

METODOLOOGIA KEERUKUSEST EHK MILLEST ME RÄÄGIME, KUI ME RÄÄGIME RELIGIOONUURINGUTE METODOLOOGIAST?¹

Indrek Peedu

SISSEJUHATUS

Teadustegevuse üks möödapääsmatuid osi on alati olnud nõue eristada iseennast kõigest ümbritsevast, teisisõnu, osutada neile kesksetele tunnustele, mis võimaldavad vahet teha asjaarmastajate, hobihuviliste, ajakirjanduslike arutluste ning teadusliku uurimuse vahel. Selliseks otsustavaks tunnuseks, mis võimaldab eristada akadeemilis-teaduslikku uurimistööd muudest (võimalik, et samateemalistest) tegevustest, on ikka peetud kontrollitavat ja usaldusväärset metodoloogiat.² Ehk nagu osutab konkreetselt ja kompaktselt usundiloolane Michael Pye, on teadusdistsipliini puhul tegu „metoodiliselt korrastatud lähenemisviisiga uurimisalale“³, või nagu rõhutavad hiljutises mõjukas religioonuuringute metodoloogia ülevaatekogumikus Michael Stausberg ja Steven Engler, on meetodid teooriate, kontseptsioonide ja kategooriate kõrval nüüdisteaduse aluseks, mistõttu „teaduslikuks peetav teadmine peab tuginema empiirilistele materjalidele (andmetele), mis on hangitud teaduslikuks peetavaid meetodeid

¹ Artikli valmimist on toetanud Tartu Ülikooli ASTRA projekt PER ASPERA, finantseerib Euroopa Liidu Regionaalarengu Fond.

² Märkisin siinkohal ära, et ma ei kavatse ega pea mõttekaks käesolevas artiklis tähenduslikult eristada mõisteid „meetod“ ja „metodoloogia“ – erialases diskussioonis on neid väga tihti kasutatud läbisegi, või on nt sõna „meetod“ tähendus ühes kontekstis sama sellega, mida tähendab „metodoloogia“ teises kontekstis, ja vastupidi. Pigem analüüsin seda, kuidas meetodit on mõistetud, kui püüan öelda, mis on või peaks olema meetodi ja metodoloogia „õiged“ tähendused.

³ Michael Pye, „Methodological Integration in the Study of Religion“ – *Approaching religion: based on papers read at the Symposium on Methodology in the Study of Religions held at Åbo, Finland, on the 4th–7th August 1997. Pt. 1.* Ed. Tore Ahlbäck (Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1999), 189.

kasutades, ning nende materjalide analüüs peab tuginema teaduslikele meetoditele, suhestudes vastavas akadeemilises kogukonnas aktsepteeritud kontseptsioonide ja teooriatega.⁴

Esmapilgul võiks arvata, et siit saab edasi minna veel vaid akadeemiliselt usaldusväärsete ja mitteusaldusväärsete meetodite (antropoloogiline välitöö, eksperiment, kvantitatiivsed küsitlused jne?) eristamise ning konkreetsete usalduskriteeriumide tuvastamiseni. Ometi osutub olukord lähemal vaatlusel oluliselt keerulisemaks. Ainuüksi eestikeelset teemakohast kirjandust vaadates saab kiirelt selgeks, et sõnad „meetod“ ja „metodoloogia“ võivad tähendada väga mitmesuguseid asju. Näiteks arutledes erinevate uurimuslike pöörete üle humanitaarteadustes, tutvustab Marek Tamm selliseid humanitaarteaduslikke suundumusi nagu keeleline pööre, kultuuriline pööre, kognitiivne pööre jne just *metodoloogiliste pööretena*.⁵ Samuti võib mõiste „metodoloogia“ leida sarnase ülesehituse ja teemapüstitusega koguteose pealkirjast, mille sisupeatükid käsitlevad selliseid teemasid nagu kultuurifilosoofia, kultuuriajalugu, kultuurianalüüs jne.⁶

Täiendavaks komplikatsiooniks religiooniuuringute juures on tõsiasi, et suure osas erialasest uurimistegevusest pole uurimistöö metodoloogia/meetodi küsimus sisulist tähelepanu pälvinud. Nõnda oli Eric Sharpe 1980. aastate lõpul sunnitud tõdema, et kuigi võrdlevas usundiloos on palju räägitud võrdlemisest, ei pööratud kuni XX sajandi keskpaigani võrdlemise metodoloogilistele küsimustele mitte mingit tähelepanu.⁷ Ka hiljem leidis mõjukaid usundiloolasi, kes pidasid metodoloogiaga tegelemist mõttetuks või lihtsalt ebavajalikuks. Kurikuulsaim on ehk üks Wilfred Cantwell Smithi sõnavõtt, kus ta teatas, et pidevad arutelud metodoloogia üle on suurimaks takistuseks intellektuaalsele progressile ja maailma ratsionaalsele mõistmisele, pidades akadeemilist tegevusprotseduuri

⁴ Michael **Stausberg**, Steven **Engler**, „Introduction. Research methods in the study of religion“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Ed. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 3.

⁵ Marek **Tamm**, „Humanitaarteaduste metodoloogia minevik ja tulevik“ – *Humanitaarteaduste metodoloogia. Uusi väljavaateid*. Koost Marek Tamm (Tallinn: TLÜ Kirjastus, 2011), 16.

⁶ Marek **Tamm** (koost), *Kuidas uurida kultuuri? Kultuuriteaduste metodoloogia* (Tallinn: TLÜ Kirjastus, 2016).

⁷ Eric J. **Sharpe**, „Religious studies, the humanities, and the history of ideas“ – *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 2-3/71 (1988), 245–258.

kõigile distsipliinidele ühiseks ning täiendavat arutelu metodoloogia üle asjatuks.⁸ Jonathan Z. Smith on usundiloolisest uurimistööst kirjutades pidanud veel selle sajandi alguseski tõdema keelte omandamise niivõrd suurt tähtsust, et erialast pädevust hinnataksegi esmajoones keeleoskuse järgi ning eriala kontseptuaalsete, metodoloogiliste ja teoreetiliste küsimuste teadvustamine ja sisuline läbimõtlemine on jäänud üpriski kõrvaliseks, mistõttu domineerivaks uurimisobjekti mõtestamise viisiks on saanud tavamõistuslik, kirjeldav arutelu. Nagu ta probleemi tabavalt kokku võtab: „Filoloogia on kutsumus (*vocation*), üldistamine ja teooria harrastustegevus (*avocation*).“⁹

Hoolimata vähesest tähelepanust varasemas uurimistöös ja jätkuvast skepsisest mõningate uurijate seas, on metodoloogiale religiooniuuringutes aja jooksul üha rohkem tähelepanu pööratud. Küll aga tuleb tõdeda, et arutelud meetodi ja metodoloogia teemal on tihtipeale sama kirjud, mitmekesised ja laialivalguvad, nagu metodoloogiana esitletud valdkonnad ja suundumused eespool viidatud eestikeelsetes koguteostes. See ei tähenda paratamatut segadust, vaid mitmekesisust, mida on võimalik sisuliselt struktureeritud viisil mõtestada, et selle toel ka iseenda metodoloogiline paigutumine täpsemalt läbi mõelda. Käesolevas artiklis kavatsengi välja tuua selle, mis viisil on mõistepaar meetod-metodoloogia religiooniuuringutes kasutust leidnud, et siis osutada võimalikele viisidele, kuidas sellist mitmekesisust kasutust on soovitud korrastada, ja pakkuda viimaks omalt poolt välja ühe viisi, kuidas kogu sellest metodoloogilisest keerukusest oleks parem mõelda.

METODOLOOGILINE MITMEKESISUS

On põhjust kahtlustada, et meetodi teemaks toomine loob esimese hooga kujutelma rangelt kindlaks määratud protseduurilisest tegevusest, mille kaudu hangitakse materjali uurimisobjekti kohta või siis korrastatakse ja struktureeritakse olemasolevat, kuid hajusat materjalimassi nii, et sellest

⁸ Wilfred Cantwell **Smith**, „Methodology and the study of religion: some misgivings“ – *Methodological Issues in Religious Studies*. Ed. Robert D. Baird (Chico, CA: New Horizons Press, 1975), 1–30.

⁹ Jonathan Z. **Smith**, „A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions’ History“ – *Numen*, 2/48 (2001), 140.

oleks võimalik selgeid teadmisi tuletada. Tihtipeale on nõnda mõtestatud meetodi ideaalkujutelmaks eksperiment sellisel moel ja sellises mõttes, nagu seda rakendatakse loodusteadustes või ka mõnes sotsiaalteaduses (nt psühholoogias). Muidugi, spetsiifilisemates kontekstides on arutletud ka niisuguse meetodikontseptsiooni – reeglipärane, protseduuriline tegevus – üle, kuid kahtlematu tõsiasi on see, et seesugused arutelud tehniliste detailide üle pole kunagi pälvinud sama suurt tähelepanu kui üldisemad arutelud meetodi (ja metodoloogia) kui sellise üle. Just need laiemad arutelud ongi põhjus (või siis keskkond), miks meetodi ja metodoloogia kontseptsioonid on religiooniuuringutes (aga ka mujalgi humanitaarias, nagu eespool osutatud Marek Tamme toimetatud kogumike põhjal ilmneb) omandanud tunduvalt keerukama ja mitmekesisema tähenduse.

Esmalt väärib märkimist see, kuidas XX sajandi keskpaigas esile kerkinud arutelud religiooniuuringute meetodi üle tegelesid algul eelkõige küsimusega, mis on religiooniuuringute meetod – seda justnimelt ainsuses. Nii pidas Annemarie Schimmel võimalikuks akadeemilise religiooni uurimise puhul arutleda „*religionswissenschaftliche* meetodi [ainsus!] kaheldamatu läänemaise päritolu“¹⁰ üle (rõhutus originaalis). Sarnaselt mõistsid asja ka C. J. Bleeker, kes väitis, et igal distsipliinil on omaenda meetod ning see meetod tuleneb tavaliselt uurimisobjektist endast ja tema eripäradest, ning Mircea Eliade, kelle järgi usundiloolase meetod erineb kõigist teistest distsipliinidest, sest ta on unikaalselt keskendunud just religioossetele sümbolitele.¹¹ Sarnases liinis arutles ka Joachim Wach, kelle jaoks oli religiooniuurimise olemuslikuks meetodiks hermeneutika, ilma milleta teiste religioonide mõistmine ja uurimine oleks lihtsalt võimatu.¹²

¹⁰ Annemarie Schimmel, „Summary of the Discussion“ – *Numen*, 2/7 (1960), 236.

¹¹ Claas J. Bleeker, „Comparing the Religio-Historical and the Theological Method“ – *Numen*, 1/18 (1971), 9–29; Mircea Eliade, „Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism“ – *The History of Religions. Essays in Methodology*. Ed. Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959), 86–107. Sealjuures mõistab Bleeker hiljem samas artiklis usundiloo meetodina „õpetlase erapooletuse ja puhtalt ajaloolise uurimistöö printsiipi“ (Bleeker, „Comparing the Religio-Historical and the Theological Method“, 13).

