



Reduktio kielletty! Sortumisvaara!

Uskontotieteen perinteet ja "reduktionismi"
Ilkka Pyysiäinen



Uskontotieteellinen reduktionismin kritiikki ei ole ensisijaisesti metodologinen vaan ideologinen valinta. Siinä on ennen muuta kyseessä pyrkimys säilyttää jotakin arvokkaaksi ja tärkeäksi koettua, jota "reduktionistisen" uskonntutkimuksen katsotaan uhkaavan. Mielestäni tämä perustuu kuitenkin varsin liioiteltuun käsitykseen tieteen kyvystä uhata uskontoa. Jotakin "reduktionistiseksi" leimattua lähestymistapaa ei voida diskvalifoida sen perusteella, että se ei tavoita sitä, mitä joku tutkija sattuu pitämään tärkeänä. Mikä tahansa lähestymistapa on tieteellisessä mielessä validi, mikäli se tuottaa tosia ja informatiivisia tuloksia.



15 vuotta sitten olin mukana kirjoittamassa pientä poleemista vihkosta *Ymmärtämisen aave?* (Laitila, Pyysiäinen & Vesala 1986), jossa kritisoimme "reduktionistista" uskontotiedettä. Koska kysymys uskonnon "redusoimisesta" näkyy olevan jatkuvasti ajankohtainen uskontoa koskeissa keskusteluissa (viimeksi Pihlström 2001) ja koska oma käsitykseni asiasta on muuttunut, tahtoisin esittää asiasta joitakin kommentteja, joiden toivoisin selkiyttävän uskontotieteellistä metodologista keskustelua tältä osin.



Ymmärtämisen aaveessa väitimme, että uskontoa tuli tutkia itsenäisenä ilmiönä, pyrkimättä "redusoimaan" sitä mihinkään muuhun. Voimakkaana taustavaikuttajana olivat romanialais-yhdysvaltalaisen uskontotieteilijän, Mircea Eliaden, ajatukset, joihin Teuvo Laitila oli perehtynyt varsin syvällisesti. Lyhyesti sanottuna: Eliaden mukaan "(m)eiillä ei ole oikeutta redusoida" ihmismielen uskonnollisia luomuksia "joksikin muuksi kuin mitä ne ovat, nimittäin spirituaalisia luomuksia" (Eliade 1969, 132-133). Kuten Laitila *Aaveessa* kirjoitti, uskonto on apriorinen, mihinkään muuhun palautumaton, kokemisen tyyppi ja sitä voidaan päteväällä tavalla ymmärtää vain asettumalla "uskovan ihmisen" asemaan, hänen kulttuurinsa keskukseen.



Pyrimme tuolloin uudistamaan suomalaista uskontotiedettä, jonka koimme jättävän avoimeksi, mistä uskonnossa kulttuurisena ja psykkinä ilmiönä perimmiltään on kysymys, vaikka olimme tietoisia suomalaisen uskontotieteen kunniaakkaista perinteistä. Sen juuret ovat yhtäältä sosiaaliantropologiassa ja sosiologiassa (Edvard Westermarck, Rafael Karsten, Gunnar Landtman, Hilma Granqvist), toisaalta kansanrunoudentutkimuksessa ja fenno-ugristiikassa (Kaarle Krohn, Uno Harva, Martti Haavio).



Veikko Anttonen mukaan 1920- ja 30-luvut olivat suomalaisessa uskontotieteessä virkajärjestelyjen ja teoriakeskustelujen aikaa, jolloin rajankäynti nykyisen folkloristiikan ja etnologian välillä oli kiivaimmillaan. Erittäin merkittäväksi hahmoksi muodostui Harva, yksinäinen susi, joka ei juuri oppilaita kasvattanut, mutta joka teki merkittävää tutkimusta. Hän oli Westermarckin oppilas, joka sai vahvoja vaikutteita Friedrich Ratzelin "antropogeografiasta" ja eurooppalaisen etnologian kulttuuripiiri-ajattelusta. Hän ei siten lähestynyt uskontoa organisoituneiden uskontojen teologisten oppikysymysten, vaan kansankulttuurin aineistojen pohjalta. Harva ei koskaan saanut Helsingin yliopistosta uskontotieteen professorin virkaa ja siirtyi 1926 sosiologian professoriksi Turkuun. (Anttonen 1987a, 78-101; Anttonen, Comparative religion in Finland.)



