

Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä

Kun Bronislaw Malinowski 1915 päätti jättää muutamaksi vuodeksi silloin ensimmäisen maailmansodan melskeissä painineen Euroopan ja lähti kenttätyöhön Uuteen Guineaan ja Melanesiaan, hän teki tutkimushistoriallisesti merkittävän siirron. Kulttuuriantropologia, joka siihen asti oli askaroinut etupäässä museoesineiden tai lähetysaarnaajien ja tutkimusmatkailijoiden muistiinpanojen varassa, muutti ”teoreetikon umpikammioista antropologisen kentän vapaaseen ilmaan”, kuten Malinowski itse asian lennokkaasti ilmaisi. Kun mikä tahansa tieteenala okkupoi käyttöönsä jonkin uuden tutkimusvälineen, kehittää uuden havainnointitekniikan ja saa sen avulla uudentyyppistä ainesta, on tuloksena usein radikaali muutos koko tutkimusalan teorianmuodostuksessa. Malinowskin kenttätutkimuksilla oli aikanaan kulttuuriantropologian ja sen monien lähitieteiden kehitykseen samantapainen vaikutus kuin mikroskoopin tai radioteleskoopin keksimisellä eräisiin luonnontieteisiin. Asumalla pitkähkön ajan Trobriandeilla, oppimalla saarelaisten kielen, haastattelemalla intensiivisesti ja havainnoimalla asukkaiden kulttuuria, sen eri muotoja ja funktioita Malinowski keräsi aineiston, joka kvaliteetiltaan ja kvantiteetiltaan poikkesi aikaisemmista kokoelmista ja tarjosi mahdollisuuden aivan uudentyyppisiin kysymyksenasetteluihin. V. 1922 oli funktionalismin¹ läpimurto kulttuuriantropologiassa: samana vuonna ilmestyi sekä Malinowskin *Argonauts of the Western Pacific* että toisen teoreetikon Radcliffe-Brownin *The Andaman*

¹ Vrt. Lauri Honko, Funktioanalyttisestä tutkimustavasta, *Sananjalka* 3, Turku 1961, erityisesti 140—145. Ks. myös Max Gluckman, *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski*, Oxford 1949.

Islanders. Malinowskin teorianmuodostus pohjautuu oikeastaan yhdestä ainoasta kulttuurista tehtyihin havaintoihin; hän käsittelee lukuisissa monografioissaan vain trobriandilaista materiaalia. Malinowski korostaakin, että metodi on ”pääosiltaan kenttätutkimuksessa syntynyt” eikä perustu mihinkään teoriaan vaan elävästä kulttuurista tehtyihin havaintoihin. Vaikkei asia oppihistoriallisesti lieneäkään näin yksinkertainen, on Malinowskin tapauksessa uusi havainnointitapa ja tiedonaines muuttanut ratkaisevasti teorian. Malinowskin menetelmä ennakoiki myös nyt käsiteltävää syvätutkimuksen mallia mm. siinä, että se tähdentää intensiivisen kenttätutkimuksen välttämättömyyttä ja sitä että keruu ja analyysi muodostavat tutkijantyön osina saumattoman kokonaisuuden. Lisäksi on ilmeistä, että varhemmista menetelmistä syvätutkimus voi eniten hyödyntää juuri kulttuuri- ja sosiaaliantropologian ja niiden piirissä nimenomaan funktioanalyttisen koulukunnan kehittämää metodiikkaa.

Syvätutkimus on keskeisesti *kenttätutkimusta*, johon erottamattomana osana kuuluu *syväkeruu*. Asettaessaan tehtäväkseen empiirisen tiedon hankkimisen ja muodostamisen analyysiyksiköistään systemaattisen kenttätutkimuksen avulla syvätutkimus luontevimmin soveltuu alueellisesti rajoitettujen sekä populaatioltaan suhteellisen suppeiden tutkimuskohteiden käsittelyyn. Yksi syvätutkimuksen keskeisongelma tässä tapauksessa koskee tradition viestintää. Kun viestinnän edellytyksenä ovat yksilöiden keskeiset ja yhteisöjen väliset vuorovaikutussuhteet, ovat syvätutkimukseen soveltuvia objekteja juuri yksilöt ja heidän sosiaaliset ryhmänsä. Kunkin yksikön kohdalla kysymykseen tuleva metodi riippuu jonkin verran aineiston laadusta. Kirjoituskulttuureja käsitellessään syvätutkimus voi käyttää hyväkseen esimerkiksi sosiaalipsykologian tai pienryhmäsosiologian menetelmiä, kun taas kirjoituksettomien kulttuurien tarkasteluun purevat paremmin niihin erikoistuneiden kulttuuri- ja sosiaaliantropologian menetelmät. Viestintäkanavat ovat modernissa sivilisaatiossa monimutkaisemmat ja -menetelmät useammat kuin isoiloituneessa primitiivikulttuurissa, jossa informaation välitys on suurelta osalta suullisen kommunikaation varassa. Kirjoituskulttuureissa on suullisen tradition ohella otettava huomioon myös kirjallisen perinteen viestintä. Tässä esityksessä painopiste on suullista traditiota lähteenään käyttävien syvätutkimusten erityisproblematiikassa. Syvätutkimus on metodisena näkökulmana uusi, minkä vuoksi on luontevaa aloittaa

kulttuuriltaan yhtenäisemmistä yksiköistä. Tämä ei tietenkään sulje pois sitä mahdollisuutta, että tutkimusmalli olisi sovellettavissa myös komplisoidumpien yhteisöjen analyysiin. Perinnettä käsitellessään syvä tutkimus luonnollisesti edistää historiallista menneisyyttä koskevien päätelmien tekoa; analyysi kuitenkin tapahtuu ensisijaisesti nykyhetken perspektiivistä.

Suullinen traditio tutkimusobjektina

Keski- ja pohjoiseurooppalaisen käytännön mukaan perinneaineistojen tarkasteluun on erikoistunut kaksi lähekkäistä tieteenhaaraa, etnologia eli kansatiede ja folkloristiikka eli henkisen kansanperinteen tutkimus. Angloamerikkalaisissa maissa vastaavat tehtävät on okkupoitu kulttuuri- tai sosiaaliantropologialle. Asianlaita on kuitenkin niin, että käytännössä perinnettä käyttävät lähteenään myös monet muut humanistiset ja yhteiskuntatieteet, esimerkiksi historia, filologia ja sosiologia. Suullisen tradition problematiikan, erityisesti sen lähdekritiikin, luulisi kiinnostavan kaikkia niitä tutkimusaloja, jotka tavalla tai toisella joutuvat tekemisiin suullisesti välitetyn perinneinformaation kanssa. Voisi myös olettaa yhteisen tutkimusaineiston johtaneen rinnakkaistieteelliseen mielipiteidenvaihtoon, koska perinnettä lähteenään käyttävien tieteiden anti lienee suhteessa siihen, missä määrin ne pystyvät määrittelemään lähteensä ja mittaamaan niiden luotettavuuden. Tämä seikka huomioon ottaen on pakko todeta, että suullisen perinteen problematiikkaa on eri aloilla käsitelty suhteellisen vähän eikä rinnakkaistieteellistä keskustelua ole esiintynyt nimeksikään. Tyydyttävää ratkaisua ei näytä saaneen esimerkiksi kysymys, mitä suullisen tradition viestittämisessä todella tapahtuu. Suullisen perinteen lähdekritiikki näyttää samoin keskeydydestään huolimatta jääneen eräänlaiseen tieteidenväliseen tyhjiöön, jota kohtaan on osoitettu vain perifeeristä mielenkiintoa. Yleisesti voi tehdä sen havainnon, että suullinen traditio on kaikkien sitä lähteenään käyttävien tutkimusalojen piirissä nähty probleemittomampana kuin se todellisuudessa on. Tämä ilmenee konkreettisesti mm. siinä, että perinneaineistoa on tarkasteltu yhtenäisenä ”muistitiedon” massana erottamatta siinä informaatioarvoltaan erilaisia kategorioita.

Kulttuurit on tapana luokitella kahteen pääryhmään sen mukaan, ovatko niitä koskevat lähteet ensisijaisesti kirjallisia dokumentteja vai suullista perinnettä: 1. *kirjoituskulttuureihin*, 2. *kirjoituksettomien kulttuureihin*. Suullista perinnettä olevaa informaatiota on useimmista kirjoituskulttuureistakin, mutta kirjoituksettomien kulttuurien kohdalla perinne muodostaa myös historiankirjoituksen päälähteistön. Historioitsijat ovat kehittäneet kirjallisten dokumenttien analyysiin soveltuvat sisäisen ja ulkoisen lähdekritiikin menetelmät.² Sen sijaan vain harvat heistä ovat paneutuneet suullisen tradition erityisproblematiikkaan. Kirjoituskulttuureja tarkasteltaessa on tullut tavaksi käsitellä perinnettä asiakirjoja värittävänä sekundaariaineistona tai silloin, kun vastaavia dokumentteja ei esiinny. Varhaiskantaisten kulttuurien historiaa käsitelleiden tutkijoiden näkemykset suullisen perinteen historiallisesta todistusarvosta voidaan tiivistää seuraaviin kuuteen väittämään:

1. Suullinen traditio ei ole koskaan luotettavaa.
2. Suullinen traditio saattaa sisältää jonkin verran historiallista totuutta.
3. Suullisen perinteen luotettavuutta on mahdotonta mitata.
4. Kaikki suullinen traditio sisältää siemenen totuutta.
5. Kaikki tradition luotettavuutta koskevat tekijät olisi tutkittava.
6. Lähteet olisi analysoitava historiallisen metodologian mukaisesti.

Kahta viimeksi mainittua näkemystä korostaa mm. alallaan ura-uurtava Jan Vansinan perinteen historiallista metodologiaa käsittelevä teos *Oral Tradition* (1965).³ Siinä Vansina esittelee perinneaineistojen luotettavuuden testaamismenetelmiä, joista keskeisimpinä hän pitää tekstikritiikkiä ja tradition esitystilanteeseen sisältyvien virhelähteiden tarkastelua. Järjestelmän metodista käyttökelpoisuutta vähentää huomattavasti se seikka, että teoksessa noudatettu pe-

² Ks. esim. Pentti Renvall, *Nykyajan historian tutkimus*, Porvoo 1965, 165—217.

³ Jan Vansina, *Oral Tradition, A Study in Historical Methodology*, Edinburgh 1965, 8—18. Teos ilmestyi ensin ranskaksi 1961: *De la tradition orale, Essai de methode historique*, *Annales du Musée de l'Afrique Centrale, Sciences humaines*, n:o 36.

rinnelajijärjestelmä⁴ on alkeellinen ja lähdekriittisesti epätydyttävä.

Uskontotieteilijän lähdekriittinen keskeisongelma on samantapainen kuin historian tutkijan: aineiston todistusarvo uskonnollisuuden mittaamisen kannalta.⁵ Myös uskonnot ovat jaettavissa lähdeaineiston pohjalta kahteen ryhmään, 1. kirjoituskulttuurien *korkeauskontoihin* ja 2. kirjoituksettomien kulttuurien ns. *varhaiskantaisten uskontoihin*.⁶ On luonnollista, että ensisijaisesti kirjallisten dokumenttien parissa askaroiva korkeauskontojen tutkimus on monessa suhteessa hyödyntänyt niitä tutkimustuloksia ja soveltanut niitä lähdekriittisiä menetelmiä, joita on käytetty mm. filologian, historian ja arkeologian piirissä. Uskontohistoriallisen tutkimustavan ei metodisesti tarvitse lainkaan poiketa vastaavasta profaanihistoriasta. Ero on tutkimusobjektissa: uskontohistoria on uskonnon tai uskontojen historiallista tutkimusta. Varhaiskantaisten uskontojen kohdalla perusaineistona on suullinen perinne, ja niiden kuvaaminen on kuulunut kulttuuriantropologien tai antropologisesti orientoituneiden uskontotieteilijöiden tehtäviin.

C. W. von Sydow julkaisi 1941 artikkelin *Religionsforskning och folktradition*,⁷ jossa hän kritikoi terävästi varhaiskantaisten uskontojen tutkimusta siitä, ettei se ole kiinnittänyt huomiota suullisen perinteen lähdekritiikkiin vaan on lähteitään erittelemättä päätenyt yksipuolisiin ja virheellisiin tuloksiin. Von Sydow kirjoitti: "Myöhemmältä primitiivisten uskontojen tutkimukselta on puuttunut kyky erottaa riitti kaikenlaisesta muusta aineksesta; niinpä se on aivan liian vähän harjoittanut kaikelle todelliselle tieteelle välttämätöntä lähdekritiikkiä. Tästä syystä se ei pysty omin neuvoin näkemään,

⁴ Vansina, mt. 141—165. Vansinan typologiassa on kolme luokittelutasoa: A. kategoriat (formulat, runous, luettelot, kertomukset, kommentaarit), b. alakategoriat (esim. virallinen ja yksityinen runous), c. tyypit (esim. tittelit, paikannimet).

⁵ Lauri Honko, Perinnelajianalyysin tehtävistä, Sananjalka 9, Turku 1967, 131—134. Juha Pentikäinen, Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage, Temenos 3, Helsinki 1968, 164; Traditionen som religionsvetenskaplig källa, Nord-Nytt 1, København 1970, 14—20.

⁶ Tarkemmin Lauri Honko—Juha Pentikäinen, Kulttuuriantropologia, Porvoo 1970, 49—51.