¹² Joachim Wach, „Introduction: The Meaning and Task of the History of Religions (Religionswissenschaft)“ – *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding*. Ed. Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade, Charles H. Long (Chicago, London: University of Chicago Press, 1967), 1–19. Siinkohal tasub küll ära märkida, et Wachi artikli puhul on tegu tõlkega, mis originaalis ilmus 1935. aastal saksakeelsena, seega eelneb

Vastukaaluks sellistele aruteludele religiooniuurimise ühest ja ainumast või esmasest ja möödapääsmatust meetodist on viimase aja religiooniuuringutes saanud iseenesestmõistetavaks rõhutada, et ei ole olemas religiooniuuringute ühte ja ainumast meetodit, vaid tegu on uurimisvaldkonnaga, kus on võimalik vastavalt vajadusele kaasata mitmesuguseid meetodeid.¹³ Ometi on põhjust arvata, et kuigi kasutades samu kontseptsioone, mõistavad selles diskussioonis osalejad neid väga erinevalt. Stausbergi ja Engleri jaoks on meetodid tehnikad, mida teadlikus või akadeemilises uurimistöös rakendatakse andmete kogumisel, analüüsimisel ja käsitlemisel.¹⁴ Dubuisson¹⁵ mõistab teravas tänapäevaste uurimistendentside kriitikas meetodina analüüsimist, võrdlemist, vastandamist, ümberkontseptualiseerimist ja teisi samalaadseid määratlusi, Rudolph räägib filoloogilisest meetodist, sotsioloogilisest meetodist, psühholoogilis(t)est meetodi(te)st, võrdlevast meetodist ja nii edasi. Viimaks, Jensen peab hoopiski võimalikuks rääkida „seest välja“ ning „väljast sisse“ metodoloogiatest.¹⁶

ta ajas kõigile teistele osutatud tekstidele. Tähele tasub panna ka seda, et kümmekond aastat varem valminud raamatus religiooniuuringute teaduslikest alustest on Wach „religiooniuuringute meetodi“ (ainsus!) peatükist suurema osa pühendanud hoopiski arutelule, mille poolest erineb religiooniuurimine põhimõtteliselt religioonifilosoofiast – rõhku paneb ta sellele, et religiooniuurimine tähendab eelkõige empiirilist tööd, samas kui religioonifilosoofia on vaid teoreetiline ja eeldustest, mitte empiirikast lähtuv. Vt Joachim **Wach**, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftlichen Grundlegung* (Leipzig: Hinrichs, 1924).

¹³ Teiste hulgas on sellist veendumust väljendanud Kurt **Rudolph**, „Basic Positions of Religionswissenschaft“ – *Religion*, 2/11 (1981), 97–107; Michael Stausberg, Steven Engler, „Introduction. Research methods in the study of religion’s“; Jeppe Sinding **Jensen**, „Framing Religious Narrative, Cognition and Culture Theoretically“ – *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*. Ed. Armin W. Geertz, Jeppe Sinding Jensen (Sheffield, Oakville: Equinox, 2011), 31–50; Daniel **Dubuisson**, „Critical Thinking and Comparative Analysis in Religious Studies“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 1/28 (2016), 26–30.

¹⁴ Michael Stausberg, Steven Engler, „Introduction. Research methods in the study of religion’s“, 5.

¹⁵ Daniel Dubuisson, „Critical Thinking and Comparative Analysis in Religious Studies“.

¹⁶ Jeppe Sinding Jensen, „Framing Religious Narrative, Cognition and Culture Theoretically“, 37–39, kusjuures „seest välja“ metodoloogia all peab ta silmas lähenemisviisi, mis püüab religiooni seletada evolutsiooniliselt välja arenenud, kaasa sündinud kognitiivsete võimekuste ja mehhanismide kaudu, samas „väljast sisse“ metodoloogia pöörab tähelepanu meie kultuurilisele ja sotsiaalsele keskkonnale ning rõhutab inimaju sõltuvust väliskeskkonna oludest ja stiimulitest.

Ajaloolisele kontekstile mõeldes tasub silmas pidada seda, et XX sajandi keskpaigas tähendas *Religionswissenschaft* (ja selle paralleelid teistes keeltes) esmajoones ajaloolist ja seejärel (või samal ajal) võrdlev-süsteematilist uurimistööd ning uurimisvaldkondi, mida me tänapäeval mõistame igati religiooniuringute osana (religioonisotsioloogia, religioonipsühholoogia, religiooniantropoloogia jne), peeti vaid „abidistsipliinideks“.¹⁷ Nõnda võib tollaegset diskussiooni religiooniuringute meetodi üle öieti pidada diskussiooniks selle üle, mis mõttes ja kuidas on religiooniuringute puhul tegu teadusdistsipliiniga ja milline peaks olema selle teadusdistsipliini lähenemisnurk.¹⁸ Mainitud viimase aja uurijate jaoks on need uurimisvaldkonnad religiooniuringute loomulik osa, mistõttu teadvustatakse distsipliini sisemist mitmekesisust ja sellega kaasnevat metodoloogilise pluralismi tõsiasja. Samas tuleb tõdeda, et varasem ainsusevormiline lähenemine pole siiski päriselt ära kadunud, vaid on teisenenud vormi, kus religiooniuringute meetodist küll ei räägita, kuid peetakse endiselt võimalikuks rääkida sotsioloogilisest meetodist, psühholoogilisest meetodist, filoloogilisest meetodist ja teistest uurimisviisidest ning -distsipliinidest kui meetoditest.¹⁹ Sarnasel

¹⁷ Nt mõistavad asja nii Claas J. **Bleeker**, „The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences“ – *Numen*, 2/1 (1954), 141–159, ning Reinhard **Pummer**, „Religionswissenschaft or Religiology?“ – *Numen*, 2-3/19 (1972), 91–127.

¹⁸ Öieti osutas sellele omal ajal juba Willard Gurdon **Oxtoby**, „*Religionswissenschaft* revisited“ – *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Ed. Jacob Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1968), 590–608, kuid tollal ei peetud sõnade „meetod“ ja „metodoloogia“ rakendamist sellise arutelu tähistusena nähtavasti probleemseks ega vastuoluliseks. Omaette märkimisväärne on tegelikult ka see, kuidas paralleelselt religiooniuringutes toimuvale arutleti ka kristlikus teoloogias tollal selle üle, milles ikkagi seisneb „teoloogiline meetod“ (ainsus!). Vt nt E. A. **Burtt**, „The Problem of Theological Method: I“ – *The Journal of Religion*, 1/27 (1947), 1–15; Paul **Tillich**, „The Problem of Theological Method: II“ – *The Journal of Religion*, 1/27 (1947), 16–26; John **Cobb**, „Theological Data and Method“ – *The Journal of Religion*, 3/33 (1953), 212–223; Don **Wiebe**, „Explanation and theological method“ – *Zygon*, 1/11 (1976), 35–49 ning uuemast ajast Dan R. **Stiver**, „Theological method“ – *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 170–185. Nii võib arutlust *Religionswissenschaft*’i meetodist näha olulisel määral ka aruteluna selle üle, kuidas ikkagi religiooniuringuid teadusalanana selgelt eristada teoloogiast. Vt kasvõi nt Bleeker, „Comparing the Religio-Historical and the Theological Method“; kuid tegelikult võiks suuremat osa kõigist Donald Wiebe kirjatöödest pidada just selle küsimusega tegelevaks.

¹⁹ Niisugust käsitlust võib leida kuni tänapäevani välja, vt nt (kronoloogilises järjekorras): Eric J. **Sharpe**, „Some problems of method in the study of religion“ – *Religion*, 1/1 (1971), 1–14; Reinhard **Pummer**, „Recent Publications on the Methodology of

moel on kultuuriteaduste alasuundi esitatud metodoloogiatena ka Eesti humanitaarteaduses.²⁰

Kuid sellised distsipliinipõhised meetodimääratlused on vaid üks osa kogu mõtteloolisest ulatusest, mis kaasneb mõistetega „meetod“ ja „metodoloogia“. Ühes hiljutises uurimismeetodite käsiraamatu²¹ meetodi sektioonis käsitletakse näiteks niivõrd eripalgelisi uurimislähenemisi, nagu sisuanalüüs, diskursuseanalüüs, eksperiment, faktoranalüüs, välitöö, hermeneutika, ajalugu, võrgustikuanalüüs, filoloogia, strukturalism, tõlkimine, intervjuu jne. Mõistagi tekib siin kergesti küsimus, mille poolest need kõik üksteisega ikkagi niivõrd sarnased on, et neid kõiki meetoditeks pidada. Milles näiteks seisneks eksperimendi, hermeneutika ja faktoranalüüsi ühisosa? Ent veelgi keerukamaks teeb olukorra see, et lähemal vaatlusel peetakse mitut neist uurimisviisidest millekski enamaks, teistsuguseks või komplitseeritumaks, kui seda suudab kajastada mõiste „meetod“.

Üks ilmekamaid näiteid on siinkohal diskursuseanalüüs. Ühelt poolt on tegu meetodiga, mis peaks võimaldama mingi kultuurilis-ühiskondliku ilmingu kujunemise ja sisemise dünaamika analüüsi. Nii esitab Titus Hjelm²² diskursuseanalüüsi küll rõhutatult meetodina, kuid samal ajal möönab, et õige harva mõistetakse diskursuseanalüüsi kitsalt protseduurilisena ning palju tihedamini kontseptualiseeritakse seda lähenemisena, mille abil oleks võimalik (või mõne arvates koguni tuleks)

the Science of Religion“ – *Numen*, 3/22 (1975), 161–182; Rudolph, „Basic positions of Religionswissenschaft“; Bruce **Alton**, „Method and reduction in the study of religion“ – *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 2/15 (1986), 153–164; Pye, „Methodological Integration in the Study of Religion“ ning Armin W. **Geertz**, Russell T. **McCutcheon**, „The Role of Method and Theory in the IAHR“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/12 (2000), 3–37; Aaron W. **Hughes**, „Theory and Method in the Study of Religion: Twenty-Five Years On“ – *Theory and Method in the Study of Religion: Twenty-Five Years On*, Ed. Aaron W. Hughes (Leiden, Boston: Brill, 2013), 1–17.

²⁰ Vt Tamm (koost), *Kuidas uurida kultuuri? Kultuuriteaduste metodoloogia* kogumikus seda, kuidas teost tervikuna esitatakse kultuuriteaduste metodoloogia kogumikuga, aga metodoloogiate all esitatakse ülevaateid erinevatest kultuuriteaduslikest distsipliinidest.

²¹ Michael **Stausberg**, Steven **Engler**, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (London, New York: Routledge, 2011).

²² Titus **Hjelm**, „Discourse Analysis“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 134–150.

religiooniuringud tervikuna ümber mõtestada.²³ Sarnane probleem tekib hermeneutika puhul. Kuigi selle metoodilist olemuslikkust rõhutas omal ajal Wach ning ka osutatud uurimismeetodite käsiraamatus on hermeneutika meetodite hulka paigutatud, väljendab Ingvild Sælid Gilhus seal tugevaid kahtlusi, kas hermeneutikat saab ikka pidada meetodiks. Ta osutab kahele probleemile: esiteks on mõistmise ja tõlgendamise küsimused aktuaalsed igasuguses uurimistöös ja teiseks tähendab hermeneutika samavõrd teatavat laiemat tõlgendamisfilosoofiat kui meetodit.²⁴ Analoogne probleem kordub ka välitöö, filoloogia ja ajaloo juures. Väga tihti nimetatakse neid kõiki meetoditeks, ometi pole neid võimalik mõtestada kitsalt protseduuriliste tehnikatena. Nii kirjeldab Graham Harvey²⁵ välitööd pigem hübriidse tegevusena, milles kombineeritakse vaatlemist, osalemist, intervjuerimist, tõlgendamist jne. Einar Thomassen²⁶ peab filoloogiat pigem üheks uurimispraktikaks kui vahendiks, mida oleks võimalik operatsionaliseerida selgelt määratletud metoodilise protseduurina, ning Jörg Rüpke²⁷ leiab, et ajalugu oleks parem mõista üldise uurimisperspektiivina, mille raames rakendatakse ja kaasatakse erinevaid meetodeid, kuid mis ise ei ole konkreetne meetod.