1920-luvulla Martti Haavio oli kuunnellut Harvan dosenttiluentoja suomalaisugrilaisesta uskontotieteestä, ja uskontotieteestä tulikin erottamaton osa Haavion kansanrunoudentutkimusta. Hän oli fenomenologisesti orientoitunut myytiin ja riitin tutkija, joka jäljitti suomalaisten kansankertomusten teemoja ja motiiveja maailman eri perinteiden tekstilähteistä. Hän ei kuitenkaan ollut kiinnostunut ainoastaan perinneteksteistä, vaan myös esimerkiksi niistä ihmisen psykofyysisistä edellytyksistä, jotka vaikuttivat eri perinnemotiivien välittymiseen. Haavion oppilaiden saavutukset johtivat lopulta uskontotieteen aseman vakiinnuttamiseen Helsingin yliopistossa, aluksi teologisessa tiedekunnassa, nyttemmin myös humanistisessa. Vuosina 1948-1968 Haavion ohjauksessa valmistui väitöskirjoja, joissa käsiteltiin suomalaisen kansanperinteen ilmiöitä, mutta nyt sekä



aineistojen että teorioiden suhteen eurooppalais-anglosaksisessa perspektiivissä. Päinvastoin kuin Harva, Haavio oli kiinnostunut siitä, miten uskontotiedettä tehtiin muualla ja loi ympärilleen uudenlaisen, kansainvälisemmän tutkimusyhteisön. Lauri Honko yhdisti omassa työssään perinteetutkimukseen ennakkoluulottomasti ei vain antropologian vaan myös esimerkiksi sosiaalipsykologian teorioita. Toisaalta hän toi Suomeen myös Eliaden ja Gerardus van der Leeuwin uskontofenomenologisia ideoita. Juha Pentikäinen puolestaan on soveltanut folkloristista perinnelajianalyysia yksilöiden maailmankuvan tutkimukseen, ja Anna-Leena Siikala on tuonut kansanrunouden pohjalta nousevaan samanisiin tutkimukseen myös uudemman "muuttuneita tietoisuudentiloja" koskevan neurotieteellisen teoretisoinnin.

Ymmärtämisen aaveen hyvä puoli oli sen pyrkimyksessä täsmentää itse uskonto-ilmion ymmärrystämme siten, että emme puhuisi vain aineistoista, vaan myös ilmiöistä, jotka eivät yleensä kunnioita erillisten aineistokorpusten rajoja. Sen huono puoli on oman retrospektiivisen näkemykseni mukaan yksipuolinen reduktionismin tuomitseminen. Erilaiset reduktiiviset menetelmät ovat olleet luonteva osa suomalaisen uskontotieteen parhaita perinteitä, ja teologissävyytteinen ja "ekumeeninen" "*Religious Studies*" on Suomessa ollut marginaalista. Näen eräänlaista oppihistoriallista ironiaa siinä, että samaan aikaan kun olen itse alkanut nähdä suuria ongelmia antireduktionismissa ja "eläytyvässä" tutkimuksessa, ne jotka tällä hetkellä puolustavat "eläytyvää" uskontotiedettä (esim. *Gothóni* 1995a,b; *Pulkkinen* 1997a) eivät viittaa lainkaan *Ymmärtämisen aaveeseen*.

Reduktion ismi

Reduktionismin tuomitsemiseen liittyy (ainakin) kaksi ongelmaa. Ensimmäinen koskee käsitteen 'uskonto' käyttöä, toinen itse 'reduktion' käsitettä. Uskonto ei ole mikään itsenäisesti olemassa oleva olio tai entiteetti, joka voitaisiin redusoida tai olla redusoidamatta. Uskonto on abstraktio, joka on tehty hyvin suuresta ja kirjavasta määrästä uskomuksia, käyttäytymistäipumuksia ja kokemuksia. Mikään ei näin ollen ole uskontoa luonnostaan, jonkin sisäisen välttämättömyyden nojalla; erilaiset asiat vain nähdään uskonnollisina silloin kun ne täyttävät tietyt tulkitsijan tietoisesti tai tiedostamattaan asettamat ehdot. Tämä jo riittää kyseenalaistamaan sen yleisen periaatteen, että uskontoa ei voida redusoida mihinkään muuhun. On varsin epäselvää, *mikä on se jokin*, jota ei voida redusoida. Sikäli kuin uskontoa halutaan selittää vain sillä itsellään, on siis vääjäämättä epäselvää, millä uskontoa oikein pitäisi selittää.

Toinen ongelma koskee itse reduktiota: missä mielessä uskontoa ei voida redusoida? Voimme erottaa ainakin neljä reduktion muotoa. *Ontologisessa* reduktiossa tietyyttypisten objektien osoitetaan koostuvan toisentyypisistä. Esimerkiksi krusifiksien ja kääriinliinankappaleiden voidaan osoittaa koostuvan alkeishiukkasista samoin kuin geenien molekyyleistä. *Teoreettisessa* reduktiossa jonkin teorian esittämien lainalaisuuksien osoitetaan olevan jonkin toisen teorian lainalaisuuksien ilmenemismuotoja. Tällöin ensimmäinen teoria voidaan redusoida jälkimmäiseen. *Loogisessa* reduktiossa redusoidaan esimerkiksi keskimääräistä "uskovaista" koskevat väitteet väitteisiin konkreettisista yksittäisistä "uskovaisista". *Kausaalisessa* reduktiossa jonkin entiteetin kausaalisten vaikutusten osoitetaan olevan selitettävissä jonkin toisen entiteetin kausaalilla vaikutuksilla. Esimerkiksi kiinteiden kappaleiden kausaaliset ominaisuudet voidaan osoittaa molekyylien liikkeen kausaaliksi ominaisuuksiksi. Näin kausaalinen reduktio yleensä johtaa ontologiseen reduktioon.