⁷ Tämä von Sydowin virkaanastujaisesitys ilmestyi Folkminnen och Folk-tankar -aikakauskirjassa 1941. Se on julkaistu uudestaan kokoomateoksessa C. W. von Sydow, Selected Papers on Folklore, Copenhagen 1948, 166—188.

millä perinnelajeilla on merkitystä uskonnon tutkimukselle ja millä taas ei ole mitään tekemistä uskonnon kanssa. Niinpä se on hyvä-uskoisesti tyytynyt siihen materiaaliin, jonka varhempi tutkimus on sille valmistanut, ja vain lisännyt silloin tällöin jonkin detaljin, joka on voinut näyttää asiaankuuluvalta. Pätevä tieteellinen tutkimus on primitiivisten uskontojen alueella mahdollista vain leveästi pohjustetulle perinteen tutkimukselle, joka on perehtynyt tradition kaikkiin lajeihin.”⁸

Varhaiskantaisten uskontojen tutkijoita kuten kulttuuriantropologeja yleensä voidaan kritikoida siitä, että he ovat olleet taipuvaisia pitämään suullista perinnettä jäsentymättömänä informaatiomassana pyrkimättä perinnelajianalyysiin ja lähteiden todistusarvon erittelyyn. Uskontotieteellisen analyysin kannalta on kohtalokasta se, ettei ole tiedostettu ns. *uskonnollisen perinteen lajeja*, vaan on saatettu tehdä uskonnollisuutta koskevia päätelmiä sellaisen tiedonaineksen perusteella, jolla ei ole mitään uskonnollista funktiota. Lauri Honko huomauttaakin artikkelissaan *Perinnelajianalyysin tehtävistä* (1967), että von Sydowin kritiikin ydin on terve ja pitää paikkansa vielä tänään.⁹ Syynä siihen, ettei vetoisuus johtanut yhteistyöhön folkloristien ja uskonnontutkijoiden kesken, voidaan pitää von Sydowin terminologian yksipuolisuutta ja hänen ilmeisen puutteellista uskonnollisten ilmiöiden tuntemustaan. Von Sydow ei myöskään itse soveltanut terminologiaansa käytäntöön, uskonnollista perinnettä koskeviin aineistoihin. Tässä mielessä on kansainvälistä uskontotiedettä ajatellen suurempi merkitys niillä folkloristeilla,¹⁰ jotka uskonnollista

⁸ von Sydow, mt. 169.

⁹ Honko, mt. 130.

¹⁰ Esim. Albert Eskeröd, *Ärets äring*, *Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed*, *Nordiska Museets Handlingar* 26, Lund 1947. Gunnar Granberg, *Skogsrådet i yngre nordisk folktradition*, *Skrifter utgivna av Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning* 3, Uppsala 1935. Martti Haavio, *Suomalaiset kodinhaltiat*, Porvoo 1942. Lauri Honko, *Geisterglaube in Ingermanland I*, *Folklore Fellows Communications* 185, Helsinki 1962. Åke Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, *The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm Monograph Series* 2, Stockholm 1957. Tieteellisen kommunikaation kannalta merkitsi huomattavaa hidastusta se seikka, ettei Granbergin, Haavion eikä Eskerödin tutkimuksia aikanaan käännetty millekään suurelle maailmankielelle; niiden vaikutus oli erittäin vähäinen Pohjoismaiden ulkopuolella. Niinpä vielä 1970-luvun näkökulmasta voidaan todeta perinnelajianalyttisen probleemin olevan useille uskonnontutkijoille tuntematon näkökulma.

perinnettä koskevista primääritutkimuksissaan ovat osoittaneet eräiden metodisten näkökulmien analyyttisen käyttökelpoisuuden.

Suullisen perinteen problematiikan on traditionaalisti katsottu kuuluvan folkloristiikan piiriin. Asianlaita on kuitenkin niin, etteivät monet folkloristitkaan varsinaisesti tutki suullista perinnettä vaan sen sijaan folklorea, jonka merkityssisällöstä on poikkeavia käsityksiä. Huomionarvoista on, etteivät alan kansainväliset terminologiat edes mainitse hakusanaa *suullinen perinne*.¹¹ *Funk & Wagnall's Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* esittelee 21 tutkijan näkemykset folklore-käsitteen sisällöstä antamatta mitään normatiivista määritelmää.¹² Omituinen on teoksen nimikin, jossa mainitaan rinnakkain folklore, mytologia ja tarina — ikään kuin kaksi viimeksi mainittua termiä eivät sisältyisi yläkäsitteeseen folklore. 21:n kirjoittajan mielipiteiden sisällön analyysi osoittaa näkemysten kirjavuuden. Toistuvista avainsanoista on folkloren karakterisoinneissa suurin "tradition" frekvenssi (13); "suullinen" (*oral*) esiintyy myös 13 kertaa, "välitys" (*transmission*) 6, "jäännös" (*survival*) 6, "yhteisöllinen" (*social*) 6. Useimmat määrittelijät ovat sitä mieltä, että folklorea on sekä varhaiskantaisissa että sivilisoituneissa yhteisöissä (13 21:stä). 18 kirjoittajaa sisällyttää folkloreen kirjallisuuden, 12 uskonnon, 5 kansanomaiset työt, 3 kielen. Näkemuserot ovat siis jo tässäkin joukossa huomattavan suuret. Enemmistön mielipide on vain se, että folkloren kriteerinä on 'suullinen välitystapa'. Tätä kantaa asettuu tukemaan myös Francis Lee Utley kirjoituksessaan *Folk Literature: An Operational Definition*.¹³ Alan Dundes huomauttaa, ettei kysymyksessä voi olla ainoa folkloren kriteeri, missä hän onkin epäilemättä oikeassa. Toisaalta ei kuitenkaan voida hyväksyä Dundesin pessimististä suhtautumista operationaalisiiin määritelmiin. Teoksessaan *The Study of Folklore* Dundes ei lainkaan

¹¹ Esimerkiksi Maria Leach (Ed.), *Funk & Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend I—II*, New York 1949—50. Laurits Bødker, *Folk Literature (Germanic)*, *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore 2*, Copenhagen 1965.

¹² Leach, mt. I 398—403.

¹³ Julkaistu ensin aikakauskirjassa *Journal of American Folklore*, vol. 74, 1961, 193—206. Ks. Alan Dundes (Ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J. 1965, 7—24.

määritä folklorea, vaan tyytyy ainoastaan luettelemaan "folkloren muotoja".¹⁴

Tutkijoiden näkemyserot selittyvät ainakin angloamerikkalaisissa maissa paljolta siitä, tarkastellaanko folklorea kirjallisuustieteellisestä (esteettisestä) vai antropologisesta näkökulmasta. Edellisessä tapauksessa folklorea käsitellään yhtenä kirjallisuuden lajina, jälkimmäisessä holistisen kulttuurikokonaisuuden keskeisenä elementtinä. Kun näkökulma on esteettinen, painopiste on tekstikriittisessä analyysissä; antropologisesti orientoitunut folkloristi taas kiinnittää päähuomion tradition kontekstiin ja pyrkii selvittämään perinteen käyttöyhteydet, merkitykset ja funktiot. William R. Bascom on monissa artikkeleissaan käsitellyt folkloren asemaa antropologiassa. Hän kirjoittaa esitelmässään *Folklore and Anthropology* seuraavasti: "Antropologille folklore on kulttuurin osa, ei kokonaisuus. Se käsittelee myytit, tarinat, sadut, sananparret, arvoitukset, balladitekstit ja muut laulut..., muttei kansan kuvaamataidetta, kansantanssia, -musiikkia, -pukeutumista, -lääkintää, kansantapaa tai -uskoa." Bascomin perusteeksi on tämä: "Kaikki folklore on suullisesti välitettyä, muttei kaikki se, mitä välitetään suullisesti, ole folklorea."¹⁵ Tätä määritelmää monet folkloristit pitävät aiheellisesti liian kapeana: jätetäänhän siinä folkloren käsitteen ulkopuolelle esimerkiksi uskomusperinne sekä balladien ynnä muiden kansanlaulujen tekstiin kuulumaton, musikologinen aines! Folklore on Bascomille lähinnä "verbaalia taidetta", mitä nimitystä hän myöhemmissä kirjoituksissaan ryhtyykin systemaattisesti käyttämään.¹⁶ Vaikkei Bascomin folkloren määritelmää hyväksyttäisikään, on suhtauduttava vakavasti ajatukseen, jonka mukaan kaikki suullisesti välitetty tiedonaines ei ole folklorea. Jos "folklore" ja "suullinen perinne" mielletäisiin tarkalleen samanlaisiin merkityssisältöihin, olisi esimerkiksi kirjoitettomissa kulttuureissa kaikkea informaatiota pidettävä folklorena. Jos taas folklorelta vaaditaan ehdottomasti 'suullisen viestinnän' kriteeri, päädytään Bascomin-kaltaisiin pedanttisiin luokitteluihin, jolloin esimerkiksi samasta käyttäytymiskokonaisuudesta balladiteksti

¹⁴ Dundes, mt. 1—3.

¹⁵ Julkaistu ensin: *Journal of American Folklore*, vol. 66, 1953, 283—290. Ks. Dundes, mt. 26—28.

¹⁶ William R. Bascom, *Verbal Art*, *Journal of American Folklore*, Vol. 68, 1955, 245—252.

kuuluisi folkloreen, sitä säestävä musiikki ja kansantanssi taas jäisivät käsitteen ulkopuolelle.

Termieconomisesti ei ole tarkoituksenmukaista, että kovin monet käsitteet ovat joko merkityksiltään täysin synonyymeja tai päällekkäisiä.¹⁷ Folkloreen liittyvästä käsitteistöstä on todettava, että kansainvälisessä terminologiassa mielletään samantapaisiin merkitystehtäviin mm. seuraavat termit: *tradition* (traditio), *oral tradition* (suullinen perinne), *folklore* (kansanperinne), *folk literature* (kansankirjallisuus), *oral literature* (suullinen kirjallisuus), *verbal art* (verbaali taide). Lisäksi folklore-käsitteistö, etenkin traditio-termi, lankeaa usein yksin sen termirekvisiitan kanssa, jonka avainsanana on *kulttuuri*.¹⁸ Mainittakoon vielä se hämmäntävä seikka, että folklorea käytetään tieteellisessä kielenkäytössä sekä tarkoittamassa tutkimusaineistoa (kansanperinnettä) että tieteenalaa (kansanperinteentutkimusta). Viimeksi mainittuun merkitykseen on viime vuosikymmeninä okkupoitu sana folkloristiikka (*folkloristics*), mikä onkin suositeltavampi käytäntö. Käsitykseni mukaan kaikki mainitut käsitteet olisi termianalyysin pohjalta mahdollista määrittää siten, etteivät niiden merkitysalueet mene päällekkäin. On tarkoituksetonta tuhlata samaan merkitystehtävään kovin monta käsitettä; ei myöskään voida väittää, että kaikki suullinen informaatio olisi perinnettä, kaikki perinne taidetta, kaikki suullinen taide kansankirjallisuutta, kaikki perinne suullista, kaikki folklore taidetta tai kaikki traditio folklorea! Termien erottamisesta koituu mm. se hyöty, ettei folkloreen välttämättä tarvitse kiintää 'suullisen' kriteeriä. Käytännössähän folkloristi joutuu käsittelemään myös kirjallista traditiota (*booklore*), massatiedotusvälineiden syöttämää, usein kaupallista folklorea (*mass lore*) ja joko kokonaan tai osaksi epäverbaalia materiaalia.

Käsitteen *suullinen traditio* merkityssisältö riippuu ratkaisevasti siitä, mitä ymmärretään sanoilla *suullinen* ja *traditio* (eli perinne). Folklore-termin merkitys taas koostuu yhdyssanan osien *folk* ja *lore* merkitystehtävistä.¹⁹ Folkloren tutkijan tehtävä on toisaalta laajempi,

¹⁷ Honko, Perinnelajianalyysin tehtävistä, 145—147.

¹⁸ Åke Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore 1, Copenhagen 1960, 69—76.

¹⁹ Vrt. Ilmar Talven artikkelia *Suomalainen kansatiede*, Sananjalka 5, Turku 1963, jossa suoritetaan kansatieteellisen tutkimuksen tehtävien määrittelyä kiinneohtana käsittepari *perinne* ja *kansa* (erityisesti ss. 125—131).

toisaalta suppeampi kuin sen, joka ottaa käsiteltäväkseen suullisen tradition. Jälkimmäinen tarkastelee kaikkea suullisesti välitettyä perinneinformaatiota, edellinen vain sen osaa, mutta saattaa verbaalin tradition ohella ottaa huomioon myös epäverbaalin materiaalin ja suullisen perinteen ohella kirjallisen tradition. Suullisen tradition tutkimuksen keskeisongelma koskee sitä prosessia, jossa traditiota viestitetään puheena puhujalta kuulijalle. Analyysitaso on tällöin laajempi ja rinnakkaistieteellisesti merkittävämpi kuin tavanomaisessa folkloristisessa käsittelyssä. Koska suullisen tradition kommunikaatio tapahtuu yksilöiden kesken ja heidän muodostamissaan sosiaalisissa ryhmissä, pystytään po. viestinnästä saamaan autenttista tietoa *de facto* lähinnä vain syvätutkimusten kaltaisissa mikroanalyseissa.