Kuid lisaks niisugustele aruteludele meetodi üle on juba religiooniuringute algusajast saati räägitud võrdlevast meetodist, seejuures mõnigi

²³ Teemu **Taira**, „Making space for discursive study in religious studies“ – *Religion*, 1/43 (2013), 26–45; Kocku von **Stuckrad**, „Discursive study of religion: from states of the mind to communication and action“ – *Method & Theory in the Study of Religion* 3/15 (2003), 255–271; Kocku von **Stuckrad**, „Discursive study of religion: Approaches, definitions, implications“ – *Method & Theory in the Study of Religion* 1/25 (2013), 5–25.

²⁴ Ingvild Sælid **Gilhus**, „Hermeneutics“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 275–284.

²⁵ Graham **Harvey**, „Field Research: Participant observation“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 217–244.

²⁶ Einar **Thomassen**, „Philology“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 346–354; Einar **Thomassen**, „Is Philology Relevant?“ – *Approaching religion: based on papers read at the Symposium on Methodology in the Study of Religions held at Åbo, Finland, on the 4th–7th August 1997. Pt. 1*. Ed. Tore Ahlbäck (Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1999), 243–252.

²⁷ Jörg **Rüpke**, „History“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 285–309.

kord on seda mõistetud igasuguse uurimistöö möödapääsmatu osana. Näiteks deklareeris omal ajal Max Müller: „Igasugune kõrgem teadmine on omandatud võrdlemise abil ning tugineb võrdlemisele.“²⁸ Samaväärset tähtsust on võrdlevale meetodile omistatud ka hiljem. Võrdlemine kui uurimispraktika on põhjustanud ka ulatuslikke vaidlusi selle üle, millised võrdlemisviisid on õigustatud ja millised mitte, millised eeldused inimtegevuste põhimõtteliste sarnasuste asjus on õigustatavad ja millised mitte jne.²⁹ Võrdleva meetodi seesugune kõikjaleulatuvus ja paratamatus³⁰ on tinginud selle, et mõnel puhul on soovitatud mõista võrdlemist mitte meetodi, vaid üldisema uurimistöö ülesehitamise (disainimise) viisina – rõhutatult võrdlev uurimistöö tähendab seega sellist uurimist, kus just (esmapilgul oluliselt erinevate) nähtuste võrdlusse asetamise kaudu loodetakse jõuda uute teadmiseni ehk kus võrdlemine kui selline on eriliselt esile tõstetud.³¹ Ometi on kontseptuaalselt tõsiasi, et kogu see diskussioon on järjekindlalt rääkinud just võrdlevast *meetodist*.

Võrdleva meetodi kõrval räägiti kaua aega samuti fenomenoloogilisest meetodist, mida mõnel juhul peeti isegi religiooniuringute primaarseks meetodiks. Ometi võis religioonifenomenoloogia eri puhkudel tähendada väga erinevaid asju. Ühelt poolt rõhutati seda viisina, kuidas määratleda religiooniuriija neutraalset, hinnanguid vältivat positsiooni, teisalt

²⁸ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (Oxford: Longmans, Green, and Co, 1882), 9.

²⁹ Jonathan Z. Smith, „Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit“ – *History of Religions*, 1/11 (1971), 67–90; Jeppe Sinding Jensen, „Why Magic? It’s just Comparison“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/16 (2004), 45–60; Paul Roscoe, „The Comparative Method“ – *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Ed. Robert A Segal (Oxford: Blackwell, 2006), 25–46; Oliver Freiburger, „Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft“ – *Religionen Erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Hg. Stefan Kurth, Karsten Lehmann (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 199–218; Amar Annus, „Seeing Otherwise: On the Rules of Comparison in Historical Humanities“ – *Melammu. The Ancient World in an Age of Globalization*. Ed. Markham J. Geller (Berlin: epubli, 2014), 359–372.

³⁰ Nagu argumenteerib Jeppe Sinding Jensen, pole võimalik teaduslikult uurida neid nähtusi, mida ei ole võimalik võrrelda ühegi teise nähtusega või mille kohta ei saa esitada üldistusi. Vt Jeppe Sinding Jensen, „Closing the Gaps – Some Notes on the Making of Perspectives“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 4-5/28 (2016), 465–477.

³¹ Michael Stausberg, „Comparison“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 21–39.

kujutati religioonifenomenoloogiat tihti religiooniuringute iseseisva aladistsipliini, eraldiseisva hermeneutilise tõlgendamisfilosoofia või ka religiooni kui üldnähtuse struktuuri ja olemuse uurimisevahendina.³² Sel-listest asjaoludest tingituna vajavad osutused religioonifenomenoloogilisele meetodile alati lisaselgitusi, kuna see kontseptsioon on ajaloo väitel tähendanud väga erinevaid asju.³³ Täiendavalt tuleb aga siinkohal tõdeda, et kui mõned eespool toodud erandid välja arvata, on religioonifenomenoloogia religiooniuringutes õigustamatute teoreetiliste eelduste tõttu tänapäevaks suuresti kõrvale heidetud, mistõttu diskussioonist religioonifenomenoloogilise meetodi üle saame rääkida peaaegu ainult minevikuvormis.³⁴ Küll on tõsi, et religioonifenomenoloogia kui „meetodi“ varasemast suurest mõjukusest leiab märke veel XXI sajandilgi. Näiteks Tõnno Jonuks on ühes religiooniarheoloogia valdkonna ülevaateartiklis arutlenud meetodite alajaotuses erinevate kaevetöötehninate ja muude seonduvate protseduuriliste ja tõlgenduslike küsimuste asemel religiooni-fenomenoloogilise meetodi kui eelajaloolise religiooni primaarse uurimis-meetodi üle.³⁵

³² Bleeker, „Comparing the Religio-Historical and the Theological Method“; Claas J. **Bleeker**, „The Phenomenological Method“ – *Numen*, 2/6 (1959), 96–111; Åke **Hultkrantz**, „The Phenomenology of Religion: Aims and Methods“ – *Temenos*, 6 (1970), 68–88; Charles H. **Long**, „Prolegomenon to a Religious Hermeneutic“ – *History of Religions*, 3/6 (1967), 254–264; James V. **Spickard**, „Phenomenology“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 333–345; Jason N. **Blum**, „Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies“ – *Journal of the American Academy of Religion*, 4/80 (2012), 1025–1048.

³³ Jonathan **Tuckett**, „Clarifying phenomenologies in the study of religion: separating Kristensen and van der Leeuw from Otto and Eliade“ – *Religion*, 1/46 (2016), 75–101; George A. **James**, „Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach“ – *The Journal of Religion*, 3/65 (1985), 311–335.

³⁴ Ingvild Sælid **Gilhus**, „The Phenomenology of Religion and Theories of Interpretation“ – *Temenos*, 20 (1984), 26–39; Jeppe Sinding **Jensen**, „Is a phenomenology of religion possible? On the ideas of a human and social science of religion“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 2/5 (1993), 109–133; Thomas **Ryba**, „Why Revisit the Phenomenology of Religion?“ – *Temenos*, 35–36 (1999–2000), 155–182.

³⁵ Tõnno **Jonuks**, „Archaeology of religion – possibilities and prospects“ – *Estonian Journal of Archaeology*, 1/9 (2005), 32–59. Märkimisväärselt teistmoodi (st teistest asjadest kui „meetoditest“ rääkides) lähenevad küsimusele arheoloogia meetoditest nt Anthony **Clark**, *Seeing Beneath the Soil: prospecting methods in archaeology* (New York: Routledge, 1996) ning Mark **Aldenderfer**, „Quantitative Methods in Archaeology: A Review of Recent Trends and Developments“ – *Journal of Archaeological Research*, 2/6 (1998), 91–120. Kuid vt ka Rubina **Raja**, Jörg **Rüpke**, „Archaeology of Religion,

Asjaolu, et arutelud meetodi üle on religiooniuringutes väga tihti omandanud tunduvalt laiahaardelisema mõõtme kui meetod protseduurilise tehnika mõttes, ilmestab kõigele eelnevale lisaks väga hästi ka see, millest ja kuidas räägib üks viimase aja mõjukamaid meetodit käsitlev kirjatöö – Bruce Lincoln „Teesid meetodist“.³⁶ Neis teesides ei räägita märkimisväärselt sellest, kuidas uurimistööd üles ehitada või praktiliselt läbi viia, selle asemel on seal põhifookus küsimusel, kuidas peaks lähemana religioonile kui uurimisobjektile, kuidas peaks sellega suhestuma, kuidas peaks seda käsitlema ja milliseid küsimusi peaks esitama. Nii on vähemalt üks kommentaator pidanud vajalikuks nentida, et Lincoln teesid ei räägi niivõrd meetodist ega metodoloogias, vaid pigem soovivad sisendada *suhtumist*, akadeemilises maailmas toimimise viisi.³⁷ Tegu on sealjuures tähelepanekuga, millega ka Lincoln ise on nõustunud, tõdedes, et tema eesmärgiks on tõesti edendada suhtumist, mis paneks rohkem rõhku kriitilisusele ja vähem empaatilisusele, kui religiooniuringutes üldiselt tavaks on olnud.³⁸

Asjaolu, et arusaamad ja käsitlused meetodist ja metodoloogias on osutunud nõnda mitmekihilisteks – saab rääkida nii võrdlevast meetodist, fenomenoloogilisest meetodist, meetodist kui suhestumisviisist, meetodist kui protseduurist või ka ühest või teisest distsipliinist kui meetodist –, on kaasa toonud olukorra, kus metodoloogiliste küsimustena on käsitletud veel tervet hulka muidki asju. Näiteks on sellisel juhul metodoloogia küsimustena analüüsitud mõistmise (*understanding*) ja seletamise küsimusi, arutelusid religiooniuringute autonoomias, küsimust religiooniuringute ja teoloogia erinevusest ning samuti kontekstualiseerimise temaatikat jpm.³⁹ Ühtlasi on sellises kontseptuaalses keskkonnas

Material Religion, and the Ancient World“ – *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Ed. Rubina Raja, Jörg Rüpke (Oxford: Wiley Blackwell, 2015), 1–25.

³⁶ Bruce **Lincoln**, „Theses on Method“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 3/8 (1996), 225–227.

³⁷ Jay **Geller**, „En Jeu: Lincoln logs or pick-up sticks“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/17 (2005), 18–26.

³⁸ Bruce **Lincoln**, „*Responsa miniscula*“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/17 (2005), 59–67.

³⁹ Pye, „Methodological Integration in the Study of Religion“, 202–203; Pummer, „Recent Publications on the Methodology of the Science of Religion“; Donald **Wiebe**, *Religion*

(või siis diskursuses) olnud võimalik sõnastada ka idee, et XIX sajandi teises pooles toimis evolutsiooniteooria religiooniüuringute jaoks kõikeühendava, kõikehaarava ja ühtlustava meetodina.⁴⁰

Viimaks väärrib märkimist see, et metodoloogia mõiste on religiooniüuringutes ulatuslikult aruteluks olnud ka kõigis neis diskussioonides, mis kaasnevad metodoloogilise agnostitsismi, metodoloogilise ateismi ja metodoloogilise naturalismi kontseptsioonidega. Arvestades mõistete „metodoloogia“ ja „meetod“ harjumuspäraseid tähendusi, võib sõna „metodoloogia“ sellises kontekstis süvenemata siiski ekslikult mõjuda. Kuivõrd metodoloogilist naturalismi mõistetakse tüüpiliselt nõudena mõtestada religiooni üksnes naturalistlikes terminites⁴¹ ning metodoloogilise agnostitsismi tuumaks on soov vältida seisukohavõttu küsimuses, kas ja kellel maailmavaatelistes küsimustes õigus on,⁴² siis oleks täpsem selliseid „metodoloogiaid“ mõista käitumisjuhenditena epistemoloogilistes küsimustes ning mitte konkreetsete uurimisviiside kirjeldustena. Ses mõttes on niisugune mõistekasutus tunduvalt lähedasem Bruce Lincolni teesides tõstatatud meetodiküsimustele kui kogu ülejäänud metodoloogilisele diskussioonile.