Tämän valossa näyttää siltä, että reduktionismin tuomitsevat uskontotieteilijät eivät puhu reduktiosta selkeästi missään edellä kuvatuista merkityksistä. 'Reduktio(nismi)' on heille (kuten oli aiemmin minulle) tarkemmin määrittelemätön käsite, jota käytetään tiedepoliittikan (ja uskonto- ja kulttuuripoliittikan) välineenä. 'Reduktionismi' on siis lähinnä iskusana, jonka avulla pyritään ennemminkin puolustamaan tiettyjä apriorisia käsityksiä kuin erittelemään uskontotieteen luonnetta tieteenä (vt. kuitenkin *Idinopulos and Yonan* 1994; *Pihlström* 2001). On kuvaavaa, että useimmiten puhutaan juuri *reduktionismista* eikä reduktiosta. Jostakin metodologisesta valinnasta voidaan sanoa että se on "liian" tai "kovin" reduktionistinen ikään kuin kysymys olisi sopivan reduktion *määrän* arvioinnista.



Taustalla lienee se tosiasia, että tutkija, jolla itsellään on uskonnollisia vakaumuksia, kokemuksia tai uskomuksia kokee helposti, että objektiivisuuteen pyrkivä tieteellinen tutkimus ei koskaan kykene sanomaan niistä mitään henkilökohtaisesti koskettavaa. Siksi hänestä tuntuu, että tällainen tutkimus on jotenkin puutteellista. Esimerkiksi Risto Pulkkinen (1997a, 70) mukaan hänen kannattamassaan René Gothónin antireduktionistisessa lähestymistavassa on päämääränä tavoittaa "eksistentiaalinen totuus". Tutkija, jolla ei ole uskonnollisia kokemuksia saattaa taas kokea, että hän ei lainkaan käsitä, mitä on se jokin, jota objektiivinen tutkimus ei "uskovan" mukaan tavoita. Näin hänen voi olla vaikea ymmärtää, miksi pitäisi pyrkiä johonkin muuhun kuin objektiiviseen tutkimukseen.



Tällaisista positioista on mahdotonta löytää toimivaa ratkaisua reduktionismin dilemmaan. Nähdäkseni "uskova" erehtyy, mikäli hän ajattelee, että tiede, joka ei ole eksistentiaalisesti koskettavaa on jotenkin vajavaista *tieteenä*. "Uskomaton" taas erehtyy, mikäli hän kiistää kokemuksellisen tason olemassaolon ja merkityksen. Uskontotiede voi olla hyvää ja informatiivista vaikka se ei lainkaan kohdistuisi kokemuksen subjektiivisen merkityksen tavoittamiseen. Mutta merkitysten tutkiminen on toki yksi vaihtoehto, kunhan se tehdään metodisesti kurinalaisesti.



"Älä tule paha reduktio, tule hyvä reduktio"



Reduktiota pelkäämätön tutkija katsoo, että kaikkia ihmisten ajatuksia, tunteita, kokemuksia ja käyttäytymistäipumuksia voidaan mielekkäästi tarkastella psykologisten, biologisten, sosiologisten jne. teorioiden valossa. Uskonnolliset teoriat ihmisen ajattelusta ja käyttäytymisestä voidaan palauttaa tieteellisiin (laveassa mielessä!) ihmisen ajattelua ja käyttäytymistä koskeviin teorioihin. Ellei näin tehdä, sekoitetaan uskonnonharjoitus ja sen tutkiminen. Koska "uskontoa sinänsä" ei ole olemassa, on kysymys uskonnosta palautettu tutkimuksessa metodisesti kysymykseksi "kansasta", "kulttuurista", "perinteestä", "kognitiosta" jne. Teologi saattaa palauttaa sen kysymykseksi jumalasta tai kirkollisista instituutiosta.



Uskontotieteessä kyseessä on tavallaan myös kausaalinen reduktio siinä mielessä, että itsenäiseksi entiteetiksi ymmärretyn uskonnon oletetut kausaaliset vaikutukset redusoidaan muiden kausaalisten tekijöiden vaikutuksiksi. Esimerkiksi "uskoontulona" ei aiheuta jumala, vaan tietyt yhteiskunnalliset ja psykiset tekijät. Kyseessä ei kuitenkaan välttämättä ole ontologinen reduktio, jossa esimerkiksi jumala redusoitaisiin psykologiaan tai kulttuuriin. Uskontotiede ei pyri ratkaisemaan ontologista kysymystä jumalien tai jokin "tuonpuoleisen" olemassaolosta. 'Jumalan käsitettä' ei vain voida käyttää selittävänä käsitteenä uskontotieteessä.