Perinneinformaation viestintä

Yhteisön piirissä esiintyvä informointi on tapana jakaa 1. tiedon traditiota välittävään ja 2. tiedon muodostusta palvelemaan toimintaan. Yrjö Ahmavaara käsittelee teoksessaan *Informaatio* (1969) tiedon välitys- ja muodostusinstituutioita modernissa sivilisaatiossa.²⁰ Alkuvuonna hän kirjoittaa: "Ihmisillä on muiden imettäväisten ja myös lintujen kanssa muuan yhteinen ominaisuus: he siirtävät tietoa jälkeläisilleen, opettavat ja kasvattavat... Opetuksen ja kasvatuksen myötä syntyy tiedon traditio. Jos yhteisössä on tiedon traditio, tämän yhteisön 'sisältämä informaatio' eli tieto, joka yhteisön jäsenillä on, ainakin osaksi säilyy sukupolvien yli. Tiedon traditiota ylläpitävä opetus ja kasvatus muodostaa tiedon virtaa sukupolvelta toiselle. Mutta tiedon eli 'informaation' virta ihmisyyhteisöissä (tai muissakaan yhteisöissä) ei rajoitu tiedon siirtoon sukupolvittain. On myös tiedon virtaa yksilöltä toiselle ja tässä virrassa on lähteitä: paitsi että yksilöt lähettävät ja ottavat vastaan tietoa, he myös muodostavat uutta tietoa. Tiedon muodostus, informaation spontaani syntyprosessi, on korkeatasoiselle itseohjautuvalle oliolle tunnusomaista." Tiedon

²⁰ Yrjö Ahmavaara, *Informaatio*, Tutkimus tiedotuksen logiikasta, Tapiola 1969, 10—16. Ks. myös Gunnar Boalt, *Masskommunikation*, Lund 1965, erityisesti 7—13.

tradition välitys voidaan jakaa opetukseen ja kasvatukseen. Modernissa sivilisaatiossa edellisestä huolehtii ensisijaisesti koululaitos esi-kouluista yliopistoihin, jälkimmäisestä kouluja enemmän yksilön primaariryhmät, mm. perhe. Kasvatus on yksilöiden tutustuttamista tai totuttamista niihin käyttäytymissääntöihin eli normeihin, joita yhteisön jäsenten turvallisuus yksilöiltä edellyttää. Tiedon muodostus sisältää varsinaisen tieteellisen tai taiteellisen luomistyön ohella mm. vapaan informaatiotoiminnan, josta modernissa yhteiskunnassa huolehtivat esimerkiksi kirjallisuus, lehdistö, radio ja televisio.

Varhaiskantaisessa kulttuurissa informaation välityskanavat ovat vähemmän mutkikkaat kuin modernissa yhteisössä eikä uuden tiedon muodostuminen ole läheskään niin nopeatempoista kuin nyt. Primitiiviyhteisöt ovat sosiaaliselta rakenteeltaan ja arvojärjestelmältään homogeenisempia, jolloin myös tiedon välitys- ja muodostusinstituutiot ovat useassa tapauksessa samat. Kulttuuriantropologian piirissä on sukupolvelta toiselle välittyvää tietoa kuvattu yleisesti *kulttuurin*²¹ käsitteen avulla. Kulttuuri-termiä on lyhyesti tulkittu sanoin ”ihmisen sosiaalinen perintö”. Keesingin mukaan kulttuuri on ”opitun, sosiaalisesti välitetyn käyttäytymisen kokonaisuus”. Stewardin kulttuuridefiniitio käsittää ”ne opitut käyttäytymiskaavat, joita välitetään sosiaalisesti sukupolvelta toiselle ja joko yhteisöltä tai yksilöltä toiselle”. Herskovitsille kulttuuri on ”inhimillisen käyttäytymisen opittu osa”. Hoebelin kulttuurin karakterisointi on seuraava: ”Kulttuuri on kulloisenkin yhteisön jäsenille ominaisten opittujen käyttäytymispiirteiden ja -kaavojen sekä näiden tuotteiden integroitunut, yhtenäinen kokonaisuus. Se on sosiaalisen keksimisen tulosta, ei biologisen periytyminen. Se siirtyy ja pysyy voimassa vain tiedonvälityksen ja oppimisen kautta; lyhyesti sanoen se ei perustu vaistoon.”²² Edellisissä määritelmässä puhutaan ”kulttuurin oppimisesta”, ”opettamisesta” ja ”sosiaalisesta välittymisestä”, mutta niistä puuttuu keskeinen avainsana, joka niissä kaikissa kuitenkin manifestoituu, nimittäin *perinne*. Kirjoituksettomissa kulttuureissa suullista perinnettä ja kirjoituskulttuureissa tämän rinnalla myös kirjallista perinnettä edustavan *informaation viestittäminen* on se perusprosessi, johon kulttuurin opettaminen, oppiminen ja sosiaa-

²¹ Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, 69—76.

²² E. Adamson Hoebel, *Primitiivinen kulttuuri*, Porvoo 1965, 17—40.

linen välittyminen viime kädessä perustuu. Opetus ja kasvatustapa ovat tradition välitysmuotoja, jotka kirjoituksettomassa kulttuurissa suoritetaan suullisesti, kirjoituskulttuurissa sekä suullisesti että kirjallisesti. Näiden ohella on tietenkin perinnettä, jolla on opetuksesta ja kasvatuksesta riippumaton ajanvietefunktio. Myös uuden tiedon muodostuminen on sidoksissa siihen kulttuuriin, jossa keksinnöt tehdään. Voidaan sanoa, ettei yhteisöön syntyvä yksilö kehity ja luo 'oma' kulttuuria, vaan kulttuuri kehittää hänet. Ihmisen hegemonia maapallolla ei ensisijaisesti turvaa hänen kykynsä keksiä jatkuvasti uutta vaan hänen taitonsa omaksua, siirtää ja soveltaa perinnettä.²³ Myös innovaatiot, samalla kun ne omaksutaan kulttuurista toiseen, joutuvat yleensä mukautumaan vastaanottavaan kulttuuriin esimerkiksi siten, että tradition sisältö muuttuu uuden funktion myötä.

Suullinen perinne (englannin *oral tradition*) on kirjallisen tradition vastakohta. Suulliselle perinteelle on ominaista tietty välitysmetodi: sitä viestitetään puheena puhujalta kuulijalle. Albert B. Lord huomauttaa teoksessaan *The Singer of Tales* (1964), että suullista perinnettä — hän tarkoittaa erityisesti runoja — opitaan suullisesti, sepitetään suullisesti ja välitetään suullisesti.²⁴ Perinteen eli tradition minimimääritelmä sisältää "sukupolvelta toiselle välittyvät kulttuurielementit".²⁵ Tradition lähtökohtana on latinan *tradere*-verbi, johon liittyy keskeisesti 'jatkuvuuden' aspekti. Toinen perinteen tuntomerkki on sen yhteisöllinen, *sosiaalinen* luonne. Tästä näkökulmasta perinne ja yksilön muistitieto ovat käsitteitä, joita ei ole syytä samastaa. Muistitieto on yleisesti tietoa, jota ihminen säilyttää kirjoittamattomana muistissaan: tietoa, joka on sidoksissa inhimilliseen muistimekanismiin ja siksi altista erilaisille muutoksille. Muutokset saattavat johtua esimerkiksi siitä, että muisti pettää, tapahtuu unohtumista ja sekaantumista muuhun muistinvaraiseen aineistoon. Näin käy myös perinteen kohdalla, mutta kaikki muistinvarainen tieto ei ole perinnettä eikä kaikesta muistitiedosta koskaan tulekaan perinnettä. Perinteeseen mukautumisen yhteydessä on ratkaiseva merkitys yhteisön suorittamalla valinnalla, jota voidaan nimittää so-

²³ Honko—Pentikäinen, *Kulttuuriantropologia*, 11—12.

²⁴ Lord *mt.* (Cambridge, Massachusetts 1964), 5—7.

²⁵ Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, 229—231.

siaaliseksi kontrolliksi. Ratkaiseva mittapuu sosiaalisessa kontrollissa on yhteisön yleisesti tuntema perinne, *kollektiivitradiitio*.²⁶ Kollektiivitradiition ohella esiintyy yhteisössä esimerkiksi ryhmä-, ammattikunta- tai yksilöperinnettä. *Yksilötraditiolle* on ominaista, että se säilyy yksilöiden varassa sukupolvesta toiseen kuulumatta yhteisön yleisesti tuntemaan perinnevarastoon. Yksilötraditioista on erotettava vain yhdelle yksilölle ominaiset *idiosynkraattiset* kokemukset ja käyttäytymiset, joista vain harvoin tulee perinnettä. Ellei yksilön muistitiedolla ole jatkuvuutta, ellei sitä edelleen kerrota, ellei koko yhteisö tai jokin sen ryhmä sitä omaksu, ei kysymyksessä ole perinne.

Suullisen perinteen viestintää on syvätutkimuksessa tarkasteltava sosiaalisena käyttäytymisenä, jonka edellytyksenä on vuorovaikutus vähintään kahden yksilön välillä.²⁷ Tämä on myös 'yhteisön' minimikriteeri. Jotta ko. vuorovaikutussuhde olisi mahdollinen, tarvitaan ainakin jokin määrä yhteistä tietoa ja yhteisiä odotuksia, so. yhteistä kulttuuria. Siten kulttuuri on tavallaan yksilöiden yläpuolella, ja sitä voidaan luonnehtia yliorganiseksi. Yksilöt kasvatetaan siihen kulttuuriin, johon he syntyvät ja jossa he saavat paikkansa, eivätkä kulttuurit lakkaa olemasta huolimatta siitä, että yksityiset jäsenet, kulttuurinkannattajat, kuolevat tai siirtyvät muualle. Vaikka kulttuuri siis on yliorganinen, sitä voidaan ensisijaisesti tarkkailla vain yksilöiden ja heidän muodostamiensa ryhmien kannanottojen ja käyttäytymisten perusteella. Niinpä esimerkiksi kulttuuriantropologinen tutkimus etsii tietoa universaaleista säännönmukaisuuksista tarkkailemalla ensin varhaiskantaisia yhteisöjä ja niiden sisältämiä sosiaalisia järjestelmiä, yhteisöjen ja yksilöiden käyttäytymistä erilaisissa ekologisissa olosuhteissa. Suullisen tradition välittymistä tarkasteltaessa on analysoitava koko sitä prosessia, jossa perinteen viestintä yksilöiden kesken jossakin yhteisössä tapahtuu. Olennaista on, että painopiste ei ole perinnetekstien tarkkailussa, vaan siinä probleemikimpussa, jonka muodostavat yksilö, yhteisö ja näiden vuorovaikutussuhteet. Tässä kohden suullisen tradition syvätutkimus eroaa

²⁶ Honko, Geisterglaube in Ingermanland I, 125—129. Juha Pentikäinen, *The Nordic Dead-Child Tradition, Nordic Dead-Child Beings, A Study in Comparative Religion, Folklore Fellows Communications 202, Helsinki 1968, 109—112.*

²⁷ Vrt. Paul Bohannon, *Social Anthropology, Frome and London 1969, 15—17.*

ratkaisevasti tavanomaisesta folkloristisesta näkökulmasta. *Perinneantropologiseksi* syvätutkimusta voidaan luonnehtia — paitsi sen kulttuuriantropologisten paralleelien vuoksi — myös siksi, että se on kiinnostuneempi perinteenkannattajista ja heidän sosiaalisista suhteistaan kuin varsinaisista perinneteksteistä.

Folkloristiikan tähänastisen tutkimusvolyymin tarkastelu paljastaa sen tosiasian, että perinneteksti on sekä keruussa että analyysissa ollut yksipuolisen huomion kohteena. Jakamalla folklore yhdysosiinsa voitaisiin myös todeta, että painopiste on ollut *loren* käsittelyssä samalla kuin *folk* on suurin piirtein laiminlyöty. Aineiston puutteet käyvät konkreettisesti ilmi mm. niistä monista folkloren ainesjulkaisuista, joissa on satoja tai jopa tuhansia perinnetekstejä muttei saakaan ko. aineistojen käyttöyhteyksistä tai perinteenkannattajien asenteista ynnä muista mielipiteistä. Asianlaita on sellainen, että syvätutkimuksen suorittaminen edellyttää tällä hetkellä yleensä tekijältään omakohtaista intensiivistä keruutoimintaa, haastattelua ja havainnointia. Tämä myös mahdollistaa syvätutkimusten ohjelmoimisen mm. siten, että niissä voidaan käyttää hyväksi moderneja kenttätutkimusmenetelmiä ja kvantitatiivista analyysia²⁸ ja saavuttaa näin enintään eksaktimpaa tietoa traditiosta ja sen funktioista.

Konteksti on yksi perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen avainsana. Kontekstin problematiikan laiminlyömisestä tekstin kustannuksella moitti Bronislaw Malinowski varhempia myyttin tutkijoita jo 1926: ”Myyttin tutkimuksen rajoittaminen pelkkään tekstien tarkasteluun on ollut kohtalokasta myyttin luonteen todellisen ymmärtämisen kannalta. Niiden myyttimuotojen taustana, jotka ovat peräisin antiikista, idän vanhoista pyhistä kirjoista yms. lähteistä, ei ole elävää olemassaolevaa uskoa. Niinpä ei ole mahdollista saada noihin myytteihin uskoneilta tietoja niiden kontekstista, silloisten ihmisten sosiaalisesta organisaatiosta, moraalista, tavoista, tottumuksista — asioista, jotka moderni kenttätutkija voi helposti selvittää... Teksti on tietysti erittäin tärkeä, mutta ilman kontekstia

²⁸ Ks. esim. P. C. Bartlett *et al.* (Ed.), *The Study of Society: Methods and Problems*, London 1939. A. L. Epstein (Ed.), *The Craft of Social Anthropology*, London 1967. Fältarbetet, utg. SKS och SLS, Åbo 1968. Marie Jahoda, Morton Deutsch & Stuart W. Cook (Ed.), *Research Methods in Social Relations I—II*, New York 1951. A. L. Kroeber (Ed.), *Anthropology Today*, Chicago 1953; esim. ss. 430—451, 895—940.

se jää kuolleeksi.”²⁹ Esitystilanteen, käyttöyhteyden ja totuusarvon perusteella Malinowski luokitteli kiriwinalaisten kertomukset kolmeen kategoriaan, joista hän käyttää kansanomaisia nimityksiä *libu*, *libwogwo*, *kukwanebu*. Kysymyksessä on ns. ”luonnollinen”, perinteenkannattajien itsensä tuntema ja käyttämä lajijärjestelmä, jossa kuitenkin piilee kolmijako myyttiin, satuun ja tarinaan. Myöhemmistä tutkijoista ovat mm. Bascom, Hallowell, Herskovits ja Hultkrantz tähdentäneet varhaiskantaisten yhteisöjen omien folkloren kategoriointien tutkimuksellista merkitystä.