Igatahes peaks siinsest lühikesest ülevaatest olema selge, et meetod ja metodoloogia võivad eri puhkudel tähendada väga erinevaid asju, täpselt reglementeeritud protseduurist laiahaardeliste uurimisalade, teoreetiliste kontseptsioonide ning epistemoloogiliste ja akadeemiliste enesemääratlusteni välja. Mõistagi tekib siinkohal küsimus, kas ehk mõnda neist diskussioonidest on „ekslikult“ peetud meetodi ja metodoloogia diskussiooniks ja tegelikult tuleks neid mõista millegi muuna. Või kuidas üldse mõtestada niivõrd suurt sisulist mitmekesisust metodoloogia-alases kirjanduses?

and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion (The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 1981), 44–58.

⁴⁰ Sharpe, „Some problems of method in the study of religion“, 4–5; Eric J. **Sharpe**, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 2003 [1986]), 20–58.

⁴¹ Vt nt Edward **Slingerland**, Joseph **Bulbulia**, „Introductory essay: Evolutionary science and the study of religion“ – *Religion*, 3/41 (2011), 307–328.

⁴² Vt nt Ninian **Smart**, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), 49–59.

MITMEKESISUSE KORRASTAMISE JA/VÕI MÕTESTAMISE VÕIMALUSED

Mõistagi võib kirjeldatud olukorrale läheneda mitmel viisil. Ühelt poolt on võimalik nentida, et religiooniuringute puhul ongi tegu komplitseeritud uurimisvaldkonnaga, mis paratamatult tingib erineva taustaga inimeste puhul erisugused arusaamad meetodist ja metodoloogiast. Teisalt võib püüelda ühtlustamise poole ning propageerida meetodi ja metodoloogia konkreetseid ja üheselt kokku lepitud definitsioone. Nii ühte kui ka teist on aja jooksul püütud ka teha.

Viimase aja märkimisväärsimaks püüdeks korrastada meetodialast sõnavara ja selle kasutust on kahtlemata Stausbergi ja Engleri toimetatud kogumik.⁴³ Seal määratlevad nad meetodit andmete kogumise, analüüsimise ja korrastamise tehnikana⁴⁴, samas metodoloogiat mõistavad nad „nende protseduuride [st meetodite] eelduste ja alusprintsipiide diskuteerimise ja rakendamisenä“, mistõttu „metodoloogia osutab nii meetodite üldistele tehnilistele küsimustele kui ka meetodialasele teoreetilisele ja kontseptuaalsele diskussioonile“.⁴⁵ Siiski piisab vaid põgusast süvenemisest, nägemaks, et ka selles kogumikus pole päriselt õnnestunud esitatud jaotust praktikas kehtestada. Esmalt torkab silma see, kuidas nad on põhistatud teooria (*grounded theory*) kategoriseerinud meetodiks, ometi nentides, et tegu on nii meetodi kui ka üldisema (metodoloogilise) vaatenurgaga teooria, andmete ja meetodi suhtele.⁴⁶ Samal ajal räägivad nad ka diskursuseanalüüsi metodoloogilistest tööriistadest,⁴⁷ kuid diskursuseanalüüsi kui sellise on nad liigitanud meetodite hulka ning välitöö puhul möönavad nad, et tegu on pigem metodoloogilise stsenaariumi, kui kitsas mõttes ühe konkreetse meetodiga,⁴⁸ ent ka välitöö on liigitatud justnimelt meetodite hulka. Probleemi võimendab omakorda see, kuidas mitmes meetodite hulka paigutatud artiklis (mis käsitlevad filoloogiat,

⁴³ Stausberg, Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*.

⁴⁴ Stausberg, Engler, „Introduction. Research methods in the study of religions“, 5.

⁴⁵ *Ibid.*, 5.

⁴⁶ *Ibid.*, 13.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

hermeneutikat, välitööd ja ajalugu) ei peeta sugugi võimalikuks neid uurimisviise mõista kitsalt meetoditena. Kerge oleks siinkohal väita, et liigitame siis needki uurimisviisid metodoloogiateks ja probleem lahendatud, ent mida sel juhul peale hakata diskursuseanalüüsi, strukturalismi, semiootika ja veel mõningatega, mis tolles kogumikus samuti on liigitatud meetoditeks? Veel enam, esitatud ülevaatest peaks õige hästi ilmnema, et valdava enamiku ajast pole religiooniuuringutes neid kahte mõistet teineteisest selgelt eristatud, mistõttu tundub mulle siinkohal ka palju loota, et seda edaspidi teha õnnestuks.

Küll aga ei tähenda see, et poleks võimalik ega mõttekas eristada arusaamu meetodist või erinevaid meetoditüüpe. Ühe atraktiivse mõtestamisviisina võib esmapilgul näida võimalus rääkida esiteks meetodist uurimisobjektile lähenemise tööriistana ja teiseks meetodist uurimisobjekti kohta käivate andmete uurimise tööriistana. Sellise eristuse puhul liigituks esimese alla arheoloogiliste kaevetöödega materjalide hankimine, vanade tekstide dešifreerimine, nende kujunemisloo uurimine, kuid ka eksperimentaaluuringud psühholoogias ja küsitlused sotsioloogias, teise alla tuleks liigitada aga ilmnenu andmete hermeneutiline tõlgendamine, eksperimentide tulemuste tõlgendamine ning üldisem erinevate andme-hulkade võrdlemine. Tegu on märkimisväärse ideega just seetõttu, et kaua aega lähtuti religiooniuuringutes (ja ilmselt mõnel juhul lähtutakse endiselt) ideest, et andmete hankimist ja andmete tõlgendamist on võimalik teineteisest selgelt eristada. Eredalt kumab see läbi Max Mülleri kunagises sissejuhatuses, kus ta argumenteerib, et religiooniteadus (*science of religion*) tuleks jaotada kaheks, võrdlevaks teoloogiaks ja teoreetiliseks teoloogiaks,⁴⁹ seejuures esimene neist peaks uurima just religiooni kõiksugu ajaloolisi vorme ning tegelema „faktidega, nii nagu me nad leiame“⁵⁰, samas teoreetiline teoloogia peaks seletama, millised ja kuidas on religiooni olemasolu tingimused.⁵¹ Teoreetilise teoloogiaga aga ei tohiks tegeleda enne, kui kogu vajalik andmestik nii mineviku kui ka tänapäeva religioonide kohta on kokku kogutud, klassifitseeritud ja analüüsitud.⁵²

⁴⁹ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: Longmans, Green, and Co, 1882 [1873]), 16–17, 74, 146.

⁵⁰ *Ibid.*, 74.

⁵¹ *Ibid.*, 17.

⁵² *Ibid.*

Märkimisväärseks teeb Mülleri arutelu see, et samasugune arusaam esmasest andmete kogumisest ja seejärgsest, kunagi tulevikus aset leidvast tõlgendamisest ja üldistuste tegemisest jääb püsima enam kui sajandiks. Nõnda võib ka XX sajandi teises pooles avaldatud töödest leida arusaamu, kuidas tuleks selgelt eristada objektiivseid fakte religiooni kohta nende faktide hilisematest tõlgendustest⁵³ ning kuidas usundilugu on esmajoones induktiivne ja empiiriline, mitte deduktiivne ja eeldustel põhinev, mistõttu „ülimate küsimustega“ tuleks tegeleda alles hiljem ning need ei tohiks segada puhtalt empiirilist andmete kogumise tööd.⁵⁴

Siiski tuleb sellist eristust pidada üpris problemaatiliseks, kuna see sunnib meile peale objektiivsete empiiriliste faktide jäiga eristamise nende tuvastamisele „järgnevatest“ tõlgendustest ning seeläbi ka uurimisobjekti ja uurimisobjekti kohta käivate andmete jäiga eristuse. Viimaste kümnendite üha täieneva uurimistöö põhjal on selgeks saanud, et religiooni puhul ei ole tegu asjaga, mis meid maailmas iseenesestmõistetavana ees ootaks ja mis kohe üheselt annaks meile teada, et „see siin on nüüd religioon“. Veelgi keerulisemaks teeb olukorra see, et religioon kui inimelu ja tegevuse määratlemise kategooria on spetsiifiliselt läänemaist päritolu ning peaaegu üheski teises maailma kultuuris ei leidu analoogse tähendusväljaga kategooriat.⁵⁵ Provokatiivselt ja kompaktselt on sellise olukorra kokku võtnud Jonathan Z. Smith: „Pole olemas andmeid religiooni kohta.“⁵⁶ Tõsiasi, millele Smith nõnda provokatiivselt osutab, on lihtne: pole olemas andmeid, mis sirgjooneliselt ja paratamatult oleksid andmed just religiooni kohta. Religioon nähtusena ei ole midagi sellist, mille me oleksime induktiivselt tuletanud empiirilistest materjalidest. Ükski empiiriline dokument ei kohusta ennast käsitlema paratamatult just religiooni kohta käiva dokumendina. Pigem tuleks Smithi sõnul religiooni mõista kõrgema tasandi üldmõistena, mis mängib distsiplinaarse

⁵³ Helmer Ringgren, „Die Objektivität der Religionswissenschaft“ – *Temenos*, 6 (1970), 119–129.

⁵⁴ Kees W. Bolle, „History of Religions with a Hermeneutic Oriented toward Christian Theology?“ – *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding*. Ed. Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade, Charles H. Long (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1967), 89–118.

⁵⁵ Vt Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991 [1962]).

⁵⁶ Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1988), xi.

horisondi kujundamisel samasugust rolli, nagu mõisted „keel“ lingvistikas ja „kultuur“ antropoloogias.⁵⁷

Sellisel juhul aga pole võimalik mõelda andmetest ja tõlgendustest ning seega ka andmetest ja teooriatest kui üksteisest selgelt lahus olevatest ilmingutest, vaid pigem tuleks neid vaadelda uurimistegevuse üks-teisega tihedalt seotud aspektidena. Teisisõnu, nagu on osutanud Jeppe Sinding Jensen, sõltuvad meie andmed alati meie teooriatest. Andmed produtseeritakse ja sõelutakse elutegevuse kogemuslikust voost välja teooriate, kontseptsioonide ja mudelite abil. Teooriad ja nende tõestusmaterjal (andmed) toimivad üksteisest määrava ja rajavana.⁵⁸ Sellistest asjaoludest tulenevalt ei ole mõttekas meetodist mõelda viisil, mis soovib eristada andmete hankimist ühelt poolt ja andmete tõlgendamist teiselt poolt.

Kõige värskem katse mõtestada lahti kõike seda, mida religiooniuurin-gutes on peetud meetodiks/metodoloogiks, pärineb Patrick Hartilt.⁵⁹ Hart ei püüa kehtestada meetodi ja metodoloogia „õigeid“ tähendusi, mida edasine uurimistöo peaks järgima, ning samuti ei soovi ta hinnanguid anda minevikukasutustele. Selle asemel vaatleb ta tähelepanelikult mõistete senist kasutust religiooniuringutes ning jõuab tõdemusele, et sõnal „meetod“ on religiooniuringutes valdavalt olnud kaks peamist tähendusvälja: esiteks arusaam meetodist kui protseduurist või protses-sist, millega uurija enda uurimisobjekti haarata soovib, ning teiseks aru-saam meetodist kui meelelaadist [*disposition*], käitumisviisist ja suhtumi-sest, millest me lähtume oma ainevaldkonnale lähenemisel. Silmas tuleb pidada ka seda, et need kaks aspekti ei eksisteeri teineteisest lahutatuna, meie meelelaad ja suhtumine mõjutab meie protseduuride valikut ning meie protseduuride valik mõjutab meie suhtumist.⁶⁰

Kuigi ma ei pea ka Harti kaksikjaotust päris rahuldavaks eespool

⁵⁷ Jonathan Z. **Smith**, „Religion, Religions, Religious“ – *Critical Terms for Religious Studies*. Ed. Mark C. Taylor (Chicago, London: University of Chicago Press, 1998), 281–282. Vt ka artikli eestikeelset tõlget: Jonathan Z. **Smith**, „Religioon, religioonid, religioossus“ – Akadeemia, 10/29 (2017), 1854–1878.