Itse asiassa koko tieteellisen tutkimuksen idea on reduktiossa: jotakin selitetään jollakin toisella. Ellei näin ole, niin tiede muuttuu pelkäksi deskriptioksi. (Toisaalta edes kuvaus ei koskaan ole täysin vapaata teoriasta.) Reduktio on myös näkökulmakysymys; mikään ei ole reduktiota luonnostaan. Jonkin näkeminen reduktiona on aina tutkijan tulkinta asiasta. Voimme esimerkiksi aivan perustellusti kääntää antireduktionistisen argumentin toisin päin ja sanoa joidenkin tutkijoiden redusoidun psykisten tekijöiden vaikutukset oletettujen uskonnollisten tekijöiden vaikutuksiin. Itse asiassa Eliadeakin on syytetty siitä, ettei hän piitannut historiallisista tai etnografisista faktoista, vaan näki aineistoissaan vain sen, mitä itse halusi nähdä eli redusoi kaiken omaan hierofania-teoriaansa (ks. *Dudley 1977*).



On tietysti totta, että uskonnollisen ihmisen elämänsaailmassa on aina jotakin enemmän kuin siihen kohdistuvassa tieteellisessä selityksessä. Mutta siinä on myös jotakin vähemmän. Tieteellinen tutkimus selittää ilmiöitä ja tuo niihin näin jotakin uutta, mutta se ei voi pyrkiä tavoittamaan minkään ilmiön jäännöksetöntä kokonaisuutta. Tutkimus on aspektuaalista; se kohdistuu selkeästi johonkin. Siksi se jättää myös jotakin kuvauksen ja selityksen ulkopuolelle. Ellei näin olisi, ei uskontotieteellä ja uskonnolla olisi mitään eroa, vaan molemmat tavoittelisivat "valaistumista", "pelastusta" tai miten tahansa uskonnollisen ajattelun ja käyttäytymisen päämäärää luonnehditaankaan. Lyhyesti sanottuna, tutkimuksessa meidän ei tule kysyä, saako redusoida vai ei, vaan millaista tietoa saadaan minkilaisella reduktiolla.