Bascom julkaisi 1954 kiintoisan metodisen artikkelin *Four Functions of Folklore*,³⁰ jossa hän tarkastelee 1) folkloren sosiaalista kontekstia, 2) folkloren suhdetta kulttuuriin, 3) folkloren funktioita. ’Sosiaalinen konteksti’ tarkoittaa folkloren asemaa ja käyttöä sitä harrastavien jokapäiväisessä elämässä. Folkloren kulturealisesta kontekstista Bascom esittää väitteen, jonka mukaan folklorea on tutkittava ”kulttuurin peilinä”: ”jonkin kansan folklorea voidaan täydellisesti ymmärtää vasta kansan kulttuurin perinpohjaisen tuntemuksen kautta”. Samalla hän kuitenkin osoittaa tuntevansa sen ristiiriitaisuuden, että kertomusten sankarien suodaan usein esiintyä rooleissa, jotka jokapäiväisessä elämässä ovat mahdottomia eivätkä siis vastaa yhteisön kulttuuritaustaa. Bascomin mielestä folklorea on liikaa karakterisoitu ajanviete-, fantasia- tai luovan mielikuvituksen tyydyttämisenfunktion kannalta. Näiden lisäksi hän esittelee ”neljä folkloren funktiota”. 1) Lähtökohtana on freudilainen kompensaatio-teoria: folklore paljastaa ihmisen yrityksiä paeta fantasiaan maantieteellisen ympäristönsä ja ihmisenä olemisen asettamista rajoituksista. 2) Folklore vahvistaa kulttuurin, sen sisältämien rituaalien ja instituutioiden merkitystä yhteisössään. 3) Kirjoituksettomissa yhteisöissä folkloren kasvatustuntio on erittäin keskeinen. 4) Lopuksi folklore vahvistaa sosiaalista kontrollia ja yhdenmukaistaa käyttäytymistä. Luonnollista on, että eri perinnelajien funktiot ovat erilaiset. Siten esimerkiksi 1. funktio manifestoituu saduissa, 2. myyteissä,

²⁹ Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926, 17—18, 24. Ks. myös Bronislaw Malinowski, *Magia, tie ja uskonto*, Porvoo 1960, 108—119.

³⁰ Julkaistu alun perin aikakauskirjassa *Journal of American Folklore*, vol. 67, 1954, 333—349. Ks. Dundes, mt. 279—298.

3. fikteisissä, 4. sananlaskuissa. Tästä näkökulmasta folklorea on pidettävä tärkeänä kulttuurin stabiliteettia tähdentävänä tekijänä. Sitä käytetään, kuten Bascom toteaa, nuorten totuttamiseksi yhteisön hyväksymiin tapoihin ja eettisiin katsomuksiin, täysi-ikäisten käyttäytymisessä ilmenneiden onnistumisten palkitsemiseksi ja poikkeamisten rankaisemiseksi, rationalisointien aikaansaamiseksi silloin kun yhteisön instituutiot tai pakotteet ovat kriisissä, kompensatorisen paon löytämiseksi silloin kun jokapäiväiset elinolosuhteet näyttävät sietämättömiltä.

Ilmeistä on, että tradition kontekstin tarkkailusta on eniten hyötyä juuri perinnelaji- ja funktioanalyysille. Kontekstin keruussa on tärkeätä tehdä ero käyttöyhteyden (*use*) ja merkityksen (*meaning*) välillä. Dundes huomauttaa kirjoituksessaan *Metafolklore and Oral Literary Criticism*, että kontekstin liian usein katsotaan sisältävän pelkän käyttöyhteyden.³¹ Siihen, mitä perinnetuote merkitsee, ei kiinnitetä huomiota. Dundes jatkaa: ”Merkitystä ei voi aina arvata kontekstista. Siksi folkloristien on aktiivisesti otettava selvää folkloren merkityksestä itse kansalta.” Syväkeruussa ovat keskeisellä sijalla tähän probleemikimppuun paneutuvat testi-, konteksti- ja lähde-kriittiset kysymyssarjat, joista tarkemmin tuonnempana.

Suullisen perinteen dimensiot

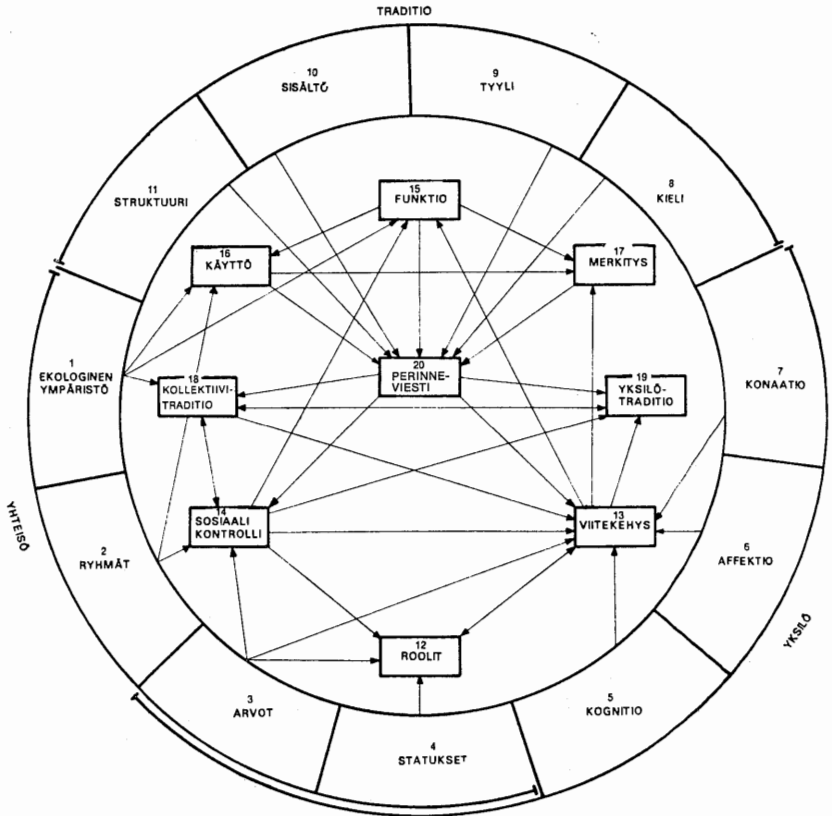
Kommunikaatioteoria on erikoistunut siihen problematiikkaan, joka koskee sanoman (*informaation*) välittämistä (*kommunikaatiota*) lähteestä toiseen. Kyseinen tutkimus on olennaiselta osaltaan todennäköisyysmatematiikkaa, joka operoi ns. ”informaatioteoreettisilla malleilla”. Kommunikaatiojärjestelmän peruskaava sisältää viisi elementtiä, 1. informaatiolähteen, 2. välittäjän, 3. välityskanavan, 4. vastaanottajan, 5. päämäärän.³² Informaatiolähde tuottaa kommunikoitaviksi tarkoitettuja sanomia ja valitsee toivotun sanoman mahdollisista vaihtoehdoista. Välittäjä muokkaa tämän sanoman signaa-

³¹ Julkaistu aikakauskirjassa *The Monist* 1966/4, LaSalle, Illinois, 505—516.

³² Claude E. Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana 1959, 4—6, 98—99. Colin Cherry, *On Human Communication, A Review, a Survey, and a Criticism*, New York 1959, erityisesti 3—29.

liksi ja lähettää sen eri kommunikaatiokanavia myöten vastaanottajalle. Vastaanottajan tehtävänä on muuttaa välitetty ja vastaanotettu signaali jälleen sanomaksi ja toimittaa se päämäärään. Suullista viestintää voidaan tästä näkökulmasta luonnehtia prosessiksi, jossa informaatiolähteenä toimivat puhujan aivot, välittäjänä puhe-elimet, kanavana ilma, vastaanottajana kuulijan korvat ja päämääränä aivot. Kuin mikä tahansa informaatio myös suullinen traditio on altis erilaisille häiriöille, joista kommunikaatioteoria käyttää nimitystä häly (*noise*). Käsite sisältää ne viestintään vaikuttavat tekijät, joista johtuu, ettei vastaan otettu sanoma ole identtinen lähetetyn sanoman kanssa.

Oheinen kaavio havainnollistaa näkemystäni niistä dimensioista, jotka suullisen tradition viestintää tutkittaessa olisi otettava huo-



mioon. Kaavion keskipisteessä on *perinneviesti*, traditionaalia informaatiota välittävä sanoma. Dimensioista osa on sijoitettu ympyrän kehälle, osa sen sisään. Näin on haluttu erottaa muuttujista (ympyrän sisällä) ne tradition syvärakennetta koskevat enemmän tai vähemmän konstantit kriteerit, joiden välistä piilofunktionaalinen vaikutus on viestintää tarkasteltaessa otettava huomioon. Segmenttiosan dimensiot ovat jaettavissa kolmeen tasoon, joista A. on yhteisöä ja ympäristöä koskeva, B. yksilöpsykologinen, C. perinteen syvärakenteen taso. Vastaavasti myös muuttujat (kehän sisällä) on ryhmitetty kolmia. Alin taso D. koskee perinteenmuodostukseen vaikuttavia yksilö- ja sosiaalipsykologisia tekijöitä, ylin taso E. tradition kontekstia, keskimäinen F. perinteen välittymistä. Kaavion laidinnassa on oltu sikäli ekonomisia, ettei ns. "riippuvuuksien riippuvuuksia" ole erikseen osoitettu.

A 1: *Ekologinen ympäristö* sisältää suullisen perinteen tarkastelussa välttämättä huomioon otettavan kulttuuriekologisen aspektin. Traditio on riippuvainen ajallisesti ja paikallisesti siitä kulttuuriympäristöstä, jossa sitä viestitetään. Ekologinen perinteentutkimus pyrkii mm. ottamaan kantaa tradition riippuvuuteen *habitaatista* eli luonnonympäristöstä, eliminoimaan kosketuksista johtuvat muuttujat (*akkulturaation*) päästäkseen selville siitä, onko esimerkiksi elinkeinoryhmään kuulumisella seurannaisvaikutuksia traditioon, sen kontekstiin, funktioihin ja sisältöön.³³

A 2: *Ryhmät* viime kädessä muodostavat ihmisen sosiaalisen ympäristön ja pitävät yllä sitä kulttuuria, jota yksilölle opetetaan ja johon hänet kasvatetaan. Ryhmät vastaavat sosiaalisesta kontrollista ja määrittävät ne arvot, normit ja sanktiot, joita yksilön toivotaan käyttäytymisessään ottavan huomioon. Ryhmän tuntomerkkejä ovat

³³ Esim. Felix M. Keesing, *Cultural Anthropology, The Science of Custom*, New York 1966, 17—18. Bohannan, mt. 207—211. Fredrik Barth (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, Oslo 1969, erit. 9—38. Esimerkkinä uskontoekologisesta tutkimuksesta voisi mainita Ake Hulkrantzin artikkelin *Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures, Hunting and Fishing* (Ed. Harald Hvarfner), Luleå 1965, 265—318. Ks. myös artikkeliani *The Division of the Lapps into Tradition Areas*, joka sisältyy kongressijulkaisuun *Symposium on Circumpolar Problems by the Nordic Council for Anthropological Research 1969* (Ed. Gösta Berg).

jatkuvuus, monijäsenisyys, vuorovaikutus, järjestyneisyys, jäsenten välinen solidaarisuus, yhteiset normit, päämäärät ja arvot.³⁴

AB 3: *Arvot* ovat päämääriä, joihin ihminen sosiaalisessa käyttäytymisessään pyrkii: yksilön käyttäytyminen on valintaa erilaisten sosiaalisten arvojen välillä. Arvot saattavat olla taloudellisia, uskonnollisia jne. ja ne saavat yhteisössä aikaan yhdenmukaista käyttäytymistä. Arvoa voidaan luonnehtia normiin verraten yläkäsitteenä. Arvo on käyttäytymisen päämäärä, sosiaalinen *normi* taas käyttäytymistä koskeva sääntö, jota tuetaan pakottein (*sanktioin*). Arvot, jotka varhaiskantaisessa kulttuurissa ovat harvempia ja yhdenmukaisempia kuin pluralistisessa eli moniarvoisessa yhteiskunnassa, näyttävät kulttuurin opettamisessa ja kasvatuksessa keskeistä osaa. Perinne on arvoista riippuvainen monessa eri suhteessa: arvot vaikuttavat yksilön roolikäyttäytymiseen, viitekehukseen, yhteisön harjoittamaan sosiaaliseen kontrolliin, persoonallisiin (yksilön sisäistämiin) ja sosiaalisiin (yhteisön ylläpitämiin) normeihin, tradition kontekstiin ja funktioihin.³⁵

AB 4: *Statukset* ovat sosiaalisia asemia, joista yhteisö yhteisiin päämääriin pyrkivien ihmisten järjestelmänä koostuu. Yksilöllä on tavallisesti samanaikaisesti hallussaan monia eri statuksia: isän, pojan, sedän, johtajan, sihteerin, tulkin, kansanedustajan, urheilijan jne. Statusten kokoelma on *statuskasauma*, josta kuitenkin yleensä vain muutama status on kerrallaan *aktiivinen* muiden pysyessä *latentteina*. Status on kokoelma tiettyjä oikeuksia, velvollisuuksia, privilegioita ja normeja, joita tietyissä sosiaalisessa asemassa olevan yksilön odotetaan omistavan ja myös noudattavan. Statukset koskevat sekä yksilöä että yhteisöä: yhteisö on statuksia okkupoivien yksilöiden muodostama järjestelmä, ja toisaalta yksilöt ovat käyttäytymisessään statuksistaan riippuvaisia. Statuksen dynaaminen aspekti on rooli (ks. tuonnempana).³⁶

B 5—7: Yksilöpsykologisen tason perustana on havaintopsyko-

³⁴ Michael S. Olmsted, *The Small Group*, New York 1959, 16—24. Ks. myös George Homans, *The Human Group*, New York 1950, ja Robert F. Bales, *Interaction Process Analysis*, Cambridge 1950.