⁵⁸ Jeppe Sinding **Jensen**, „Epistemology“ – *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Eds. Michael Stausberg, Steven Engler (London, New York: Routledge, 2011), 40–53.

⁵⁹ Patrick **Hart**, „Theory, Method, and Madness in Religious Studies“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 1/28 (2016), 3–25.

⁶⁰ *Ibid.*, 13–16.

esitatud mitmekesisuse mõtestamisviisiks, osutab Hart millelegi väga tabavale, mis suuremas osas metodoloogilistes diskussioonides on tihti-peale kõrvale jäänud: arutelud meetodi üle ei piirdu peaaegu mitte kunagi kitsalt protseduurispetsiifiliste küsimustega ning samuti ei ole tegu üksnes diskussioonidega uurimistöö laiema ülesehituse teemal (st ajalooline, sotsioloogiline vm lähenemisviis). Selle asemel tegeleb märkimisväärne osa kogu diskussioonist suhtumise, suhestumisviisi ja meelelaadi küsimustega, olgu siis Lincolni teeside, metodoloogilise agnostitsismi/naturalismi/ateismi, neutraalsuse või mõne muu kontseptuaalse vormistuse raames.

Eespool osutasin sellele, kuidas XX sajandi keskpaiga diskussioonid ainsuse vormis „religiooniuringute meetodi“ üle olid suurel määral diskussioonid just sellest, millisel viisil on tegu teadusdistsipliiniga. Seda tasub meenutada, kuna arutelud suhtumise ja meelelaadi teemadel on sellega väga tihedalt seotud. Nagu Eric Sharpe on tabavalt märkinud, on religiooniuringutes alati püütud püstitada või leida seda „kõrget kohta“, kust uurija saaks maailma religioosset mitmekesisust vaadelda ja analüüsida, olemata ise determineeritud või sättumuslik osa sellest maailmast.⁶¹ Donald Wiebe omakorda nentis, et arutelud religiooniteaduse ja selle metodoloogia üle toimivad suurel määral sellise tegevuse sildina, mille raames püütakse määratleda *suhtumist*, mis aitaks leida sobiva, eelarvamustevaba seisukoha, võimaldamaks niiviisi uurimistööd, mis on uuritavate nähtuste suhtes õiglane ja aus ja toimiks seeläbi ka enesemääratlusena, mille abil ennast eristada nii sotsiaalteadustest kui ka teoloogiast.⁶² Siin saavadki kokku püüde kontseptualiseerida religiooniuringuid teadusdistsipliinina ning soov määratleda religiooniurija õiget suhtumist.⁶³ Märkimisväärne on asjaolu, et arvestatav osa kogu sellisest diskussioonist on aset leidnud justnimelt meetodi ja metodoloogia mõistepaari raames (või nende sildi all), kuigi praktikas tegeletakse suuresti küsimustega,

⁶¹ Sharpe, „Religious studies, the humanities, and the history of ideas“, 249.

⁶² Donald Wiebe, „Is a Science of Religion Possible?“ – *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 1/7 (1978), 5–17.

⁶³ Üks ehe näide on siinkohal veel see, kuidas Jörg Rüpke soovib akadeemilist ajaloo uurimist selgelt eristada rahvalikust, koduloolisest ja populaarteaduslikust ajaloo uurimisest, seejuures argumenteerides, et akadeemilise ajaloo uurimise defineerivaks tunnuseks on „teadustegevuse standarditega vastavuses olev *etos*“, Rüpke, „History“, 288 (rõhutus minult).

millised epistemoloogilised eeldused on religiooniuuringutes õigustatavad, kuidas peaks uurija mõistma oma positsiooni ning kuidas peaks ta uuritavasse suhtuma. Kirjeldatud asjaoludest tingituna pean mõttekaks vaadelda religiooniuuringute metodoloogia küsimust kolmedimensionaalse kategoriseerimise vormis.

METODOLOOGIA DIMENSIOONID

Metodoloogilise mitmekesisuse raames on kasulik selle diskussiooni aspekte käsitleda justnimelt dimensioonidena, sest nii on hea välja tuua asjaolu, et ühes ja samas uurimistöös on samal ajal üksteisega läbi põimunud ja üksteist mõjutavad uurimistegevuse erinevad tahud, mida kõiki on käsitletud meetodi või metodoloogia mõistestiku raames. Sellest ei tuleks tingimata järeldada, et tegu on metodoloogiliselt ebajärjepideva või problemaatilise uurimistööga, pigem osutab see tihtipeale tõsiasjale, et metodoloogia eri tahud „läbistavad“ üksteist ja on alati üksteisega läbi põimunud, nagu ka kolmedimensionaalse maailmakujutelma puhul on kõik kolm dimensiooni igas punktis alati ühtaegu olemas. Ühtlasi võimaldab see väga hästi välja tuua epistemoloogiliste küsimuste läbiva aktuaalsuse kõigis metodoloogilistes valikutest ja küsimustes. Küll aga tuleks kolmetasandilist metodoloogiliste küsimuste jaotust mõista esmajoones heuristilise abivahendina. Tegu ei ole sellise kategoriseerimisega, mis näitab ära metodoloogia „tegelikud“ alaliigid või liikidevahelised piirid – ühelt poolt tingib selle igasuguste kontseptuaalsete piiride alatine tinglikkus ja teisest küljest on ka diskussioon ise pidevas teisenemises, mistõttu isegi kui praeguseid, „tegelikke“ piire oleks võimalik tuvastada, ei pruugi need mõne aja pärast enam uuele olukorrale vastata. Seega, tulles selle kolmedimensionaalse perspektiivi konkreetsete jaotuste juurde, pean mõttekaks vaadelda metodoloogiakäsitlust järgmisel viisil.

Esiteks on võimalik rääkida meetodist kui selgelt määratletud reeglitele tuginevast praktikast. See võib varieeruda rangelt reglementeeritud protseduuridest laiemalt määratletud praktikateni, mis ikkagi tuginevad spetsiifilistele tegevus- ja toimimisreeglitele. Näidetena võib siin esile tõsta faktoranalüüsi, kvantitatiivseid küsitlusi, eksperimentaaluurimusi, tehnilisi protseduure, mida kasutatakse nii arheoloogias kui ka laiema tähenduse plaanis, näiteks intervjuerimist. Sellisel viisil mõistetud

meetodi puhul on meetodi adekvaatsuse ja õige kasutuse kriteeriumiks just see, kas sõnastatud reegleid on täpselt järgitud või mitte.

Teiseks on võimalik rääkida meetodist laiahaardelisema lähenemisviisi tähenduses. Meetod/metodoloogia selles mõttes tähendab kogu uurimistegevuse tervikpilti, mille raames on võimalik rakendada mitmesuguseid protseduurilisi praktikaid (ehk esimesse dimensiooni kuuluvaid meetodeid). Kui ühel või teisel puhul kirjeldatakse filoloogiat, ajalugu, osalusvaatlust, hermeneutikat, strukturalismi, diskursuseanalüüsi või semiootikat „meetodina“, siis mõistetakse neid just selles mõttes uurimislähenemistena. Niimoodi mõistetud meetod tähendab valikut eri lähenemiste vahel, võimalust uurida asja ühel või teisel viisil, kuid mitte korraga eri viisidel – pole võimalik samal ajal tegeleda tekstide filoloogilise või hermeneutilise uurimise ja välitööpõhise rituaaliuuringuga (või siis on see väga keeruline või nõuab suurema uurimisrühma planeeritud paralleelset ühistegevust). Kõigi lähenemisviiside raames pole kõigi protseduuriliste meetodite rakendamine samavõrd mõttekas ega isegi mitte võimalik, küll aga ei seonu ükski lähenemisviis paratamatult ühegi konkreetse protseduuriga. Nii võib välitööle tuginev antropoloog soovi korral tegeleda nii põhjaliku kirjeldava dokumenteerimise, süstemaatilise intervjuerimise kui ka psühholoogiliste eksperimentide läbiviimisega.⁶⁴

Metodoloogilise diskussiooni kolmanda dimensioonina on võimalik eristada kõiki neid arutelusid, mis tegelevad uurija *positsioneerimise* küsimusega. Millisel viisil tuleks mõista uurija positsiooni uuritava suhtes? Millised aspektid on akadeemilise uurija jaoks paratamatud tema lähtepositsiooni määratlemisel? Milliseid hinnanguid või väiteid peaks uurija vältima nii eelduste kui ka järeldustena? Arutelud metodoloogilise naturalismi, metodoloogilise agnostitsismi, metodoloogilise ateismi, objektiivsuse ja neutraalsuse üle on selle dimensiooni raames kõik üksteisega tihedalt seotud. Suurel määral on seeläbi tegu epistemoloogilise diskussiooniga, küll aga selliste asjaolude üle, mida pole oma uurimistöös

⁶⁴ Viimase asjus vt nt Benjamin Grant **Purzycki**, „Toward a Cognitive Ecology of Religious Concepts: An Example from the Tyva Republic“ – *Journal of the Cognitive Science of Religion*, 1/1 (2013), 99–120; Benjamin Grant **Purzycki**, Tayana **Arakchaa**, „Ritual Behavior and Trust in the Tyva Republic“ – *Current Anthropology*, 3/54 (2013), 381–388; Montserrat **Soler**, „Costly signalling, ritual and cooperation: evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian religion“ – *Evolution and Human Behavior*, 4/33 (2012), 346–356.

võimalik vältida ühelgi uurijal ning mis on alati aktuaalsed, olenemata sellest, kuidas uurija asjale läheneb ja millist konkreetset protseduuri ta kasutab või ei kasuta. Kuigi siinkohal nimetatud arutelusid on peetud väga erinevates vormides ja erineva sõnavara abil, pean ma praktiliselt kasulikuks rääkida siinkohal just uurija positsioneerimisest, sest küsimus, kus ja kuidas seisab uurija oma uurimisobjekti suhtes, on kõigi nende diskussioonide raames rõhutatult esil. Järgnevalt kavatsen ma näidete abil mõnevõrra põhjalikumalt käsitleda teist ja kolmandat dimensiooni.