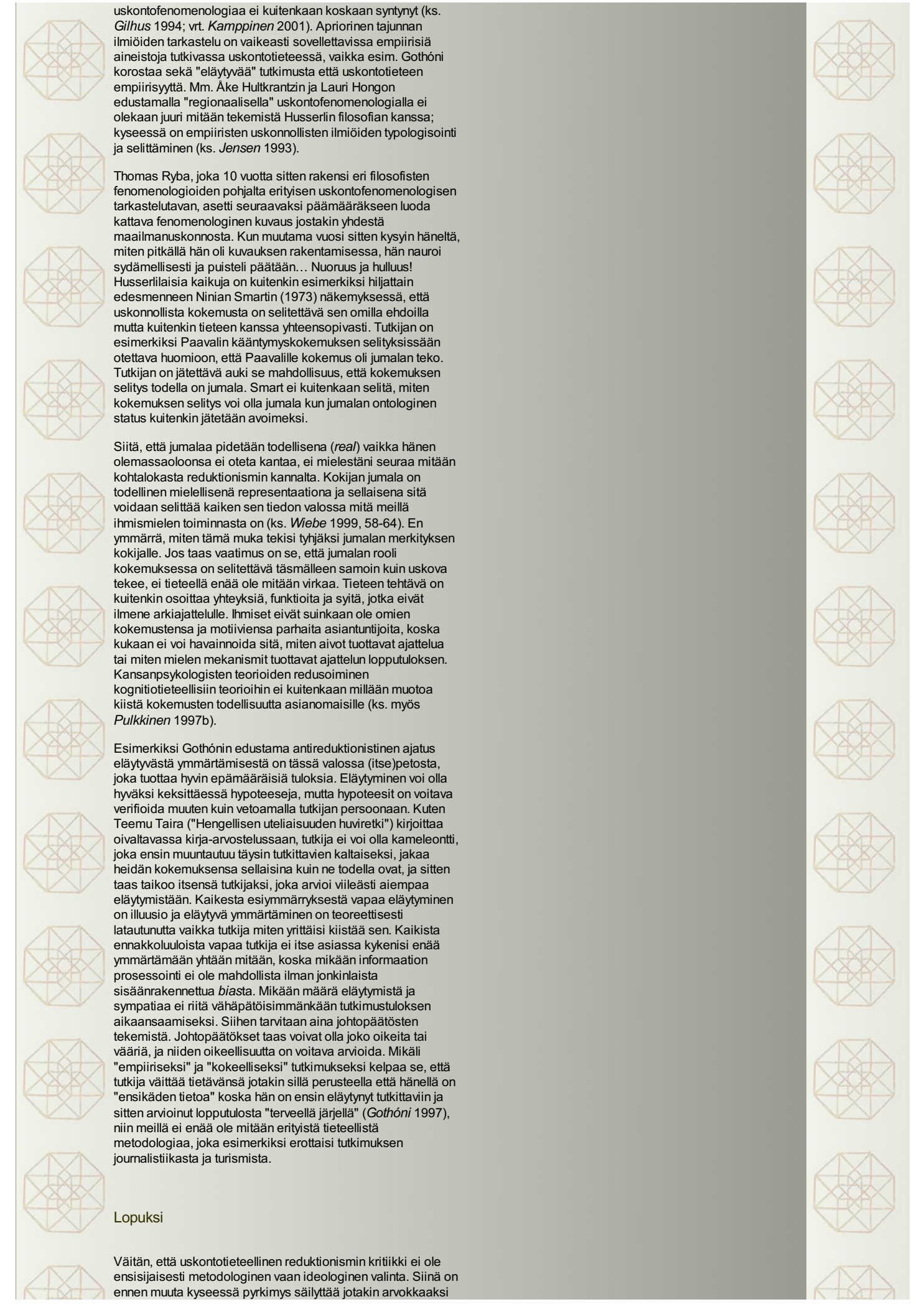


Lukiessani edellisestä *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä (4/2001) Sami Pihlströmin arvostelun kirjastani *Harvat ja valitut*, olin jo kirjoittanut tämän kirjoituksen valmiiksi. Pihlströmin puheenvuoro on tervetullut ja hedelmällinen pelinavaus, mutta sisältää mielestäni ongelmia, joita voin tässä vain lyhyesti kommentoida. Kirjoituksessaan hän esittää mm., että reduktiivisilla menetelmillä saadaan "tervejärkistä", kiinnostavaa ja totta (?) tietoa uskontoon liittyvistä ilmiöistä, mutta ei tavoiteta sitä, mikä näissä ilmiöissä on "spesifisti uskonnollista". Uskonnollisuutta ei kuitenkaan voitane pitää ilmiöiden luonnollisena ominaisuutena, joka niillä joko on tai ei ole. Sanoessaan, että esimerkiksi sanan 'jumala' käyttöä ei voida kattavasti selittää "uskonnollisten kielipeliä ulkopuolelta käsin" (kursiivi IP) Pihlström vetoaakin Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan, mikä edellyttää, että uskonto voidaan identifioida vain tietynä "elämänmuotona". Käyttäessään sanaa 'kielipeli' monikossa Pihlström kuitenkin sitoutuu siihen, että on olemassa useita uskonnollisia kielipelejä ja siten useita uskonnollisia elämänmuotoja. (Wittgenstein ei käyttänyt ilmausta "uskonnollinen kielipeli"; ks. *Työriinoja* 1984). Mutta mistä positiosta käsin me sitten voimme sanoa niiden kaikkien olevan uskonnollisia? Siihenhän tarvitaan 'uskonnon' käsite, joka ei saa merkitystään vain jostakin yhdestä uskonnollisesta elämänmuodosta, vaan tutkija teoreettisesta viitekehystä. Tällainen 'uskonnon' käsite on empiirisen tutkimuksen kannalta tarpeellinen, koska voimme identifioida eri uskonnollisista elämänmuodoista niiden rajat ylittäviä toistuvia ilmiöitä. Tällaisen uskonnollisuuden identifioimisen onnistuminen ei tietenkään voi riippua siitä, tunnustavatko tutkittavat "uskonnolliset" ihmiset sen uskonnollisuudeksi. Postuloivathan kielitieteilijätkin rakenteita, joista kielen puhujilla ei ole eksplisiittistä tietoa.

Pihlström varmaankin hyväksyy tämän, mutta kenties haluaa argumentoida, että tällainen tutkimus yhtä kaikki ei tavoita sitä, mikä eri uskonnollisten perinteiden kannattajille on uskontoa. Tällaista tavoittamista ei kuitenkaan yleensä ole pidetty uskontotieteen, vaan teologian tehtävänä (siksi että uskontotiede on vertailevaa). Toisaalta teologisenakin yrityksenä tällainen tutkimus ajautuu pian ongelmiin. Rajat sen välillä, minkä "uskovat" tunnustavat uskonnoksi eivät kulje puhtaasti eri "uskontojen" välillä, vaan eroja on myös yksilöiden välillä. Toisin sanoen käytännössä on yhtä mahdoton identifioida uskonnollisia elämänmuotoja jonkinlaisina suljettuina systeeminä kuin on erottaa eri "kulttuureja". 'Uskonnollinen elämänmuoto' ennemminkin vain tutkijan heuristinen apuväline (ks. *Pyysäinen* in press: Ch. 3). Ajatus uskonnosta annettuna, suljettuna ja muuttumattomana kategoriana lyö myös laimin kysymykset muutoksesta ja vallankäytöstä: kuka milloinkin määrittää, mikä on "spesifisti uskonnollista"? Ei Pihlströmkään argumentoi mistään "jumalan näkökulmasta", vaikka hänenkin voisi luulla esiintyvän "neutraaliuden valepuvussa" kuten hän erehtyy minusta sanomaan. Pihlström voisi yrittää sanoa, että on filosofin tehtävä osoittaa apriorisesti, mikä on spesifisti uskonnollista, mutta tällaisen 'uskonnon' käsitteen olisi joka tapauksessa oltava operationalisoitavissa empiirisessä tutkimuksessa. Tai sitten uskontotiede à la Pihlström on mahdotonta. Se ei kuitenkaan estä minua jatkamasta "uskontoon liittyviä" "tervejärkisiä" tutkimuksiani, kuten Pihlströmin myöntää. Niille, jotka haluaisivat uskontotieteen rakentavan uutta tieteellisesti kestävää ja globaalia uskontoa joudun valitettavasti sanomaan: "Viereinen luukku, olkaa hyvä!"

