019. „Relational Religious Lives: Beyond Insider/Outsider Binaries in the Study of Religion“. *The Insider/Outsider Debate New Perspectives in the Study of Religion*, toimetajad George D. Chryssides ja Stephen E. Gregg, 3–29. Sheffield: Equinox.
- Haas, Helen. 2019. „‘Teise’ mõistmise võimalikkusest ehk insider-outsider probleem“. *Kirik & Teoloogia*, 29. november 2019.
- Halvorson, Hans. 2016. „Why Methodological Naturalism?“. *The Blackwell Companion to Naturalism*, toimetanud Kelly James Clark, 136–149. Chichester: Wiley Blackwell.
- Hanegraaff, Wouter J. 1995. „Empirical Method in the Study of Esotericism“. *Method & Theory in the Study of Religion* 7 (2): 99–129.
- Hedges, Paul. 2000. „Review: Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion by Gavin Flood“. *Culture and Religion* 1 (2): 295–297.
- Jensen, Jeppe Sinding. 2011. „Revisiting the Insider-Outsider Debate: Dismantling a Pseudo-Problem in the Study of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 23 (1): 29–47.

- Jensen, Jeppe Sinding. 2021. „A Point by Point Response to Donald Wiebe: A Manifesto for the Scientific Study of Religion“. *Method and Theory in the Study of Religion* 33 (1): 89–94.
- King, Richard. 2014. „Orientalism ja müütiline „hinduism“ tänapäeval“. *Akadeemia* 26 (8): 1382–1421.
- Knibbe, Kim ja André Droogers. 2011. „Methodological Ludism and the Academic Study of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 23 (3–4): 283–303.
- Kořakowski, Leszek. 2020. *Müüdi kohalolu*. Halliste: Hendrik Lindepuu Kirjastus.
- Lahe, Jaan. 2020. *Sõnum teisest maailmast*. Tallinn: Hildegard Raamat.
- Lincoln, Bruce. 1996. „Theses on Method“. *Method & Theory in the Study of Religion* 8 (3): 225–227.
- Luhmann, T. M. 2018. „The Real Ontological Challenge“. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1–2): 79–82.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge & Sons, Ltd.
- Martin, Craig. 2015. „Theses on the Critique of ‘Religion’“. *Critical Research on Religion* 3 (3): 297–302.
- Martin, Craig. 2018. „Incapacitating Scholarship: Or, Why Methodological Agnosticism Is Impossible“. *The Question of Methodological Naturalism*, toimetanud Jason N. Blum, 53–73. Leiden: Brill.
- McCauley, Robert N. 2016. „Cognitive and Evolutionary Approaches to Religion“. *The Blackwell Companion to Naturalism*, toimetanud Kelly James Clark, 462–480. Chichester: Wiley Blackwell.
- McCorkle, William W. 2008. „The Fate of Religious Studies: The Future of an Illusion“. *Axis Mundi: Slovak Journal for the Study of Religion* 3 (2): 12–18.
- McCorkle, William W. ja Dimitris Xygalatas. 2012. „Past, Present, and Future in the Scientific Study of Religion: Introduction“. *Religio* 2: 149–154.
- McCutcheon, Russell T. 1997a. „A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual“. *Journal of the American Academy of Religion* 65 (2): 443–468.
- McCutcheon, Russell T. 1997b. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T., toimetaja. 2005. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London, New York: Continuum.

- McLaughlin, Peter. 2005. „Materialism, Actualism, and Science: What’s Modern about Modern Science?“. *Darwinism & Philosophy*, toimetanud Vittorio Hösle ja Christian Illies, 15–29. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Müller, Max. 1882. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May, 1870*. Oxford: Longmans, Green, and co.
- Northcote, Jeremy. 2004. „Objectivity and the Supernormal: The Limitations of Bracketing Approaches in Providing Neutral Accounts of Supernormal Claims.“ *Journal of Contemporary Religion* 19 (1): 85–98.
- Peedu, Indrek. 2015. „Evolutsiooniline epistemoloogia. II osa: põhilised vaidlusküsimused ehk kui edukaks võib evolutsioonilist epistemoloogiat pidada?“. *Studia Philosophica Estonica* 8 (1): 51–90.
- Peedu, Indrek. 2017. „Metodoloogia keerukusest ehk millest me räägime, kui me räägime religiooniuuringute metodoloogiast“. *Usuteaduslik Ajakiri* 71 (1): 91–121.
- Peedu, Indrek. 2019. *Positioning the Scholar: Issues of Epistemology and Methodology in the Evolutionary Study of Religion*. Dissertationes Theologiae Universitas Tartuensis. Tartu: University of Tartu Press.
- Peedu, Indrek. 2021. „Dilemmas with Disciplinary Hierarchies and Ideals of Scientific Research in the Study of Religion“. *Implicit Religion* 24 (3-4): 305–330.
- Peedu, Indrek. 2023. „Method and Methodology in the Study of Religion: Making Sense of the Diversity“. *Method & Theory in the Study of Religion* 35 (4): 369–400.
- Pye, Michael. 1994. „Religion: Shape and Shadow“. *Numen* 41 (1): 51–75.
- Roland, Jeffrey W. 2016. „Naturalism and Mathematics: Some Problems“. *The Blackwell Companion to Naturalism*, toimetanud Kelly James Clark, 289–304. Chichester: Wiley Blackwell.
- Ruse, Michael. 2005. „Darwinism and Naturalism: Identical Twins or Just Good Friends?“. *Darwinism & Philosophy*, toimetanud Vittorio Hösle ja Christian Illies, 83–91. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Schilbrack, Kevin. 2018. „A Better Methodological Naturalism in: The Question of Methodological Naturalism“. *The Question of*