MEETOD KUI LÄHENEMISVIIS

Rääkides meetodist kui lähenemisviisist, võib selle all seega mõista teraviklikku uurimisperspektiivi, mis annab üldised suunised küsimustes, millistele materjalidele ja nähtustele tuleks tähelepanu pöörata ja milliseid küsimusi tuleks küsida, kuid ei määratle otseselt, milliste protseduuriliste tehnikate abil seda teha tuleks. Näiteks on arutelu meetodist eelkõige tähendanud diskussiooni õigest lähenemisviisist neil puhkudel, mil räägitakse filoloogilisest meetodist, ajaloolisest meetodist, sotsioloogilisest meetodist jne ning muidugi ka XX sajandi keskpaigas eredalt esile kerkinud aruteludes „*Religionswissenschaft*’i meetodist“, nagu Schimmel selle eespool osutatud arutelus määratles.⁶⁵

Filoloogiat, ajalugu, antropoloogilist välitööd, hermeneutikat jm lähenemisviise on mõttekas vaadelda eristatava metodoloogilise dimensioonina just seetõttu, et vastasel juhul muutub meetodi protseduuriline tähendus implitsiitselt primaarseks ning tingib seega asjatut ebamugavust ja vaidlusi neile, kes arutlevad selle üle, mis mõttes ajalooline uurimine või välitöö ikkagi on religiooni uurimise meetod.⁶⁶ Näiteks filoloogia

⁶⁵ Eesti kontekstis on niisuguse kasutuse ehedad näited kahtlemata Tamm (koost), *Kuidas uurida kultuuri? Kultuuriteaduste metodoloogia* ja Tamm (koost), *Humanitaarteaduste metodoloogia. Uusi väljavaateid*.

⁶⁶ Hea näide sellest, millist „ebamugavust“ põhjustab protseduurilise tähenduse primaarseks kuulutamine, on terve rida artikleid sellesamas hiljuti välja antud religiooniuuringute uurimismeetodite käsiraamatus. Suuresti just seetõttu peab Gilhus seal vajalikuks ju rõhutada, et hermeneutika ei ole meetod, vaid pigem olulisel määral eraldiseisev tõlgendusfilosoofia, ning Thomassen ei pea mõttekaks rääkida filoloogias kui meetodist, vaid pigem kirjeldab seda praktikana, ja viimaks soovib Harvey osalusvaatlusele tuginevat välitööd mõista pigem „hübriidse tegevuse“ kui meetodina.

lähenemisviisina tähendab teatavate materjalide (esmajoones tekstide) eelistamist uurimismaterjalina ja sellega seoses ka teatavate uurimisküsimuste eelistamist teistele. Mõnikord on see tingitud ajaloolistest põhjustest, mõnikord distsipliinis endas levinud harjumustest ja tavadest. Diskursuseanalüüs selle kitsamas tähenduses, kontentanalüüs ja teisedki protseduurilised meetodid on võimalikud spetsiifilised töövahendid neile, kes on valinud just filoloogilise lähenemisviisi, samas eksperiment ning arheoloogias levinud protseduurid ei pruugi filoloogile midagi märkimisväärset juurde anda (või ei ole nad filoloogilise lähenemisviisi raames üldse põhimõtteliselt rakendatavad). Osalusvaatlus teisalt võimaldab teistsuguste protseduuriliste meetodite rakendamist, võimaldades pöörata filoloogiast tunduvalt enam tähelepanu praktikatele ja elutegevusele kui sellisele.⁶⁷ Kuid tingituna inimlikest piirangutest ja vajadusest valida oma uurimistöole konkreetne fookus, ei ole võimalik juhinduda korraga mitmest lähenemisviisist.

Osalusvaatlus ehk antropoloogiline välitöö ja filoloogia on siinjuures aga kaks näitlikustamiseks esile tõstetud lähenemisviisi, analoogselt toimivad lähenemisviisidena religiooniuuringutes nii diskursiivne religiooniuurimine, ajalugu, arheoloogia, eksperimentaalne religiooniuurimine kui mõnel juhul ka strukturalism või semiootika. Lisaks sellele, kuidas nende mõtestamine ja käsitlemine protseduuridest eristatava metodoloogilise tasandina võimaldab vältida probleeme sellega, kuivõrd neid lähenemisi ikkagi saab sobitada kitsas mõttes meetodi kontseptsiooni alla, võimaldab nende vaatlemine justnimelt *lähenemisviisidena* esile tõsta ka seda, kuivõrd palju neil, märksõna „meetod“ all aset leidvatel diskussioonidel on tegelikult ühist selliste religiooniuuringulistele diskussioonidega, mida peetakse teadustöö lähenemisviiside (*research approach*) kontseptsiooni raames.⁶⁸ Lähem süvenemine neisse diskussioonidesse näitab

Vt Gilhus, „Hermeneutics“; Harvey, „Field Research: Participant observation“; Einar Thomassen, „Philology“.

⁶⁷ Üheks kõige põhjalikumaks ja detailsemaks sissevaateks antropoloogilise osalusvaatluse lähenemisviisi võiks ehk pidada H. Russell **Bernard**, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches* (Lanham, New York, Toronto, Oxford: AltaMira Press, 2006).

⁶⁸ Arvind **Sharma**, „Humanistic versus Social-Scientific Approaches to Religion“ – *Zygon*, 4/26 (1991), 541–546; Michael P. **Levine**, „A Cognitive Approach to Ritual: New Method or no Method at all?“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/10 (1998), 30–60; Volkhard **Krech**, „From historicism to functionalism: the rise of

kiirelt, kuivõrd suurel määral on tegelikult tegu ühe sama aruteluga, lihtsalt erinev sõnavara ja erinevad põhimõisted on tinginud nende senise lahutatuse. Ühel puhul on ajalugu, filoloogia, eksperimentaalne uurimine jms „meetod“, teisel puhul aga „teadustöö lähenemisviis“, ent ei ole põhjust arvata, et tegu oleks palju enama kui sõnavaralise erinevusega. Võiks küll ehk spekuloida, et selle küsimuse vaatlus pigem ühte või teist kontseptuaalset sõnavara rõhutades võimaldab esile tõsta erinevaid perspektiive, mõtlemis- ja uurimisvõimalusi, ent see küsimusepüstitus jääb siinse artikli fookusest välja.

Siiski tekib siinkohal kahtlemata küsimus, mida siis ikkagi liigitada lähenemisviiside hulka ja mida mitte. Kas näiteks kõiki akadeemilises maailmas eraldiseisvateks distsipliinideks peetavaid suundi võib samahästi pidada ka lähenemisviisideks või kas ka eespool osutatud võrdleva meetodi jt selliste määratluste puhul on tegu lähenemisviisidega?

Tulles esmalt distsipliininimeliste lähenemisviiside küsimuse juurde, ei pea ma selles asjas siiski võimalikuks niimoodi käsitleda kõiki akadeemilisi distsipliine. Ja ega öieti pole ju ka filoloogia kui selline enam mingi suur tervikdistsipliin, ka filoloogia on tegelikult akadeemilises tegevuses killustunud mitmeks alasuundumuseks,⁶⁹ mistõttu siinkohal osutatud filoloogiline lähenemisviis on juba ise distsipliinideülene määratlus. Nii pole mõttekas rääkida ka psühholoogiast või sotsioloogiast kui ühese vormiga lähenemisviisist. Psühholoogiline uurimistöö võib samahästi võtta nii eksperimentaalse kui ka hermeneutilise vormi, nagu võib ka sotsioloogiline uurimistöö tugineda nii kvantitatiivsetele küsitlustele kui ka kvalitatiivsetele intervjuudele ja osalusvaatlusele. Tähelepanuväärne on siinkohal aga see, et samavõrd üldistatud tasemel on religiooniuuringutes tihti peale räägitud ka naturalistlikust religiooniuurimisest ja konstruktivistlikust religiooniuurimisest kui konkureerivatest uurimisparadigmadest, mis mõistavad religiooni uurimist kui sellist väga erinevalt.⁷⁰

scientific approaches to religions around 1900 and their socio-cultural context“ – *Numen*, 3/47 (2000), 244–265; Tuula **Sakaranaho**, „Finnish Studies on Islam: Themes and Approaches“ – *Temenos*, 2/46 (2010), 215–249; Konrad **Szocik**, „Research Approaches in the Study of Religion“ – *Studia Humana*, 1/4 (2015), 26–35; Lluís **Oviedo**, „Preface: Research Approaches to the Study of Religion“ – *Studia Humana*, 4/5 (2016), 3–4; jne.

⁶⁹ Selle kohta vt *Keele ja Kirjanduse* erinumbrit, 8–9 (2016), ja kõiki seal sisalduvaid arutelusid filoloogia killustumisest ja sellega kaasnevast.

⁷⁰ Vt nt Sebastian **Schüler**, „Naturalistische Religionstheorien aus Sicht der Religionswissenschaft“ – *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1/22 (2014), 1–4; Sebastian **Schüler**,

Siinkohal ei pea ma siiski mõttekaks käsitleda neid lähenemisviisidena. Probleem on selles, et konstruktivistlikult võib tegeleda nii filoloogia, semiootika kui ka ajaloo, samamoodi, nagu naturalistlikult võib üles ehitada eksperimentaalse, osalusvaatlusele tugineva kui ka samahästi ajaloolise või filoloogilise uurimistöö. Arutelud selliste katusparadigmade üle on seega palju üldisema tasandi arutelud kui ükski meetoditeemaline arutelu. Pealegi tasub tähele panna seda, et minu teada ei ole konstruktivistlikku ega naturalistlikku lähenemist kunagi käsitletud ei meetodi ega metodoloogiana.⁷¹

Viimaks tuleb artikli esimeses pooles esitatud ülevaate põhjal niisuguse kolmikjaotuse puhul paratamatult küsida, kas lähenemisviisidena tuleks mõista ka võrdlevat meetodit ja hermeneutikat. Olukorda komplitseerib oluliselt see, et mingil määral on igasugune uurimistöö alati võrdlev (mida ei saa millegi teisega võrrelda, seda ei saa uurida!) ning mingil määral alati ka hermeneutiline. Isegi eksperimentaalne uurimistöö sisaldab endas tõlgenduslikke momente. Sellest tingituna võib küllaltki atraktiivse argumentatsiooniliinina ilmnedu seisukoht, et ei ole mõtet rääkida omaette võrdlevast ja hermeneutilisest lähenemisviisist. Ometi, religiooniuringute kontekstis pean ma seda siiski õigustatavaks.

Tulles konkreetsetelt võrdleva meetodi juurde, on ühelt poolt tõesti lihtne osutada sellele, kuidas igasugune uurimistöö on alati mingil hetkel või mingis aspektis võrdlev. Kuid võrdlev lähenemisviis on religiooniuringutes alati tähendanud midagi palju enam. Leidub ulatuslik uurimistraditsioon, mis väärtustab nähtuste võrdlemist kõrgeima väärtusena

„Zwischen Naturalismus und Sozialkonstruktivismus. Kognitive, körperliche, emotionale und soziale Dimensionen von Religion“ – *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 1/22 (2014), 5–36; Oviedo, „Preface: Research Approaches to the Study of Religion“; Richard King, „The Copernican Turn in the Study of Religion“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 2/25 (2013), 137–159; Joseph Bulbulia, Edward Slingerland, „Religious Studies as a Life Science“ – *Numen*, 5-6/59 (2012), 564–613; jne.