Teetä ja sympatiaa

Uskontotieteellinen reduktionismin kritiikki liittyy usein 'uskontofenomenologiana' tunnettuun tutkimussuuntaukseen. Uskontoa ei pyritä redusoimaan elämänmuotoon (tai elämismailmaan!), vaan yksityiseen kokemukseen (Wittgensteinin mukaan uskonnollinen kieli viittasi yksityisiin kokemuksiin mutta sai merkityksensä yhteisesti jaetusta kielestä). Tässä Husserlin fenomenologia näytti aikanaan tarjoavan erinomaisen mahdollisuuden tiukan tieteelliseen uskonnontutkimukseen, jossa "uskontoa" yhtäältä ei redusoida psykologiaan ja toisaalta ei väitetä sen olevan minkään objektiivisen jumalan tms. ilmoittamaa. Husserlin ideahan oli luoda eksakti tiede, joka tutkisi tajunnan ilmiöitä redusoimatta niitä sen enempää psykologiaan kuin objektiiviseen havaintotodellisuuteenkaan. Gerardus van der Leeuw'n kaltaiset uskontotieteilijät pyrkivät vastaavasti tarkastelemaan "uskonnollista kokemusta" vain sellaisena kuin se ilmenee. Mitään todellista toimivaa husserlilaista



uskontofenomenologiaa ei kuitenkaan koskaan syntynyt (ks. *Gilhus* 1994; vt. *Kamppinen* 2001). Apriorinen tajunnan ilmiöiden tarkastelu on vaikeasti sovellettavissa empiirisiä aineistoja tutkivassa uskontotieteessä, vaikka esim. Gothóni korostaa sekä "eläytyvää" tutkimusta että uskontotieteen empiirisyyttä. Mm. Åke Hultrantz ja Lauri Hongon edustamalla "regionaalilla" uskontofenomenologialla ei olekaan juuri mitään tekemistä Husserlin filosofian kanssa; kyseessä on empiiristen uskonnollisten ilmiöiden typologisointi ja selittäminen (ks. *Jensen* 1993).

Thomas Ryba, joka 10 vuotta sitten rakensi eri filosofisten fenomenologioiden pohjalta erityisen uskontofenomenologisen tarkastelutavan, asetti seuraavaksi päämääräkseen luoda kattava fenomenologinen kuvaus jostakin yhdestä maailmanuskonnosta. Kun muutama vuosi sitten kysyin häneltä, miten pitkällä hän oli kuvauksen rakentamisessa, hän nauroi sydämellisesti ja puisteli päätään... Nuoruus ja hulluus! Husserlilaisia kaikuja on kuitenkin esimerkiksi hiljattain edesmenneen Ninian Smartin (1973) näkemyksessä, että uskonnollista kokemusta on selitettävä sen omilla ehdoilla mutta kuitenkin tieteen kanssa yhteensopivasti. Tutkijan on esimerkiksi Paavalin kääntymyskokemuksen selityksissään otettava huomioon, että Paavalille kokemus oli jumalan teko. Tutkijan on jätettävä auki se mahdollisuus, että kokemuksen selitys todella on jumala. Smart ei kuitenkaan selitä, miten kokemuksen selitys voi olla jumala kun jumalan ontologinen status kuitenkin jätetään avoimeksi.

Siitä, että jumalaa pidetään todellisena (*real*) vaikka hänen olemassaolonsa ei oteta kantaa, ei mielestäni seuraa mitään kohtalokasta reduktionismin kannalta. Kokijan jumala on todellinen mielellisenä representaationa ja sellaisena sitä voidaan selittää kaiken sen tiedon valossa mitä meillä ihmismielen toiminnasta on (ks. *Wiebe* 1999, 58-64). En ymmärrä, miten tämä muka tekisi tyhjäksi jumalan merkityksen kokijalle. Jos taas vaatimus on se, että jumalan rooli kokemuksessa on selitettävä täsmälleen samoin kuin uskova tekee, ei tieteellä enää ole mitään virkaa. Tieteen tehtävä on kuitenkin osoittaa yhteyksiä, funktioita ja syitä, jotka eivät ilmene arkiajattelulle. Ihmiset eivät suinkaan ole omien kokemustensa ja motiiviansa parhaita asiantuntijoita, koska kukaan ei voi havainnoida sitä, miten aivot tuottavat ajattelua tai miten mielen mekanismit tuottavat ajattelun lopputuloksen. Kansanpsykologisten teorioiden redusoiminen kognitiotieteellisiin teorioihin ei kuitenkaan millään muotoa kiistä kokemusten todellisuutta asianomaisille (ks. myös *Pulkkinen* 1997b).