- Methodological Naturalism*, toimetanud Jason N. Blum, 251–275. Leiden: Brill.
- Sharpe, Eric J. 1983. *Understanding Religion*. London: Duckworth.
- Sharpe, Eric J. 1988. „Religious Studies, the Humanities, and the History of Ideas“. *Soundings* 245–258.
- Shulman, Eviatar. 2023. „The Truth of Religion: Toward New Dynamics in the Scientific Study of Religion“. *Stepping Back and Looking Ahead: Twelve Years of Studying Religious Contact at the Käthe Hamburger Kolleg Bochum*, toimetanud Maren Freudenberg, Frederik Elwert, Tim Karis, Martin Radermacher ja Jens Schlamelcher, 353–380. Leiden, Boston: Brill.
- Slife, Brent D., Shannon Starks ja Mark Primosch. 2014. „Questioning the Presumption of Naturalism in the Social Sciences: A Case Study“. *Pastoral Psychology* 63 (3): 339–353.
- Slingerland, Edward. 2014. „Toward a Second Wave of Consilience in the Cognitive Scientific Study of Religion“. *Journal of Cognitive Historiography* 1 (1): 121–130.
- Slingerland, Edward. 2018. „Who’s Afraid of Reductionism? Methodological Naturalism and the Academic Study of Religion“. *The Question of Methodological Naturalism*, toimetanud Jason N. Blum, 167–205. Leiden, Boston: Brill.
- Slingerland, Edward ja Joseph Bulbulia. 2011. „Introductory Essay: Evolutionary Science and the Study of Religion“. *Religion* 41 (3): 307–328.
- Smart, Ninian. 1973. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press.
- Smart, Ninian. 1978. *Phenomenon of Religion*. London, Oxford: Mowbrays.
- Smith, Morton. 1968. „Historical Method in the Study of Religion“. *History and Theory* 8: 8–16.
- Smith, Wilfred Cantwell. 2020. *Religiooni tähendus ja ots*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Sober, Elliott. 2011a. „Evolution without Naturalism“. *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 3: 187–221.
- Sober, Elliott. 2011b. „Why Methodological Naturalism?“. *Biological Evolution: Facts and Theories: A Critical Appraisal 150 Years After „The Origin of Species“*, toimetanud Auletta Gennaro, Leclerc Marc ja Martínez Rafael A., 359–378. Rome: Gregorian Biblical Press.

- Sova, Henrik. 2018. „Religioosne agnostitsism ja Trumpi maailm“. *Vikerkaar* 33 (4–5): 132–143.
- Spagnesi, Lorenzo. 2023. „Regulative Idealization: A Kantian Approach to Idealized Models“. *Studies in History and Philosophy of Science* 99: 1–9.
- Sukopp, Thomas. 2007. „How Successful Is Naturalism? Talking about Achievements beyond Theism and Scientism“. *How Successful Is Naturalism?*, toimetanud Georg Gasser, 77–102. Frankfurt: ontos verlag.
- Tuckett, Jonathan. 2018. „Orthodoxy Is Not Scientific: A Phenomenological Critique of Naturalism“. *The Question of Methodological Naturalism*, toimetanud Jason N. Blum, 74–103. Leiden, Boston: Brill.
- Visala, Aku. 2018. „Pro-Science Rhetoric or a Research Program? – Naturalism(s) in the Cognitive-Evolutionary Study of Religion“. *New Developments in the Cognitive Science of Religion*, toimetanud Hans van Eyghen, Rik Peels ja Gijsbert van den Brink, 51–69. Cham: Springer.
- Werblowsky, R. J. Zwi. 1975. „On Studying Comparative Religion: Some Naive Reflections of a Simple-Minded Non-Philosopher“. *Religious Studies* 11 (2): 145–156.
- White, Claire. 2017. „A Reply“. *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, toimetanud Aaron W. Hughes, 129–35. Sheffield: Equinox.
- Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Wiebe, Donald. 2005. „The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion“. *Temenos* 41 (1): 7–38.
- Wiebe, Donald. 2012. „It’s Never Been Better: Comments on the Current State of the Science of Religion“. *Religio* 20 (2): 173–192.
- Xygalatas, Dimitris. 2010. „Can the Study of Religion Be Scientific?“. *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences*, toimetanud Panayotis Pachis ja Donald Wiebe, 459–471. Sheffield: Equinox.