³⁵ Arvo-käsitteen uskontotieteellisestä soveltamisesta ks. Honko, *Geisterglaube in Ingermanland I*, 115—118.

³⁶ *Ibid.* 108—110. Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, 77.

logien tietoisista elämyksistä käyttämä kolmijako. B 5: *Kognitio* tarkoittaa toteamista tai tietämistä mitä tahansa havaittaessa. B 6: *Affektio* piiriin kuuluvat elämyksiin liittyvät tunnetilat, siis kokemusten emotionaalinen puoli. B 7: *Konaatio* tarkoittaa tahtoa, ihmisen henkisiä pyrkimyksiä. Esimerkiksi uskonnollisen perinteen kohdalla kognitio sisältää tiedostamisen (kuten maailmankatsomuksen, arvojärjestelmän, joka puolestaan vaikuttaa viitekehukseen, dogmit, yksilön käsitykset maailmankaikkeudesta, supranormaaleista olennoista), affektio uskonnollisen tunteen ja elämyksen problematiikan, konaatio päämääräkäyttäytymisen, kuten riitit, joiden avulla yksilö tai yhteisö etsii yhteyttä supranormaaliin olentoon.³⁷

C 8—11: Perinteen syvärakennetta koskevat tekijät jaetaan seuraavassa kielen, tyylin, sisällön ja struktuurin tasoihin,³⁸ jotka viime kädessä määräävät sen, millaiseksi itse perinneviesti muodostuu.

C 8: *Kielen* taso (engl. *texture*) sisältää suullisen perinteen lingvistisen aspektin: sen foneemien ja morfeemien järjestelmän, joka manifestoituu jokaisessa perinneviestissä. Tämä taso käsittää lisäksi mm. kullekin kielelle ominaisen soinnun, keston, painon, sävelkorkeuden, äänneaalailun. Mitä merkittävämmät teksturaaliset piirteet kunkin perinnelajin kohdalla ovat, sitä vaikeampi ko. genrea on kääntää toiselle kielelle.

C 9: *Tyyliä* käsitellään seuraavassa omana tasonaan, vaikka monet tutkijat sijoittaisivat sen mielellään osaksi teksturaalista tasoa. Kiintoisa probleemi on yksilön tyylin poikkeaminen yhteisön yleisistä tyylinormeista. Lisäksi on todettavissa vaihtelua eri perinnelajien suosimien rytmin, kerron, toiston, formuloiden ym. tyylikuvioiden välillä.

C 10: *Sisällön* taso (engl. *contents*) eroaa kielen tasosta siinä, että se yleensä on käännettävissä, kun taas teksturaalista tasoa ei vaikeuksitta voida siirtää kielestä toiseen. Teksti on mikä tahansa sadun, sananparren, arvoituksen tai runon versio, jota voidaan kuitenkin analysoida sekä 'käännettävän' sisällön että 'kääntymättömän'

³⁷ Esim. Orlo Strunk, *Religion, A Psychological Interpretation*, Nashville 1962, 39—105.

³⁸ Esim. Alan Dundes, *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales*, *Journal of American Folklore*, vol. 75, 1962, 95—105; *The Morphology of North American Indian Folktales*, *Folklore Fellows Communications* 195, Helsinki 1964, 32—60.

kielen tasolla. Sisällön piiriin luetaan mm. kertomuksen juonielementit, jotka saattavat siirtyä perinneviesteissä kulttuurista toiseen ilman, että kielirajat asettavat diffuusiolle esteitä.

C 11: *Struktuurianalyysi* on sekä kielen että sisällön käsitteelyyn soveltuva menetelmä, joka merkitsee rakenne-elementtien pelkistämistä esimerkiksi kertomuskokonaisuuksista. Folkloristisen rakenneanalyysin arvo piilee mm. siinä, että se mahdollistaa esim. sellaisen kahden kertomuksen strukturaalisen yhteenkuuluvuuden toteamisen, joilla ei ole sisällön kannalta ainoatakaan identtistä motiivia.

D 12: *Roolit* ovat abstraktioita, joita käytännössä ei voida havainnoida. Sen sijaan on mahdollista tarkkailla johonkin tiettyyn rooliin kuuluvaa *roolikäyttäytymistä* eli roolisuuritusta. Statuksen ja roolin välillä on riippuvuus: statuksen haltijan odotetaan käyttäytyvän tietyllä tavalla, ts. täyttävän yhteisön häneen kohdistamat *rooli-dotukset*. Jokaiseen statukseen liittyy suuri määrä 'omia' ja vaihtoehtoisesti 'vastaroleja'. Vastaroolien aktuaalistamista nimitetään *rooli-notoksi*. Yksilön käyttäytymistä ja asenteita tutkittaessa on otettava huomioon, etteivät yksilöt useinkaan toimi itsenäisinä persoonallisuuksina vaan tiettyjen statusten ja roolien haltijoina. Kun kysymyksessä on suulliseen traditioon kohdistuva tutkimus, on tärkeätä pitää silmällä nimenomaan perinteenkannattajan rooleja ja roolikäyttäytymistä.³⁹

D 13: *Viitekehys* on havaintopsykologinen termi, joka tarkoittaa havaintohetkellä ihmisen mielessä olevien mielikuvien summaa. Viitekehys sisältää sekä ajankohtaiset, subjektiiviset muisti- ja mielikuvat (viitekehysten aktuaalistumisen *primaarit ärsykkeet*) että ulkoisesta maailmasta saapuvat objektiiviset, viitekehysten *laukaisevat ärsykkeet*. Ihmisten keskeiset arvot voidaan hahmottaa viitekehyksiksi, jotka pysyvät jatkuvasti suhteellisen aktuaaleina. Tällaista aktuaalia, käyttäytymiseen vaikuttavaa arvoa voidaan nimittää *dominantiksi* viitekehykseksi, joka saattaa olla laadultaan uskonnollinen, taloudellinen jne. Viitekehys vaikuttaa tradition muotoutumiseen sekä elämyshetkellä (esim. yksilön tunteman kollektiivitradiation, yhteisön sosiaalisen kontrollin, arvomaailman, yksilön statuksiin kuuluvien

³⁹ Lauri Honko, Rooliteorian soveltamisesta uskontotieteessä, Sananjalka 11, Turku 1969, 107—121. Rooliterminologiasta ks. George A. Theodorson & Achilles G. Theodorson, A Modern Dictionary of Sociology, London 1969, 352—357.

roolien ja 'vastaroolien' tuntemuksena) että elämystä seuraavassa *interpretaatio*vaiheessa, jolloin elämys jäsennetään osaksi yksilötraditiota tai kollektiivitraditiota, mikäli se ei jää pelkäksi idiosynkراسiksi vailla perinnetaustaa.⁴⁰

D 14: *Sosiaalinen kontrolli* tarkoittaa normien opettamista ja niiden noudattamisen valvontaa yhteisön piirissä. Sen keskeinen muoto on kasvatusta, joka myös moderneissa yhteisöissä kuuluu ensisijaisesti perheen tehtäviin. Sosiaalinen kontrolli on ryhmien ja sen piirissä tiettyjen vaikuttajayksilöiden suorittamaa valvontaa, jonka perustana on yhteisön yleisesti tuntema ja hyväksymä kollektiivitraditio: sukupolvesta toiseen siirtyneet perinneviestit. Sosiaalista kontrollia säätelevät arvot, ja se vaikuttaa puolestaan roolikäyttäytymisten, viitekehysten, yksilötraditioiden ja kollektiivitradition muotoutumiseen siivilän tavoin: totunnaisesta, perinteisestä poikkeavalla aineksella on huomattavasti pienemmät edellytykset siirtyä traditioon kuin materiaalilla, jolle perinneinformaatio pystyy osoittamaan paralleleja. Toisin sanoen: kulttuurissa esiintyy aktiivista uuden informaation torjuntaa.⁴¹

E 15: *Funktio* on tieteellisessäkin terminologiassa laajamerkityksinen käsite, jonka ulkopuolelle on analyttisesti hyödyllistä rajata kontekstin kaksi tasoa, käyttö ja merkitys. Primaari funktion merkityssisältö on tällöin 'tehtävä': jollakin perinneyksiköllä saattaa olla esimerkiksi pedagoginen, rituaalinen, varoitus- tai ajanvietefunktio. Jos kaksi perinnetuotetta ovat saman käyttäytymiskokonaisuuden osina, ne ovat *funktionaalissa suhteessa*; jos ne substituivat toisensa, ne ovat *funktionaaleja vaihtoehtoja*. Elämystilannetta tarkasteltaessa voidaan puhua esimerkiksi jonkin uskonnollisen tradition aktuaalistumiseen vaikuttaneista *funktionaaleista edellytyksistä*, erilaisista psykososiaalisista tekijöistä, jotka ovat todennettavissa elämyksiä raportoivasta memoraattimateriaalista, sekä *funktionaaleista seurauksista*, joita tradition aktuaalistuminen aiheuttaa. Kiintoisan

⁴⁰ Honko, Geisterglaube in Ingermanland I, 96—103. Pentikäinen, The Nordic Dead-Child Tradition, 113—118.

⁴¹ Michael Argyle, The Psychology of Interpersonal Behavior, London 1967, erityisesti 68—96. Arthur R. Cohen, Attitude Change and Social Influence, New York 1964, erityisesti 100—120. Honko, Geisterglaube in Ingermanland I, 118.

distinktion tarjoaa käsitepari *ilmi-* ja *pülofunktio*, jolloin probleemina on se, ovatko perinteenkannattajat itse tietoisia esimerkiksi esittämänsä tradition tehtävästä, funktionaaleista seurauksista ja edellytyksistä. Yhden yksilön perinnerepertoaaria tarkasteltaessa on hyödyllinen ongelma *funktioon mukautuminen*: miten selittyvät funktion muutokset?⁴²

E 16: *Käyttö* (engl. *use*) viittaa perinteen käyttö-, esitys- ja aktuaalistumistilanteeseen. Tehtävänä on palauttaa esimerkiksi arkiin koottu tiedonaines niihin yhteyksiin, joihin se kansan luontaisessa elämänmenossa kuului.

E 17: *Merkitys* (engl. *meaning*) tarkoittaa kontekstin toista aspektia. Sen piiriin kuuluu mm. *metafolklore*: perinteenkannattajan mielipiteet ja kannanotot tuntemastaan traditiosta.⁴³ Yksilörepertoaaria tutkittaessa on mielenkiintoista selvittää ne asenteet, arvostukset, joita perinteenkannattaja itse hallitsemastaan traditiosta esittää.

F 18: *Kollektiivitradiatio* on yhteisön piirissä yleisesti hyväksytty ja tunnettu perinneaine, joka muodostaa sosiaalisen kontrollin perustan. Kollektiivitradiation kokoonpanoa voidaan tutkia frekvenssi-analyysin avulla, selvittämällä tutkittavan perinneyksikön useus ja levinneisyys. Selvässä suosikkiasemassa olevista piirteistä voidaan käyttää termiä *traditiodominantti*.

F 19: *Yksilötraditio* on tavallaan kollektiivitradiation vastakohta. Kollektiivitradiatio ei ole yksilötraditioiden summa, vaan se on kvantitatiivisesti vähemmän (koska kaikki yksilöperinteet eivät läpäise kontrollia eivätkä yleisty) mutta samalla kvalitatiivisesti enemmän: se on edustava ja pätevä kontrollin mittapu.⁴⁴ Perinteenkannattajatutkimuksessa selvitetään yksilötradition koostumusta, lähteitä, dominantin ja latentin perinnevaraston osuutta koko materiaalissa, idiosynkrasioiden luonnetta keskeisongelmana yksilön vaikutus perinteensä muotoutumiseen.

F 20: *Perinneviesti* on sukupolvelta toiselle välitetty, kulttuurissaan traditionaalista informaatiota sisältävä sanoma, jonka riippuvuussuhteita oheinen kaavio pyrkii valaisemaan. Kommunikaatioteo-

⁴² Honko, Funktioanalyttisesta tutkimustavasta, 148—152.

⁴³ Dundes, *Metafolklore and Oral Literary Criticism*, 506.