Esimerkiksi Gothónin edustama antireduktionistinen ajatus eläytyvästä ymmärtämisestä on tässä valossa (itse)petosta, joka tuottaa hyvin epämääräisiä tuloksia. Eläytyminen voi olla hyväksi keksittäessä hypoteeseja, mutta hypoteesit on voitava verifioida muuten kuin vetoamalla tutkijan persoonaan. Kuten Teemu Taira ("Hengellisen uteliaisuuden huviretki") kirjoittaa oivaltavassa kirja-arvostelussaan, tutkija ei voi olla kameleontti, joka ensin muuntuu täysin tutkittavien kaltaiseksi, jakaa heidän kokemuksensa sellaisina kuin ne todella ovat, ja sitten taas taikoo itsensä tutkijaksi, joka arvioi viileästi aiempaa eläytymistään. Kaikesta esiymmärryksestä vapaa eläytyminen on illuusio ja eläytyvä ymmärtäminen on teoreettisesti latautunutta vaikka tutkija miten yrittäisi kiistää sen. Kaikista ennakkoluuloista vapaa tutkija ei itse asiassa kykenisi enää ymmärtämään yhtään mitään, koska mikään informaation prosessointi ei ole mahdollista ilman jonkinlaista sisäänrakennettua *biasta*. Mikään määrä eläytymistä ja sympatiaa ei riitä vähäpätöisimmänkään tutkimustuloksen aikaansaamiseksi. Siihen tarvitaan aina johtopäätösten tekemistä. Johtopäätökset taas voivat olla joko oikeita tai väärä, ja niiden oikeellisuutta on voitava arvioida. Mikäli "empiiriseksi" ja "kokeelliseksi" tutkimukseksi kelpaa se, että tutkija väittää tietävänsä jotakin sillä perusteella että hänellä on "ensikäden tietoa" koska hän on ensin eläytynyt tutkittaviin ja sitten arvioinut lopputulosta "terveellä järjellä" (*Gothóni* 1997), niin meillä ei enää ole mitään erityistä tieteellistä metodologiaa, joka esimerkiksi erottaisi tutkimuksen journalistikasta ja turismista.

Lopuksi

Väitän, että uskontotieteellinen reduktionismin kritiikki ei ole ensisijaisesti metodologinen vaan ideologinen valinta. Siinä on ennen muuta kyseessä pyrkimys säilyttää jotakin arvokkaaksi

ja tärkeäksi koettua, jota "reduktionistisen" uskonnotutkimuksen katsotaan uhkaavan. Mielestäni tämä perustuu kuitenkin varsin liioiteltuun käsitykseen tieteen kyvystä uhata uskontoa (ks. *McCauley* 2000; *Pyysiäinen* 2001a). Toiseksi olen sitä mieltä, että on ongelmallista antaa jonkin ilmiön tai instituution säilyttämispyrkimyksen ohjata tieteellistä metodologiaa. Jotakin "reduktionistiseksi" leimattua lähestymistapaa ei voida diskvalifioida sen perusteella, että se ei tavoita sitä, mitä joku tutkija sattuu pitämään tärkeänä. Mikä tahansa lähestymistapa on tieteellisessä mielessä validi, mikäli se tuottaa tosia ja informatiivisia tuloksia (sen hypoteesien apriorinen todennäköisyys on alhainen mutta aposteriorinen korkea). Se, että joku ei pidä tuloksista ei ole mikään metodologinen kriteeri. (Tietysti tutkimuksen on myös täytettävä tietyt eettiset vaatimukset; ks. *Sjöblom* 2001.) Tiedepolitiikkaa luonnollisesti voidaan tehdä ja pitää tehdä, mutta sitä ei tulisi naamioida metodologiaksi.

Vanha suomalainen perinne tarjoaa mielestäni edelleen hyvän pohjan uskontotieteelle. Sitä voidaan täydentää uusilla kognitiivisilla teorioilla, jotka antavat fenomenologiseen vertailuun tarvittavan vankan tieteellisen pohjan. Ylikulttuurisesti toistuvia uskonnollisia ilmiöitä voidaan selittää ihmisen tiedonkäsittelyn lainalaisuuksien avulla ja näin luoda valoa yleiseen uskonto-ilmiöön. (*Pyysiäinen* 2001b; in press.) Tämä ei sulje pois kontekstuaalisten tekijöiden ottamista huomioon eikä partikulaaristen ilmiöiden tutkimusta. Sen sijaan se kyllä sulkee pois sellaisen tutkimuksen, jossa tulokset perustellaan vain tutkijan subjektiivisella erityiskyvyllä "eläytyä" ja "ymmärtää".