⁷¹ Leidub küll üks juhtum, kus meetodist on räägitud väga abstraheritud tähenduses. Seda tegi Wouter Hanegraaff Robert Segali reduktsionistliku religiooniuurimise kohta esitatud kriitikas, kui ta rõhutas empiirilist meetodit igasuguse religiooniuurimise fundamentaalse alusena, eristades seda tugevalt positivistlik-reduktsionistlikest ja religioonistlikest uurimisperspektiividest. Sellist meetodi kontseptsiooni rakendust oleks ka mõttekam vaadelda kui Hanegraaffi viisi kritiseerida mõningaid üha enam tähelepanu leidvaid suundumusi religiooniuringutes, millega tema ei nõustu. Vt Wouter J. Hanegraaff, „Empirical method in the study of esotericism“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 2/7 (1995), 99–129.

iseeneses. Võrdleva lähenemisviisi raames võib sel juhul rakendada väga erinevaid protseduurilisi meetodeid, nagu ka elemente filoloogias, hermeneutikast, küsitlustest ja mujalt, ent juhul kui eesmärgiks on akadeemilises uurimistöös muidu selgelt eraldi hoitavate uurimisteede ja -objektide sihipärane kõrvutamine ja võrdlemine, siis on kõigil neil elementidel ja protseduuridel tähtsus ainult niivõrd, kui nad võimaldavad võrdlemise kaudu avada vaadeldavate nähtuste sarnasusi ja erinevusi, osutamaks niiviisi omadustele, tunnustele, sarnasustele ja muulegi, mis muidu jääksid tõenäoliselt märkamata. Samuti ei huvituta ühestki uurimisobjektist (st mõnest kultuuriruumist, geograafilisest piirkonnast, keeleruumist vm) üksnes tema enda pärast, vaid kõik nad on tähtsad ainult niivõrd, kui neid on võimalik asetada võrdlevasse perspektiivi. Selline lähenemisviis on usundiloos olnud vägagi levinud. Võib öelda, et suurem osa klassifitseerimisele ja kategoriseerimisele rõhku panevast religioonifenomenoloogiast tegeles esmajoones just sellega, mistõttu ka erinevad hilisemad kommentaatorid on nentunud, et religiooni ajaloo sildi all tegeleti tihtipeale hoopiski klassifitseerimise, kategoriseerimise ja võrdlemisega.⁷² Mõistagi osutab see kriitika vaid enesemääratluse problemaatilisusele ja mitte sellise võrdlustöö enda problemaatilisusele. Mõnikord on seda vastuolu „ajaloouurimusliku“ sildi ja kategoriseeriv-võrdleva tegevuse vahel nähtud isegi positiivse asjaoluna tänapäeva akadeemilises maailmas, mis muidu soosib üha suuremat spetsialiseerumist ja killustumist.⁷³

Hermeneutika puhul on olukord sama. Ühelt poolt sisaldab igasugune uurimistöök alati tõlgenduslikke momente, teisalt, nagu juba välja toodud, on hermeneutika ikka ja alati tähendanud ka kõikehaaravat tõlgendamisfilosoofiat. Ometi, religiooniuuringute kontekstis on hermeneutilist lähenemist ühtlasi mõistetud ja rakendatud eraldiseisva lähenemisviisina filoloogilise, ajaloolise, võrdleva jt lähenemisviiside kõrval. Hermeneutilise lähenemisviisi puhul väärtustatakse uurimisobjekti (olgu siis selleks mingi teksti(kogum), kogukond, praktika vm) mõistmist ja tõlgendamist enam kui midagi muud. Sellest saab eesmärk iseeneses. Sarnaselt võrdleva lähenemisviisiga muutuvad ka hermeneutilise lähenemisviisi juures kõik protseduurid ja teiste lähenemisviiside elemendid oluliseks

⁷² Vt nt Morton **Smith**, „Historical Method in the Study of Religion“ – *History and Theory*, Beiheft 8/8 (1968), 8–16.

⁷³ Cristiano **Grottanelli**, Bruce **Lincoln**, „A Brief Note on (Future) Research in the History of Religion“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 3/10 (1998), 311–325.

ja rakendatavaks ainult niivõrd, kui nad aitavad jõuda lähemale kehtestatud hermeneutilisele eesmärgile. Mõnel puhul on isegi argumenteeritud, et hermeneutiline lähenemisviis oli religiooniuuringute algusaja üks domineerivamaid uurimisviise.⁷⁴ Varem osutasin, kuidas Joachim Wachi jaoks oli hermeneutika igasuguse religiooniuurimise tuumaks, kuid kahtlemata on hea näide sellest ka Eliade⁷⁵ ning uuema aja uurijatelt nt James Spickard ja Jason Blum, kes on mõlemad erineval moel soovinud religioonifenomenoloogiat ümber mõtestada selliseks religiooni uurimise viisiks, millega ei kaasneks varasema religioonifenomenoloogilise uurimistegevuse probleeme, kuid mis ometi mõistaks religioonifenomenoloogiat just rõhutatult hermeneutilise tegevusena.⁷⁶

Lõpuks võiks veel küsida, miks ma ei ole religioonifenomenoloogiat määratlenud ühe lähenemisviisina. Põhjus on lihtne: religioonifenomenoloogiat on aja jooksul mõistetud niivõrd mitmel eri viisil ja seda on tõlgendatud niivõrd mitmeti, et pole lihtsalt võimalik rääkida ühest terviklikust religioonifenomenoloogilisest lähenemisviisist, kui see võib samahästi tähendada filosoofilisse fenomenoloogiasse kalduvat arutelu, klassifitseerivat-tüpologiseerivat võrdlust kui ka hermeneutilist tõlgendamist.⁷⁷ Veel enam, mitmel pool religioonifenomenoloogilises kirjanduses mõistetakse religioonifenomenoloogilise meetodi tuumana hermeneutika või klassifitseerimise asemel pigem sellise enesemääratluse sõnastamist, mis võimaldab säilitada uurija neutraalsust.⁷⁸ Sellise tähendusliku paljususe ja

⁷⁴ Jacques **Waardenburg**, „The Emergence of Science of Religion: Explanatory Theory and Hermeneutics“ – *Religio*, 2/5 (1997), 107–116.

⁷⁵ Vt nt Eliade suhteliselt provokatiivset esseed usundiloo hermeneutilisest tähtsusest kultuuri(loo)le laiemaltki: Mircea **Eliade**, „History of Religions and a New Humanism“ – *History of Religions*, 1/1 (1961), 1–8.

⁷⁶ Spickard, „Phenomenology“; Blum, „Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies“.

⁷⁷ Vt Douglas **Allen**, „Phenomenology of Religion“ – *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. John R. Hinnells (London, New York: Routledge, 2005), 182–207.

⁷⁸ Vt nt Bleeker, „The Phenomenological Method“; Bleeker, „Comparing the Religio-Historical and the Theological Method“; Mariasuai **Dhavamony**, „Phenomenology of religion: appellation and methodology“ – *The Heythrop Journal*, 1/17 (1976), 64–67; Dale W. **Cannon**, „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*, 2/5 (1993), 155–176; Dale W. **Cannon**, „Seeking truth through doing justice: A reply to Michael Barnes“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 2/6 (1994), 173–176.

ajaloolise mitmekesisuse tõttu ei pea ma võimalikuks rääkida religiooni-fenomenoloogiast kui lähenemisviisist. Asju, millega mõnel puhul on tegeletud just religioonifenomenoloogia sildi all, võib ka palju mõtestatumalt näha osana teistest lähenemisviisidest. Diskussioonid uurija neutraalsuse teemal omandavad aga väga kõneka osa meetodi kolmandas dimensioonis, milleks on uurija positsioneerimise küsimus.

MEETOD EHK KUIDAS POSITSIONEERIDA UURIJAT?

Eelnevalt osutasin ma Eric Sharpe'i tõdemusele, et religiooniuuringutes on ikka püütud piiritleda või siis kontseptuaalselt tähistada seda „kõrget kohta“, mis peaks religiooniuurijale olema ideaalseks positsiooniks, millelt kogu maailma religioosset mitmekesisust uurida ja analüüsida. Sharpe'ist mõnevõrra varem arutles sarnaselt ka R. J. Zwi Werblowsky, tõdedes, et võrdleva usundilooga tegelemine tähendab juba definitsiooni poolest lähtumist teatavast, religioonist väljapoole jäävast archimedeslikust punktist, samal ajal ometi tegutsedes ühe või teise sekulaarse, kultuurilise või ka ideoloogilise süsteemi sees.⁷⁹ Need on siinkohal vaid mõned näited. Diskussioonid, kuidas religiooniuurijat positsioneerida ja mida ühest või teisest positsioneerimisekatsest ikkagi järeldama peaks, on viimase poole sajandi religiooniuuringutes olnud läbivalt aktuaalsed ja kohati päris tulised ning tihtipeale on neid diskussioone samuti peetud meetodi- ja metodoloogialaste arutelude osana.

Lincolni teese meetodist võib ilmselt pidada kõige tuntumaks meetodialaseks aruteluks, mis ometi ei ütle mitte midagi konkreetsete protseduuride kohta ega räägi ka üldistatumalt aladistsipliinidest kui meetoditest.⁸⁰ Pigem on tegu aruteluga, milline peaks olema religiooniuurijale sobiv *suhtumine*.⁸¹ Märkimisväärselt sarnane on sellega ka Jörg Rüpke arutelu akadeemilise religiooniuurimise *eetosest*,⁸² seda enam, et tegu pole mitte üksikjuhtumiga, vaid Rüpkest juba paarkümmend aastat varem

⁷⁹ R. J. Zwi **Werblowsky**, „On Studying Comparative Religion“ – *Religious Studies*, 2/11 (1975), 145–156.

⁸⁰ Lincoln, „Theses on Method“.

⁸¹ Geller, „*En Jeu*: Lincoln logs or pick-up sticks“, 19.

⁸² Rüpke, „History“, 288.

tõstatas Donald Wiebe religiooniuringutele sobiva intellektuaalse eetose teema, propageerides selliselt aga hoopiski tugevalt naturalistlikku alusraamistikku.⁸³ Nagu võib aimata, ei anna lähem lugemine põhjust arvata, et Rüpke ja Wiebe seda sõna päris samamoodi mõistaksid, kuid see polegi siinkohal oluline. Oluline on märgata, et arutelud kõrge koha, suhtumise ja eetose teemadel tegelevad kõik ühel või teisel viisil küsimusega, kuidas peaks uurija mõtestama iseenda suhet oma uurimisobjektiga.

Diskussioonid selle üle, mida tähendab metodoloogiline agnostitsism ja metodoloogiline naturalism, tegelevad lähemal vaatlusel samuti väga sarnase probleemiga. Nii on viimase aja mõjukamates aruteludes metodoloogilist naturalismi mõtestatud eeldusena, et religiooni puhul on tegu täiesti inimliku nähtusega. Slingerlandi ja Bulbulia esitatud sõnastuses ei ole tegu doktriini ega eeldusliku ateismiga, vaid käitumisreegliga epistemoloogilistes küsimustes.⁸⁴ Teisal mõistavad nad metodoloogilist naturalismi monistliku maailmakäsitlusena, sest see välistab võimaluse, et maailm on jaotatud eraldiseisvatesse toimimisvaldkondadesse (*realm*), ning ei pea võimalikuks maailmavälist, üleloomulikku sekkumist maailma toimimisse.⁸⁵ Õige sarnaselt on naturalismi kirjeldanud ka Gregory W. Dawes, leides, et esmajoones on tegu protseduuriliste nõuetega küsimustes, mis puudutavad metafüüsilisi valikuid uurimistöös.⁸⁶ Analoogseid arutelusid metodoloogilise naturalismi üle, mis samuti mõistavad seda esmajoones protseduurireglitena epistemoloogilistes ja metafüüsilistes küsimustes, leiab lisaks nii metodoloogilise naturalismi kriitikute⁸⁷ kui ka kaitsjate⁸⁸ hulgast.

Metodoloogilist agnostitsismi on samas mõistetud sellise uurimistöö tegemise viisina, mis väldib seisukohtade võtmist küsimuses, kas ühe või teise religiooni arusaamade puhul on tegu tõeste väidetega maailma

⁸³ Donald **Wiebe**, „Explaining religion: the intellectual ethos“ – *Religion*, 4/19 (1989), 305–309.

⁸⁴ Edward **Slingerland**, Joseph **Bulbulia**, „Introductory essay: Evolutionary science and the study of religion“ – *Religion*, 3/41 (2011), 307–328.

⁸⁵ Bulbulia, Slingerland, „Religious Studies as a Life Science“, 569.

⁸⁶ Gregory W. **Dawes**, „In defense of naturalism“ – *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/70 (2011), 3–25.