⁴⁴ Granberg mt., 6. Eskeröd mt., 77—81. Honko, *Geisterglaube in Ingermanland I*, 125—129.

rian tapaan myös suullisia perinneviestejä tarkasteltaessa on tärkeää selvittää viestintäkanavat, joita myöten perinnettä opetetaan, välitetään, opitaan ja omaksutaan. Viestinnän avainkysymys on yksilöiden välinen vuorovaikutus: suullinen perinne siirtyy puheena puhujalta kuulijalle. Viestintäkanavia ovat perinteenkannattajat.

Monidimensionaalista näkökulmaa ehdottaa myös Heda Jason artikkelissaan *A Multidimensional Approach to Oral Literature*.⁴⁵ Siinä tosin tarkastellaan ”suullisen kirjallisuuden” dimensioita ratkaisevasti eri lähtökohdista kuin käsillä olevassa esityksessä. Jason liittyy kirjallisuustieteelliseen tutkimustraditioon korostaessaan ”suullisen kirjallisuuden” esteettistä luonnetta: ”jotta suullisesti esitettyä tekstiä voidaan pitää suulliseen kirjallisuuteen kuuluvana, sillä on oltava taiteellinen muoto”.⁴⁶ Tämä esteettinen korostus heijastuu Jasonin dimensioissa, joihin kuuluvat mm. perinnetuotteen dramatisointi, yksilön tietoinen luominen, yksilöllinen identiteetti, saturooli, ”toimiva henkilö”, kirjallisuuden taiteellinen kaanon. Kaa-viossa⁴⁷ esiintyy myös sana *message* (sanoma), mutta kokonaan eri merkityksessä kuin tässä tutkimuksessa. Jasonin ”message” tarkoittaa ’tehtävää’, jonka suhde funktioon jää Jasonin järjestelmässä epäselväksi. Jasonia eivät kiinnosta perinnepsykologiset ja -sosiologiset aspektit eikä myöskään suullisen tradition viestintä. Alan Dundes sanoo Jasonin käsittelytapaa antipsykologiseksi ja esittää kommentissaan kritiikkiä, johon on helppo yhtyä.⁴⁸ Jasonin kömmähdykseksi näyttää muodostuneen se seikka, ettei hän ole kyennyt määrittämään eikä pitämään erillään 13 determinanttiaan. Niiden analyttinen käyttöarvo jää tämän vuoksi vähäiseksi. Peruskäsitteitä systeemissä on kaksi: 1. ”suullisen kirjallisuuden tuote”, 2. ”yhden yhteisön suullisen kirjallisuuden repertoaari”. Edellisen pitäisi sisältää sekä teksti että sen esitys, yhtä hyvin esittäjä, sosiaalinen konteksti kuin esityskin. Tämän voisi audiovisuaalinen äänifilmi tarjota, mutta Jasonin menetelmä merkitsisi tämän filmipätkän erottamista ja tarkastelemista yhteisöstä irrallaan esteettisestä näkökulmasta. Toisen käsitteensä

⁴⁵ Julkaistu aikakauskirjassa *Current Anthropology* 10:4, October 1969, 413—426.

⁴⁶ Jason, mt. 414.

⁴⁷ *Ibid.* 415.

⁴⁸ *Ibid.* 421—422.

”yhden yhteisön suullisen kirjallisuuden repertoarin” Jason katsoo olevan samaan tapaan analysoitavissa oleva yksikkö kuin esimerkiksi kieli tai sukulaisuusjärjestelmät. Hän ehdottaa repertoarin synkronista analyysia, mutta ehdotusta seuraava ”struktuurianalyysien” luettelo paljastaa, ettei Jason ole pitänyt erillään struktuurin tasoa muista analyysimalleista. Kertomusstruktuurien tarkastelussa hämmästyttää mm. se, että Jason käsittelee aineistoa ”proppilaisittain” ottamatta huomioon modernimpaa Piken—Dundesin terminologiaa.⁴⁹

Uskontoantropologinen syvätutkimus

Uskontotieteellistä syvätutkimusta voisi nimittää *uskontoantropologiseksi*, koska 1) se on problematiikaltaan ’ihmiskeskeistä’: uskontoa tarkkaillaan yksilöiden ja yhteisöjen käyttäytymisten ja kannanottojen perusteella. 2) Metodi on antropologinen myös siinä suhteessa, että se pyrkii kuvaamaan uskontoa *holistisesti* sen kulttuurikokonaisuuden kannalta, johon se kuuluu. Kulttuuri on ”opittua sosiaalista perinnettä”, uskonto on sen osa. Syvätutkimuksen tekee 3) uskontoantropologiseksi edelleen se, että se asettaa keskeiseksi tutkimuskohteekseen uskonnollisen *kommunikaation*, uskonnollisen perinteen välittymisen. 4) Uskontoantropologinen tutkimus on *ekologista* ottaessaan huomioon uskonnon ja uskonnollisuuden riippuvuuden habitaatista eli luonnonympäristöstä, pyrkiessään eliminoimaan kosketuksista johtuvat muuttajat (akkulturaation) päästäkseen selville esimerkiksi siitä, onko elinkeinoryhmään kuulumisella seurannaisvaihtuksia uskontoon, uskonnollisen perinteen ja käyttäytymisen muotoutumiseen tai vihdoin uskonnollisen persoonan tyyppiytymiseen. 5) Uskontoantropologisen syvätutkimuksen *empirisyyden* kriteerinä on se, että se perustuu intensiivisellä syväkeruulla koottavaan tutki-

⁴⁹ Ibid. 414—416, vrt. kritiikkiä 421—422. V. Propp julkaisi jo 1928 satujen struktuuria koskevan tutkimuksensa *Morfologija skazki* (Leningrad). Teos tuli länsimaissa vilkkaan diskussion kohteeksi vasta, kun se 30 vuotta myöhemmin käännettiin venäjämästä englanniksi (*Morphology of the Folktale*, Bloomington 1958). Ks. Dundes, *The Morphology of North American Indian Folktales*, 50—60. Dundesin struktuurianalyysi on sovellutus Kenneth L. Piken teoriasta, jonka tämä esitti teoksessaan *Language in relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (The Hague 1967, erit. ss. 84—93).

musaineistoon. Jo holistisen kokonaiskuvauksen vaatimus, vuorovai-
kutuksen ja kommunikaation selvittäminen, ekologiset probleemit
asettavat aineistolle niin suuria vaatimuksia, että keruu muodostuu
olennaiseksi osaksi tutkijantyöstä. Voidaan kysyä, onko uskonto-
antropologinen näkökulma tarpeellinen ja miten se sijoittuu uskonto-
tieteen tavanomaiseen nelijakoon, joka on 1. uskontohistoria, 2. us-
kontofenomenologia, 3. uskontopsykologia, 4. uskontososiologia.

Uskonnon voi katsoa kuuluvan paitsi uskontotieteen myös kult-
tuuriantropologian tutkimuskohteisiin. Tämä käy ilmi mm. siitä, että
lähes jokainen holistiseen kokonaisnäkemykseen kuvaamastaan kult-
tuurista pyrkivä monografia tai yleisantropologinen oppikirja sisäl-
tää myös uskontoa — tai tavallisesti ”uskontoa ja magiaa” — kos-
kevan luvun. Teoreettinen ero näiden kahden, tosin angloamerikka-
laisissa maissa symbioosissa elävän, tutkimusalan näkökulmissa on
siinä, että edellinen tutkii primaaristi uskontoa, jälkimmäinen taas
kulttuurikokonaisuutta, jonka elimellinen osa uskonto on. Uskonto-
antropologia sijoittuu tavallaan näiden kahden näkökulman väli-
maastoon asettaessaan päämääräkseen uskonnon ja uskonnollisuuden
tutkimisen haastatteleamalla ja havainnoimalla homo religiosuksia,
uskonnollisia yhteisöjä ja ottamalla huomioon sen kulttuurin, jota
kuvataan. Ellei uskontoantropologista näkökulmaa tiedosteta mm.
edellä mainittujen kriteerien nojalla itsenäiseksi tutkimusaspektiksi
kulttuuriantropologian ja uskontotieteen sisällä tai niiden välissä, on
perinnäisten tutkimuskenttien väliin vaarassa muodostua ”ei-kenen-
kään-maa”, johon tutkimuksen mielenkiinto ulottuu vain perifeeri-
sesti esimerkiksi siitä syystä, että puuttuu po. aineistoon pureva me-
todi. Todisteena näkökulman tarpeellisuudesta voi mainita mm. sen,
ettei kulttuuriantropologia eikä uskontotiede ole toistaiseksi pysty-
nyt tyydyttävästi ratkaisemaan suullisen perinteen kohdalla lähde-
kriittikin ongelmaa huolimatta siitä, että suullista perinnettä edus-
tava informaatio on perusaineistona varhaiskantaisia kirjoituksetto-
mien kulttuurien uskontoja tutkittaessa. Perinnemateriaalia käsitel-
lään liian usein yhtenäisenä informaatiomassana. Kuitenkin yksityis-
kohtainen perinnelaji- ja funktioanalyysi olisi välttämättä suoritet-
tava ennen kuin perinnetuotetta yleensä voidaan käyttää lähteenä
uskonnollisuutta mitattaessa. Olisi kysyttävä esimerkiksi: uskotaanko
perinteeseen vai ei ja millä tavalla siihen uskotaan?

Åke Hultkrantz sisällyttää uskonnolliseen traditioon kohdistu-

neet primaaritutkimukset käsitteeseen ”regionaalinen uskontofenomenologia”.⁵⁰ Käsitteäkseen olisi myös mahdollista sijoittaa uskontoantropologia omana kategorianaan uskontotieteen aspekteihin, koska se ei rinnastu mihinkään perinteisen jaottelun sisältämistä neljästä tutkimushaarasta. Lähinnä uskontoantropologiaa ovat uskontopsykologinen ja uskontososiologinen tarkastelutapa. Näiden aineistot, metodit ja myös tutkimuskohteet ovat kuitenkin usein ratkaisevasti eri tasoilla kuin uskontoantropologian; näkökulmat tosin samalla täydentävät toisiaan. Tähänastinen uskontopsykologia on kiinnittänyt ensisijaista huomiota suuriin uskonnollisiin johtajiin, uskonnon perustajiin, mystikkoihin ynnä muihin merkittäviin persoonallisuuksiin, joita on tarkasteltu ensisijaisesti kirjallisten jäämistöjen ynnä muiden dokumenttien pohjalta; kansanomaisen homo religiosus ei ole ollut kuvassa mukana eikä liioin haastattelututkimusta ole suoritettu. Uskontososiologia puolestaan ei toistaiseksi ole juuri etsinyt tutkimuskohteitaan pitkälle sivilisoituneiden, uskonnoltaan sekularisoituneiden länsimaisten kulttuurien ulkopuolelta.

Mitä uskontoantropologi tutkii? Miten hän rajaa tutkimuskohteensa, joka on uskonto? Hoebel kirjoittaa: ”Mikään ihmisen äyllisen ja sosiaalisen elämän ilmentymistä ei ole niin vaikeasti määriteltävissä kuin uskonto. Kuitenkin se on niistä tärkeimpiä. Sillä uskonto koostuu uskomusten, ajattelun ja ulkonaisten toimintojen järjestelmästä, jotka ovat sekä primitiivisten että kehittyneiden kulttuurien perusaineiksia. Nämä järjestelmät pyrkivät näkyviin kaikkialla kulttuurien rakennelmissa, ja paikoin on vaikea sanoa, missä uskonnollinen loppuu ja muu alkaa. Uskonto on ilmiönä niin monimuotoinen, kietoutunut niin moniin kulttuurin osatekijöihin ja niin muuttuva, että on vaikea hahmotella sitä rajoissa, jotka olisivat sekä kokonaisuuden kannalta kyllin väljät että tutkimuksen kannalta kyllin tiukat.”⁵¹ Tässä uskonnon karakterisoinnissa toistuu sana *järjestelmä*. Antropologit tähdentävätkin, että uskonto on kulttuurin universaaleihin aspekteihin kuuluva instituutio. Käsitteet uskonnon merkityssisällöstä — mikä on uskonnon *meaning*? — ovat varsin samansuuntaisia. Sen sijaan on huomattavaa erimielisyyttä aiheuttanut toinen, uskon-

⁵⁰ Hultkrantzin artikkeli *The Phenomenology of Religion, Aims and Methods* sisältyy aikakauskirjaan *Temenos* 6, Turku 1970.

⁵¹ Hoebel, mt. 461.

toantropologia kiinnostava kysymys: Mitkä ilmiöt muodostavat uskonnon? Mitkä ovat *uskonnon invariantit*? Onko olemassa niin universaaleja uskonnon aspekteja, että niitä voidaan pitää uskonnon kriteereinä?

Malinowskin jälkeinen tutkijasukupolvi kehitti ns. ”tapaustutkimusten” *case study* -menetelmän, joka perustui intensiiviseen kenttätyöhön, haastatteluun ja havainnointiin.⁵² Systeemi oli tämä: hankittiin tietoa yksityistapauksista, minkä jälkeen ”sopivien detaljien” pohjalta hahmotettiin kuva kulttuurin kokonaisuudesta ja perusfunktioista; kun tapaukset oli saatu järjestelmäksi, käytettiin jokaista sopivaa tapausta hyväksi kuvattaessa edelleen kulttuuriin kuuluvia tapoja, organisaatioita, sosiaalisia suhteita jne. Tämän menetelmän mukaisesti Evans-Pritchard⁵³ korostaa uskonnontutkimuksen objektiivisuuden perustuvan siihen, että yleiset johtopäätökset tehdään yksittäistapausten perusteella. Tämä menetelmä on tietenkin ainoa oikea mm. silloin, kun halutaan tehdä empiirisiä yleistyksiä kulttuurin tai uskonnon universaaleista aspekteista. Mutta kun Evans-Pritchard asettaa kenttätutkimuksen ohjeeksi sen, ettei ole kysyttävä ”Mikä uskonto on?” vaan ”Mitkä ovat esimerkiksi melanesialaisten uskonnon pääpiirteet?” — joiden pohjalta voidaan edelleen tehdä yleistyksiä ensin Melanesian ja sitten universaalilla tasolla — tullaan strategiaan, jota käytännössä ei voida soveltaa. Ellei tutkija aseta itselleen työhypoteesia siitä, mitä uskonto on, kuinka hän voi päätellä, mitkä havaintovaihtoehdot ovat uskontoa koskevia, mitkä taas kuvaavat aivan muita instituutioita.