KIRJALLISUUTTA

Anttonen, V. (1987a): *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, V. (1987b): "Harva-Haavio-linja suomalaisessa uskonnotutkimuksessa". Julkaisematon kommenttipuheenvuoro Martti Haavio -seminaarissa Seilin tutkimusasemalla 11.9. 1987.

Anttonen, V. "Comparative Religion in Finland: a brief survey of its past and present".
<http://www.utu.fi/hum/uskontotiede/oppihistoria.html>.

Dudley, G. III. (1977): *Religion on Trial. Mircea Eliade & His Critics*. Philadelphia: Temple University Press.

Eliade, M. (1969): *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Gilhus, I. S. (1994): "'Is a phenomenology of religion possible?': A response to Jeppe Sinding Jensen". *Method & Theory in the Study of Religion* 6: 163-171.

Gothóni, R. (1995a): "Principles of studying religion". *Temenos* 31: 37-54.

Gothóni, R. (1995b): "Becoming the pilgrim to be interviewed - my field research in retrospect". Teoksessa *Sundén's Role Theory - An Impetus to Contemporary Psychology of Religion*, edited by N.G. Holm and J.A. Belzen, 27-45. (*Religionsvetenskapliga skrifter*, 27.) Åbo: Åbo Akademi.

Gothóni, R. (1997): "Eläytyminen ja etäntyminen kenttätutkimuksessa". Teoksessa *Kaukaa haettua*. Juhlakirja professori Matti Sarmelalle, toim. Anna Maria Viljanen ja Minna Lahti, 136-148. Helsinki: Suomen antropologinen seura.

Idinopulos, T.A. and E.A. Yonan (eds.). (1994): *Religion and Reductionism. (Studies in the History of Religions (Numen Bookseries), 62.)* Leiden: Brill.

Jensen, J.S. (1993): "Is a phenomenology of religion possible? On the ideas of a human and social science of religion". *Method & Theory in the Study of Religion* 5: 109-133.

Kamppinen, M. (2001): "Cognitive study of religion and Husserlian phenomenology: Making better tools for the

analysis of cultural systems". In *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, edited by J. Andresen. Cambridge: Cambridge University Press.

Laitila, T., I. Pyysiäinen ja K. Vesala (1986): *Ymmärtämisen aave? Kokemuksellisuus uskonnon tarkastelussa (Mythos r.y:n julkaisuja, 3.)* Helsinki: Mythos ry.

McCauley, R. N. (2000): "The naturalness of religion and the unnaturalness of science". In *Explanation and Cognition*, edited by Frank C. Keil and Robert A. Wilson, 61-85. Cambridge, MA: The MIT Press.

Pihlström, S. (2001): "Fyysikon uskonnollisuus, uskontotieteilijän uskonnottomuus" (kirjallisuuskatsaus teoksista Kari Enqvist: *Valo ja varjo* & Ilkka Pyysiäinen: *Harvat ja valitut*). *Tieteessä Tapahtuu* 4/2001.

Pulkkinen, R. (1997a): "Uskontotiede ja kysymys totuudesta". Teoksessa *Uskontotieteen ikuisuuskyymyksiä*, toim. H. Pesonen, 61-78. (*Comparative Religion*, 1.) Helsinki: Uskontotieteen laitos.

Pulkkinen, R. (1997b): "Reduktionismi ja antireduktionismi". Teoksessa *Uskontotieteen ikuisuuskyymyksiä*, toim. H. Pesonen, 95-113. (*Comparative Religion*, 1.) Helsinki: Uskontotieteen laitos.

Pyysiäinen, I. (2001a): "Uskonto maallistuneessa yhteiskunnassa". *Yhteiskuntapolitiikka* 3/2001 (painossa).

Pyysiäinen, I. (2001b): "Phenomenology of religion and cognitive science. The case of religious experience". *Temenos* 35 (in press).

Pyysiäinen, I. (In press): *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.

Ryba, T. (1991): *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*. (*Toronto Studies in Religion*, 7.) New York: Peter Lang.

Sjöblom, T. (2001): "'Kulmakunnan kauhu'? - Kognitiivinen tutkimusperinne uskonnontutkimuksen kentässä". *Teologinen Aikakauskirja* 106: 99-114.

Smart, N. (1973): *The Phenomenon of Religion*. London: Macmillan.

Taira, T. (2001): "Hengellisen uteliaisuuden huviretki". Arvostelu teoksesta *Gothóni, René: Uskontojen uustulkintaa* (Yliopistopaino 2000). <http://www.utu.fi/agricola/nyt/arvos/tekstit/238.html>.

Työrinoja, R. (1984): *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa. (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja, 141.)* Helsinki.

Wiebe, D. (1999): *The Politics of Religious Studies*. New York: St. Martin's Press.

Kirjoittaja on Suomen Akatemian vanhempi tutkija sekä Helsingin ja Turun yliopistojen uskontotieteen dosentti.

ilkka.pyysiainen@pp.inet.fi