⁸⁷ Jason **Blum**, „Pragmatism and Naturalism in Religious Studies“ – *Method and Theory in the Study of Religion*, 2/23 (2011), 83–102.

⁸⁸ Michael **Bradie**, „What’s wrong with methodological naturalism?“ – *Human Affairs*, 2/19 (2009), 126–137.

kohta või mitte. Ninian Smarti esitatud vormis tähendab metodoloogiline agnostitsism seega samuti teatavaid praktilisi protseduureegleid, mida tuleks järgida epistemoloogilistes küsimustes (ja sellest järelduvaid asjaolusid ka kõigile muudele uurimistöö tahkudele). Kuna uurijal pole enamasti võimalik inimeste uskumusi ei tõestada ega ümber lükata, on metodoloogilise agnostitsismi puhul tegu sellise enesemääratlusega, mis seab eesmärgiks niisuguste situatsioonide ja väidete vältimise, mis sunniks võtma seisukoha eri maailmavaadete tõesuse küsimuses.⁸⁹ Metodoloogilise agnostitsismi idee on leidnud palju positiivset vastukaja ka edasises erialases diskussioonis, nõnda on Eric Sharpe pidanud seda igasuguse religiooniuurimise üheks keskseks printsibiiks⁹⁰ ning Wouter Hanegraaff on väitnud, et kuivõrd uurijatel endil puudub ligipääs sellele meta-empiiirilisele reaalsusele, millega religioossed inimesed ise suhestuvad, ei ole uurijal võimalik selle kohta seisukohta võtta ning järelikult on religiooniuurija jaoks „metodoloogiline agnostitsism ainuke võimalik *suhtumine*“⁹¹.

Nii on tegu diskussioonidega, mis on õieti väga lähedased ka tänapäevastele aruteludele religiooniuurija neutraalsuse üle. Ideed, et religiooniuurimine peaks olema objektiivne, on jäänud minevikku ning tänapäeval on arutelu liikunud selles suunas, kuidas mõtestada uurija positsiooni kohana, mis ei kõrgu kuskil objektiivsuse eritasandil, vaid pigem eri konkureerivate kogukondade ja arusaamadega samal tasandil, ent püüdes vältida neist ühegi eelistamist või ühestki neist lähtumist.⁹² Kuid arutelu neutraalsuse üle on võtnud ka tunduvalt praktilisemaid vorme. Nii on Russell McCutcheon olnud väga kriitiline selle suhtes, kuidas religiooniuurijatel on kaldumus esineda religiooni kaitsjate rollis (n-ö kuraatoritena), salates maha religiooni negatiivseid aspekte ja rõhutades pigem kõike positiivset.⁹³ Sarnaseid arutelusid leiab ka varasemast ajast. Näiteks

⁸⁹ Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, 49–59; Ninian **Smart**, *The Phenomenon of Religion* (London, Oxford: Mowbrays, 1978), 75–78, 136.

⁹⁰ Eric J. **Sharpe**, *Understanding Religion* (London: Duckworth, 1983), ix.

⁹¹ Hanegraaff, „Empirical method in the study of esotericism“, 101 (kaldkirjas rõhutus minult).

⁹² Vt nt Peter **Donovan**, „Neutrality in Religious Studies“ – *Religious Studies*, 1/26 (1990), 103–115; Peter **Byrne**, „The study of religion: Neutral, scientific, or neither?“ – 4/9 (1997), 339–351, jne.

⁹³ Russell T. **McCutcheon**, „A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual“ – *Journal of the American Academy of Religion*, 2/65 (1997), 443–468.

Werblowsky osutas paarkümmend aastat enne McCutcheoni religiooni-uurija ja tema uurimisobjekti keerukale suhtele: ühelt poolt ei peaks arenadama niivõrd lähedast suhet, nagu oma uurimisobjektiga on näiteks teoloogidel või musikoloogidel, teisalt ei tuleks olla ka nii kriitiline, nagu tihti peale on oma uurimisobjekti suhtes alkeemia ja astroloogia uurijad. Religiooni-uurija peaks Werblowsky nägemuses paigutama ennast kuhugi skaala keskele.⁹⁴ Samasugust keerukat enesepositsioneerimise problemaatikat kohtab ka hermeneutilisemalt suunitletud uurimistöös. Näiteks osutab René Gothóni palverännu kui sellise osalusvaatlusepõhise uurimise keerukusele – ühelt poolt tuleks justkui kaasa teha ja seeläbi asja enesesse sukelduda, teisalt tuleks hoida distantsi oma akadeemiliste eesmärkide saavutamiseks.⁹⁵

Kogu see ülevaade aruteludest on olnud vajalik osutamaks sellele, kuivõrd tihedalt on nad tegelikult üksteisega seotud ja kuidas nad kõik erineval moel üritavad mõtestada küsimust, kuidas religiooni-uurija saab ennast positsioneerida või peaks seda tegema. Konkreetnes arutus võidakse rääkida eetosest, suhtumisest, nn kõrgest kohast, neutraalsusest, metodoloogilistest protseduurireeglitest epistemoloogilistes küsimustes, kuid ühel või teisel moel on lõppude lõpuks ikkagi tegu aruteludega, milline siis on religiooni-uurija positsioon nii ühiskonna, epistemoloogiliste eelduste kui ka uurimisobjekti suhtes. Seisukohavõttu selles küsimuses ei ole võimalik vältida. Nagu osutab Kevin Schilbrack: „Religioonide uurimiseks peab vähemalt implitsiitselt vastama mõningatele küsimustele selle kohta, mis on olemas ja mis ei ole olemas, mida on võimalik teada saada ja mida ei ole võimalik teada saada, mis on hea ja mis ei ole hea. Teisisõnu, nagu kõik inimesed, elavad ja tegutsevad ka religiooni-uurijad, lähtudes mingitest metafüüsilistest, epistemoloogilistest ja aksioloogilistest eeldustest.“⁹⁶

Schilbrack ei kasuta siinkohal küll meetodi ega metodoloogia mõistet, kuid suur osa sellise teemapüstitusega aruteludest on religiooni-uuringutes

⁹⁴ Werblowsky, „On Studying Comparative Religion“, 154–155. (Väidet alkeemia- ja astroloogiauurijate kohta tuleb muidugi vaadelda Werblowsky aja kontekstis. Uue ajal ei ole kritiseerimine enam nende (ajalooliste) nähtuste uurimise eraldamatuid osi.)

⁹⁵ René **Gothóni**, *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion* (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2000), 124–130.

⁹⁶ Kevin **Schilbrack**, „Bruce Lincoln’s philosophy“ – *Method & Theory in the Study of Religion*, 1/17 (2005), 44–58.

leidnud aset just nende mõistete raames. Siinse sissevaate eesmärgiks on olnud näidata, kuidas paralleelselt niisuguste aruteludega eksisteerivad veel teised kontseptuaalsed viisid, kuidas tegeleda samasuguste küsimustega ning kuidas tegelikult oleks kõiki neid arutelusid mõttekas käsitleda ja analüüsida ühe terviku eri osadena. Pean tabavaks ja heuristiliselt kasulikuks seda tervikut mõtestada religiooniuringute metodoloogia kolmanda dimensioonina, milles tegeletakse küsimusega religiooniuurija (enese)positsioneerimisest.

KOKKUVÕTTEKS

Siinse artikli eesmärk on olnud näidata, kuivõrd paljudel viisidel on religiooniuringutes mõistetud metodoloogiat, osutades ühtlasi erinevatele võimalustele, kuidas seda on püütud korrastada või kuidas seda on mõtestatud. Kuigi tihtipeale lähenetakse kontseptuaalsele mitmekesisusele ja ebajärjepidevusele akadeemilises maailmas püüdega kehtestada olulistele terminitele just see üks, ainus ja õige tähendus, ei ole ma siinkohal soovinud saavutada midagi sellist. Pealegi pole humanitaarteadusliku tegevuse puhul tegu autoritaarsele hierarhiale toetuva süsteemiga, mistõttu vaevalt olekski mõne artikliga võimalik pika ajalooga mõistepaarile mingit üheselt määratletud definitsiooni kehtestada. Sellise „õige määratluse“ esitamise asemel pakkusin siinses artiklis välja viisi, kuidas mõelda sellest mitmekesisusest, mis metodoloogilistest küsimustest paratamatult vastu vaatab. Metodoloogiliste arutelude jaotamine kolme dimensiooni vahel ei ole seega kategoriseerimissüsteem, mis osutaks mingitele „tegelikult eksisteerivatele“ erisustele, vaid heuristiline abivahend, mis pakub viisi, kuidas kogu sellest olukorrast mõelda.

Igäüks neist kolmest dimensioonist – protseduurid, lähenemisviisid, positsioonid – on alati olemas igas teadustegevuses, olgu siis implitsiitselt või eksplitsiitselt. Religiooni (või mõnda muud inimnähtust) ei ole võimalik uurida ilma konkreetsete protseduurideta, lähtumata mingist lähenemisviisist ning omamata mingit positsiooni. Mõned kombinatsioonid on kahtlemata levinumad kui mõned teised, näiteks eksperimentaalsete protseduuride, evolutsioonilise lähenemisviisi ja naturalistliku positsiooni või siis filoloogilise uurimisviisi ja agnostilise positsiooni ühendamine. Eri kombinatsioonid võivad sama uurimisobjektiga tegeledes tingida vägagi

erinevaid uurimistulemusi. Ka samade protseduuride rakendamine sama lähenemisviisi raames võib tingida märkimisväärselt erinevad järeldused, kui lähtutakse oluliselt erinevatest positsioonidest. Ehk nagu Bruce Alton on seda olukorda tabavalt kirjeldanud: „Meie küsimused, meie meetodid ja meie vastused on üksteisega läbi põimunud. Lühidalt öeldes, olulised seosed on järgmised. Meie eesmärgid või küsimused *õigustavad* või aitaavad meie meetodite valikut ja rakendades neid uurimismaterjalile, õigustavad meie meetodid meie küsimusi ja nende tõestusi. Kuid samavõrd on meie seletused meie meetodite poolt *piiratud*: st osa tulemusteni ei ole osa meetodite abil võimalik jõuda. Ja meie meetodid on piiratud sellega, mis tüüpi küsimusi me esitame.“⁹⁷

Kuid nagu juba artikli alguses osutatud, mõistetakse adekvaatset ja usaldusväärset metodoloogiat igasuguse teadustegevuse alusena. Nii on ka religiooniuuringutes metodoloogilistel küsimustel tähtis roll. Oluline on silmas pidada asjaolu, et kuigi meetodi esmaseks või kõige levinumaks eelduslikuks tähenduseks on midagi rangelt reglementeeritud protseduuri laadset, on meetod praktikas alati tähendanud midagi palju enam, olles samavõrd epistemoloogilistes küsimustes õige enesepositsioneerimise kui ka adekvaatse protseduuri korrektse kasutamise küsimus. Sellest ei tuleks järeldada, et metodoloogia ongi justkui epistemoloogiliste valikute küsimus ja sellest lahutatuna ei saa metodoloogiast rääkida, küll aga tähendab see seda, et epistemoloogia ja metodoloogia ei ole religiooni uurimisel kuidagi eraldiseisvad valdkonnad, mida saaks iseseisvalt käsitleda, ilma teist puudutamata. Igasugusele teadustööle tuleb kahtlemata kasuks, kui oma eeldusi, lähtepunkte ja kategoriseerimiseelisi võimalikult hästi teadvustatakse, nõnda on sinne artikkelgi loodetavasti üheks abivahendiks ja osutuseks sellele, millistest aspektidest lähtuvalt seda teha võiks.

⁹⁷ Bruce Alton, „Before method: Cognitive aims in the study of religion“ – *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 4/18 (1989), 420 (rõhutused originaalis).