Uskonnosta on esitetty satoja määritelmiä, joista osa on realistisia — empiirisyyteen ja yleispätevyyteen pyrkiviä — osa taas nominalistisia — uskonto selitetään termein, joiden merkitys tiedetään —, vaikka useat määrittelijät eivät ole tätä distinktiota tiedostaneet. Määritelmien erot johtuvat ensiksi uskontojen moninaisuudesta, toiseksi tutkijanviitekehityksen poikkeamista: psykologi, sosiologi, antropologi, filosofi, teologi kiinnittävät huomiota uskonnon eri aspekteihin ja näkevät olennaisen eri tasoilla. Verrattakoon toisiinsa kahta

⁵² Ks. esim. A. L. Epstein (Ed.), *The Craft of Social Anthropology*, London 1967. Max Gluckman esittelee teoksen johdannossa tapaustutkimusten historiikkaa.

⁵³ E. E. Evans-Pritchard, *The Institutions of Primitive Society*, Oxford 1954, 9.

määritelmää, joista toinen on uskontopsykologi J. B. Prattin, toinen kulttuuriantropologi Clifford Geertzin. Prattin mukaan ”uskonto on yksilöiden ja ryhmien vakava, sosiaalinen asennoituminen siihen mahtiin ja niihin mahteihin, joiden he viime kädessä uskovat säätelevän pyrkimyksiään ja kohtaloitaan”.⁵⁴ Geertzin näkemys on seuraava: ”Uskonto on 1) symbolien järjestelmä, joka toimii 2) vahvistaakseen voimakkaita, kaikkialle leviäviä ja kauan kestäviä mielialoja ja motivaatioita ihmisissä 3) formuloimalla käsityksiä jostakin olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja 4) antamalla näille näkemyksille sellaisen todellisuuden vaipan, että 5) mielialat ja motivaatiot näyttävät ainutlaatuisen realistisilta.”⁵⁵

Pratt psykologina lähtee liikkeelle yksilöstä, mutta tähdentää samalla, että uskonto on myös ryhmien ”sosiaalinen asennoituminen” supranormaaliin eli yliluonnolliseen. Geertzille uskonto on ”symbolien integroitunut järjestelmä”, jonka funktiona on vahvistaa ja konkretisoida ihmisten universaaleja mielialoja ja motivaatioita. Uskontoantropologi ottaa hypoteeseissaan huomioon molemmat näkökulmat, koska uskonnolla on sekä psykologisia, sosiologisia että kulturaalisia funktioita. Luonteva uskontoantropologisen tarkastelun lähtökohta lieneekin se, että hypoteesivaiheessa erotetaan kolme tasoa — yksilöpsykologinen, yhteisöllinen ja kulturaalinen taso — huolimatta siitä, että niiden keskinäinen riippuvuussuhde on ilmeinen. Yksilöpsykologiseen tarkasteluun voidaan soveltaa havaintopsykologien tietoisista elämyksistä käyttämää kolmijakoa: kognitio affektio, konaatio.⁵⁶ Uskontoon sovellettaessa kognitio sisältää *tiedostamisen* (maailmankatsomuksen; arvojärjestelmän, joka taas antaa suunnan uskonnolliselle viitekehykselle; uskomukset; dogmit; yksilön uskonnontuntemuksen; käsitykset maailmankaikkeudesta, supranormaaleista olennoista), affektio uskonnollisen tunteen ja *elämyksen* problematiikan (uskonnollinen elämys on vuorovaikutustilanne ”tämänpuoleisen” ja ”tuonpuoleisen” välillä, tilanne, jossa homo religiosus tai hänen kauttaan vaikuttava uskonnollinen perinne ak-

⁵⁴ J. B. Pratt, *The Religious Consciousness*, New York 1920, 2.

⁵⁵ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ASA Monographs 3, (Ed. Michael Banton), Crawley, Sussex 1966, 4.

⁵⁶ Strunk, mt. 39—105.

tuaalista supranormaalien olennon, esimerkiksi jumalan kohtaamisen), konaatio päämääräkäyttäytymisen (esimerkiksi riitit, joiden avulla yksilö tai yhteisö etsii yhteyttä supranormaalien olentoon). Lisäksi on otettava huomioon, että uskonto on näiden tasojen *integroitunut* kokonaisuus. Uskonnon yhteisölliseen tasoon kuuluu uskonto *sosiaalisena* instituutiona: tutkimuskohteina ovat uskonnolliset yhteisöt ja toisaalta vuorovaikutus uskonnollisten ja profaanien ryhmien välillä, uskonnon riippuvuus taloudellisesta ym. sosiaalisesta elämästä, uskonnollinen johtajuus ja jäsenyyden määräytyminen uskonnollisissa yhteisöissä, muutamia aiheita mainitakseni. Uskonnon *kulttuurallinen* taso sisältää uskonnon riippuvuuden sekä ajallisesti että paikallisesti siitä ekologisesta ympäristöstä, jossa uskontoa harjoitetaan. Korreloiko elinkeinorakenne uskontoon nähden? Johtuuko esimerkiksi šamanismin keskeisyys arktisissa ja subarktisissa pyyntikulttuureissa habitaatista, luonnonympäristöstä, yhtenäisestä elinkeinorakenteesta vai onko uskonnon samankaltaisuuden syynä akkulturaatio? Ns. ”persoonallisuus ja kulttuuri”-koulukunta on kehittänyt menetelmän, joka pyrkii mittaamaan sitä, missä määrin persoonan tyyppiytyminen johtuu kulttuurista. Kysymyksessä on psykologisen ja kulttuurallisen tason yhdistelmä.⁵⁷

Yksilö syvätutkimuksen kohteena

Perinne- ja uskontoantropologisiin syvätutkimuksiin soveltuva aihekaala on laaja. Pienin syvätutkimuksen yksikkö on yksityinen ihminen, joku *perinteenkannattaja* tai *homo religiosus*. Tällöin voidaan käsitellä koko yksilön perinnevarastoa tai jotakin sen aspektia, vain yhtä perinnelajia tai esimerkiksi henkilön uskonnollista reper-toaaria. Tähänastisissa perinteenkannattaja-analyyseissa on havaittavissa se tavanomainen trendi, että folkloristit ovat erikoistuneet perinnelajikohtaisiin tehtäviin samalla kun antropologit ovat ottaneet tarkasteltavakseen yleisesti persoonallisuuden ja kulttuurin välisen vuorovaikutuksen. Kumpikin tutkimustraditio on viime vuosikymmeninä tuottanut mittavan monografiasarjan, jota folkloristisel-

⁵⁷ Esimerkiksi Hert Kaplan (Ed.), *Studying Personality Cross-Culturally*, New York 1961. Kysymyksessä on koulukunnan esseekokoelma.

la taholla edustavat etupäässä sadunkertojiin tai laulajiin kohdistuneet tutkimukset sekä antropologian piirissä ns. ”Kulttuuri ja persoonallisuus” koulukunnan työt.

Sadunkertojamonografiat edustavat mikrotutkimusta, jonka kohteena on tavallisesti yksi ainoa lahjakas sadunkertojayksilö. Aineiston kvaliteettia lisää se seikka, että keruutyön on useimmissa tapauksissa suorittanut tutkija itse. Tällöin on vuosia kestäneen kenttätöiden kuluessa jouduttu pakosta paneutumaan tavanomaisessa yleiskeruussa usein laiminlyötyihin kysymyksiin kertojan biografiasta, miljööstä, tradition kontekstista jne. Niinpä sadunkertojamonografiat yleensä ovat aineistonsa kannalta arvokkaita huolimatta siitä, että analyysi on usein jäänyt metodisesti puolitiehen. 1926 julkaistiin FFC-sarjassa neuvostoliittolaisen Mark Asadowskijn tutkimus *Eine sibirische Märchenerzählerin*, joka on taannut tekijälleen klassikon aseman sadunkertojamonografistien joukossa. Siinä Asadowskij esittelee luku- ja kirjoitustaidottoman siperialaisen kertojan Natalja Ossipowna Winokurowan saturepertoaaria, jonka hän itse oli kerännyt 1915 Lena-joen latvoilta. Winokurowan sadut, joiden frekvenssejä Asadowskij ei mainitse, ovat peräisin saman kylän asukkailta, matkustajilta sekä kaupungissa kuultuja. Kertojana Winokurowa edustaa sadunkertojan prototyypistä poikkeavaa hahmoa: sadut ovat lyhyitä, hän välttää toistoa, karttaa kertomuksen tavanomaisia alku- ja loppuformuloita, kolmen kohtauksen tyylikeinoa, yleistää, pelkistää ja yhdistelee mielestään merkityksettömiä jaksoja. Winokurowa ei ole niinkään kiinnostunut sadun fantasiasta kuin sen psykologisesta ja paikallishistoriallisesta merkityksestä. Asadowskij korostaa toistuvasti objektinsa kertojalahjakkuutta: Winokurowa mimikoi, dramatisoi, motivoi sankariensa toimenpiteet, rinnastaa satua todellisuuteen. Asadowskij katsoo, että Winokurowa tarkastelee saduissaan maailmaa ”köyhän” ja ”naisen” näkökulmasta antaen henkilökohtaisten intressiensä heijastua sankarien karakteristiikkaan ja kohtaloihin. Asadowskijn keruu- ja tutkimustapa oli esikuvana kokonaiselle folkloristisukupolvelle paitsi Neuvostoliitossa myös mm. Unkarissa. Tutkimuksissa esitellään kertojan saturepertoaari, biografia, persoonallisuudenkuvaus, miljöö ja sosiaaliset suhteet. Analyysia häiritsevästä seikoista sekä Asadowskijn että hänen seuraajiensa kohdalla lienee suurimpia esteettisen arvostuksen keskeisyys; julkaisijat näkevät paljon vaivaa todistaakseen kertojansa taiteellisesti lahjakkaiksi,

luoviksi yksilöiksi ja rinnastaessaan sadunkerrontaa esimerkiksi kirjailijoiden toimintaan. Psykologiset päätelmät jäävät useimmiten yleisluonteisiksi spekulatioiksi; repertoarin funktio- eikä frekvenssianalyysia ei suoriteta eikä myöskään modernia perinnesosiologiaa harrasteta. Lukijalle jää se vaikutelma, että kertojayksilön lahjakkuus olisi ikään kuin sokaissut tutkijan ja estänyt häntä näkemästä niitä probleemoja, joita monessa suhteessa mielenkiintoinen aineisto kuitenkin sisältää. Asadowskijkin haluaa todistaa Winokurowansa taitelijaksi, jonka probleemit ovat esteettisiä.⁵⁸ Myöhemmissä monografioissa tämä näkökulma näyttää tulleen entistä keskeisemmäksi. Erityisen selvänä esteettinen perspektiivivirhe heijastuu mm. seuraavasta Taikon-mustalaisen sadustoa tutkineen ruotsalaisen Carl-Herman Tillhagenin tekstistä: ”Sadunkertoja on runoilija. Hän kertoo samasta syystä kuin runoilija luo: fabulointihalusta, pakosta kuvata, selittää ja antaa hahmo fantasian ilmauksille. Hän kertoo leikkiäkseen itsekseen ja antaakseen sävyä henkensä äänelle maailmassa. Hän kertoo näyttelijänhalusta ja halusta sitoa kuulijat taiteensa taikavoimalla. Hän kertoo luodakseen kauneutta. Hän kertoo antaakseen ilmauksen sydämensä ja ajatuksensa elämyksille.”⁵⁹ Analyyttisemmän tason on säilyttänyt unkarilainen koulukunta (Ortutay, Dégh, Kovács, Dobos ym.), jotka yksilöä koskevan problematiikan ohella ovat keskittyneet sadunkertojayhteisöjen kartoittamiseen.

Persoonallisuus ja kulttuuri -tutkimussuunnan tietoisena pioneerina on pidettävä psykolingvistisen kulttuuriantropologian perustajaa Edward Sapiria, joskin jo monet 1920-luvun tutkijoiden (Seligmanin, Malinowskin, Boasin, Meadin, Benedictin ym.) hypoteesit selvästi ennakoivat tulevaa tutkimustrendiä. Koulukunnan avainasana on persoonallisuuden käsite,⁶⁰ joka J. J. Honigmannin mukaan sisältää ”yhdelle yksilölle luonteenomaiset toiminnat, ajatukset ja tunteet”. Keesing kiinnittää huomiota kulttuurin omaksumisprosessiin eli *enkulturaatioon* persoonallisuuden muotoilussa korostaessaan, että persoonallisuuden piiriin kuuluvat ”yksilön erityisesti ope- tuksen ja kasvatuksen tuloksena jossakin sosiokulttuurallisessa mil-

⁵⁸ Mark Asadowskij, *Eine sibirische Märchenerzählerin*, *Folklore Fellows Communications* 68, Hamina 1926, 28—36, 67—70.

⁵⁹ Carl-Herman Tillhagen, *Traditionsbäraren*, *Nordisk seminar i folkedigtning I*, København 1962, 138.

⁶⁰ Ks. esim. Bohannan, mt. 15—17; Hoebel, mt. 515—519; Keesing, mt. 16.

jöössä saamat ominaisuudet”. Hoebel puolestaan tähdentää, että persoonallisuus on ”yksilön sekä näkyvien että piilevien käyttäytymispiirteiden integroitunut kokonaisuus”. Kulttuuriantropologian piirissä persoonallisuus on pyritty näkemään lähinnä behavioraalisenä synteesinä, johon vaikuttavat yksilön fyysinen rakenne, hänen kulttuurinsa erityispiirteet ja omakohtaiset kokemukset. On myös tähdennetty, että käsitteet persoonallisuus, kulttuuri ja yhteisö ovat ”saman asian”, so. sosiaalisen käyttäytymisen, kolme eri tasoa. Ennen kuin voidaan puhua sosiaalisesta käyttäytymisestä, on oltava yksilöiden välistä vuorovaikutusta. Vuorovaikutus tapahtuu yhteisössä ja edellyttää aina jossain määrin yhteistä tietoa, yhteisiä odotuksia, so. yhteistä kulttuuria. Psykologisesti orientoituneet antropologit ovat nimittäneet kulttuuriin opettamista ja kasvattamista ”persoonallisuuden muovaamiseksi”. Kulttuuri ja persoonallisuus-koulukunnan edustajien kirjoittamia psykologisia tapausanalyysseja (*case studies*) sisältyy mm. antologiaan ”Personalities and Cultures. Readings in Psychological Anthropology”, jonka Robert Hunt julkaisi 1967. Eri kulttuurien erikoistuntijat tarkastelevat kukin omassa ’laboratoriossaan’ persoonallisuuden muovautumisen probleemia, maailmankatsomuksen kehitystä, kasvatusta, älykkyyttä, arvo maailman jäsentymistä, vaihtumista, yksilön enkulturaatiota (kasvatusta kulttuuriin) ja sosiaalistamista (kasvatusta yhteisöön ja ryhmiin). Oman selvästi erottuvan tutkimustradition muodostavat biografiset persoonallisuustutkimukset, joista esimerkkinä mainittakoon Aberlen teos *The Psychosocial Analysis of a Hopi Life-History* (1951). Objektina on Pohjois-Amerikan šošoneihin kuuluvan hopiheimon edustajan Don C. Talayesvan autobiografia, jonka pohjalta Talayesvan persoonallisuuden kehitystä valaistaan freudilaista psykoanalyysia soveltaen.⁶¹ Kulttuurinkannattajiin tradition

⁶¹ David F. Aberlen teos kuuluu sarjaan Comparative Psychology Monographs, Berkeley and Los Angeles 1951. Tutkimuksen päätulokset on julkaistu uudestaan em. Huntin antologiassa Personalities and Cultures, Readings in Psychological Anthropology. Kuriositeettina mainittakoon, ettei tutkija Aberle ole käynyt tapaamassa 1890 syntynyttä tutkimusobjektiaan. Analyysi perustuu kerääjän Leo W. Simmons julkaisemaan Talayesvan elämäkertaan Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian (New Haven 1942). Tässäkin persoonallisuustutkimuksessa on tarkasteltavana ollut perinteen- tai kulttuurinkannattajan sijasta *teksti*, mikä seikka on epäilemättä vaikuttanut tuloksiin siten, etteivät ne ole täysin vertailukelpoisia esim. Takalo-tutkimukseen.

kommunikoijina ei tämäkään koulukunta ole kiinnittänyt huomiota. Persoonallisuuspsykologinen ja psykoanalyttinen aspekti on täysin syrjäyttänyt sosiaalipsykologisen näkökulman.

Valmistumassa oleva perinne- ja uskontoantropologinen syvätutkimukseni vianalaisesta Marina Takalosta (1890—1970)⁶² perinteenkannattajana ja homo religiosuksena poikkeaa useimmista varhemmista yksilötutkimuksista siinä, että perusaineistona on koko Takalon perinnevarasto. Objekti on luku- ja kirjoitustaidoton, mistä syystä suullisen kommunikaation probleemi on avainasemassa tiedon välitys- ja muodostusinstituutioita selvitettäessä. Marina Takalotutkimuksen ensimmäinen vaihe oli ”vapaa haastattelu”: tällöin haastattelijat on statisti ja ainoastaan myötäilee keskustelua ehdottamalla uusia puheenaiheita. Vapaan haastattelun (1960—65) tuloksena muodostui vähitellen kokoelma, joka sittemmin paljastui Takalon perinnerepertoaariksi: *repertoaari* on aktiivinen perinnevarasto, jonka perinteenkannattaja hallitsee niin hyvin sekä sisällön, tyylin, kielen että rakenteen kannalta, että hän esittää sitä mielellään ja välittömästi, kun jokin ko. perinteeseen liittyvä kysymys tulee puheeksi. Takalon koko perinnevarastosta kuuluu repertoaariin noin 30 %. Voidaan myös puhua repertoarikynnyksestä, jonka perinnetuote *reproduktio*vaiheessa ylittää silloin, kun se muuttuu latentista aktiiviseksi. 1960-luvun alku oli Takalon elämässä aktiivista perinteen reproduktion aikaa; keskimäärin puolivuositain toistuneiden haastattelukertojen välillä saatoin todeta repertoarin jatkuvan uudistumisen aktiivisen muisteluprosessin tuloksena; luku- ja kirjoitustaidottomana Takalo on ulkomuistaja, joka kertakuulemalta saattaa esim. radiosta oppia hyvinkin pitkän runon tai sadun. Vapaan haastattelun jälkeen seurasi monivaiheinen, perinteenkannattajalta kärsivällisyyttä kysynyt ristihaastattelu (1966—69), jolloin pyrin selvittämään kootun aineiston lähteet, kontekstit, funktiot, perinteenkannattajan asenteet ns. lähde- ja kontekstikysymyssarjoja käyttäen. Tähän liittyivät esimerkiksi seuraavat kysymykset: 1. tiedon *lähde* (keneltä olet kuullut tiedon?), 2. tiedon *ikä* (kuinka

⁶² ”Yksilö, perinne, uskonto. Perinne- ja uskontoantropologinen tutkimus Marina Takalosta” teos ilmestyy SKS:n julkaisemana 1971. Vrt. myös artikkeliani Kiestinki—Oulanka (Karjalan laulajat, Tampere 1968), jossa Takaloa tarkastellaan runonlaulajana (ss. 20—31).

vanha silloin olit?), 3. *käyttöyhteys* (mitä teit, kun hän tämän kertoi? missä olitte?), 4. oppimistilanteen *konteksti* (miten kertomus esitettiin? keitä oli paikalla? mitä kuulijat tekivät? kuka tulkitse kertomuksen?), 5. perinteen *funktio* (miksi hän kertoi tämän? mitä kertomisesta seurasi? pelättiinkö? mitä kuulijat sanoivat kertomuksesta?), 6. perinteen *merkitys* (mitä arvelet kertomuksesta? uskotko siihen? uskoivatko toiset? miksi se oli totta?), 7. *perinnelajiluokitus* (miksi tätä kertomusta sanottiin? mitä muita kertomuksia mainittiin samalla nimellä?), 8. *perinteenkannattajan havainnot* perinteen frekvenssistä, levinneisyydestä (oletko kuullut muidenkin kertovan saman? missä? milloin? oliko kertomus erilainen? missä kohden?), 9. *tradeerausprosessi* (milloin aloit itse kertoa tätä? muistatko, kenelle ensiksi? milloin viimeksi olet tämän kertonut? mitä siitä sanottiin?).⁶³ Takalon muisti on hyvä; hän pystyi palauttamaan oppimistilanteen muistiinsa yhdeksässä tapauksessa kymmenestä (noin 92 %); lähde- ja kontekstietojen luotettavuuden kontrolloin uusintahaastattelujen avulla.

Tarkasteltaessa Marina Takalon uskontoa ovat huomion kohteina olleet esimerkiksi seuraavat kysymykset: 1. maailmankatsomus ja sen opettaminen, 2. uskonnollinen viitekehys, sen aktuaalistuminen supranormaalissa elämyksessä, elämyksen tulkinta, 3. rituaalinen käyttäytyminen (siirtymäriitit, kriisiriitit, kalendaariiriitit), 4. uskonnolliset ryhmät, joiden jäsen Takalo on, 5. Marina Takalon uskonnolliset roolit, 6. Takalon yksilöllisen maailmankuvan suhde Oulangan kollektiivitradiioon, 7. uskonnollisten näkemysten riippuvuus ekologisesta ympäristöstä ja sen vaihdoksista, 8. yksilön uskonnon muuttuminen. Kun analysoitavana on suullista perinnettä edustava tiedonaines, on ensimmäinen tehtävä lähdekriittinen. On määriteltävä uskonnollisen perinteen lajit ja selvítettävä, mitä ne mikin mittaavat. Maailmankatsomusta voi tutkia ensisijaisesti myyteistä, uskomuksista, sananparsista, biografisesta traditiosta, johon kuuluvat esimerkiksi biografiset itkut ja runot. Uskonnollista elämystä on tutkittava memoraateista, rituaalia käyttäytymistä riittikuvauksista ja riittirunoudesta, jota edustavat esimerkiksi loitsut ja itkuvirret.

⁶³ Vrt. artikkeliani *Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i intervjun*, Fältarbetet, Åbo 1968, 36—42.

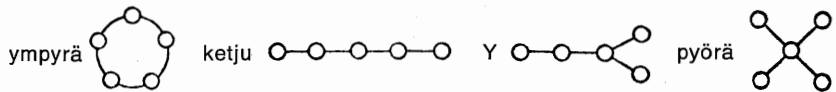
Pienryhmät syvätutkimuksen kohteina

Suullisen tradition viestintää tarkastellaan syvätutkimuksessa sosiaalisena käyttäytymisenä, joka edellyttää vuorovaikutusta yksilöiden kesken. Esimerkiksi perinteenkannattajien roolien selvittäminen ei ole mahdollista ilman tämän sosiaalisen aspektin huomioonottoa. Tämä merkitsee sitä, että sosiaalisten suhteiden käsittely on olennainen osa myös yksilöihin kohdistuvia syvätutkimuksia. *Pienryhmät*, joissa tradition viestinnän mahdollistava vuorovaikutus viime kädessä tapahtuu, ovat syvätutkimuksen luontaisia objekteja. Pienryhmän käsitettä ei ole syytä samastaa *primaariryhmään*, vaikka ne käytännössä usein osuvatkin yksiin. Useimmat primaariryhmät ovat pieniä (esimerkiksi perhe), mutta kaikki pienryhmät eivät ole primaareja (esimerkiksi laboratorion työryhmä tai viikon yhdessä oleva matkaseurue). Primaariryhmän käsite edellyttää vastapoolikseen polaarisen *sekundaariryhmän* ja ottaa kantaa ryhmän sisäisiin suhteisiin. Primaariryhmälle on ominaista me-henki, informaalisuus, keskinäinen solidaarisuus, sosiaalisten suhteiden jatkuvuus ja kiinteys, kirjoittamattomat normit, kun taas vastakkaiset piirteet mahdollistavat sekundaariryhmän tunnistamisen. Pienryhmä on taas yhteisö, jonka karakterisoinnissa on olennaista ryhmän sisäisten suhteiden, tunteiden ja asenteiden sijasta pienimuotoisen vuorovaikutusjärjestelmän tarkastelu. Pienryhmän jäsenluku on myös suppea: minimi on 2, maksimi 20—30 henkeä.

Pienryhmäanalyysi⁶⁴ kiinnittää huomiota erityisesti ryhmädynamiikkaan, on problematiikaltaan enemmän sosiaalipsykologista kuin sosiologista, tarkastelee ”ryhmiä yhteisöinä” eikä ”yhteisöjä ryhminä”. Toisin sanoen painopiste on ryhmien ja ihmisten jäsenyyksien ’ulkaisen’ tarkastelun sijasta sosiaalisen käyttäytymisen ja vuorovaikutuksen tasolla. Tällöin voidaan esimerkiksi kysyä: Mikä on ryhmän vaikutus yksilöön? Mikä on ryhmäkulttuurin luonne ja funktio? Mitkä ovat ryhmän jäsenten suhteita säätelevät *patternit*? Perushypoteesi on, että kullakin ryhmällä on oma alakulttuurinsa, joka on valikoitu ja modifioitu versio tavallisesti valtakulttuuriin kuuluvista aineksista. Ryhmäkäyttäytymistä säätelevät ryhmänormit, jotka aina eivät vastaa kulttuurin yleisnormistoa.

⁶⁴ Olmsted, mt. 22—24, 65—67, 102—104.

Pienryhmien parissa askaroiva syvätkutkimus saattaa kohdistua johonkin primaariryhmään, esimerkiksi perheeseen, sukuun, kyläyhteisöön, sukupuoli-, ikä- tai ammattiryhmään jne. Perinneantropologisessa tarkastelussa tulevat kysymykseen myös rakenteeltaan vähemmän kiinteät, eri perinnelajien esitystä tai tulkintaa varten muodostuneet "yhdessäoloinstituutiot". Uskontoantropologinen syvätkutkimus kiinnittää luonnollisesti erityishuomiota uskonnollisiin perustein muodostettuihin ryhmiin, seuroihin tms. yhteisöihin. Kohteesta riippumatta syvätkutkimuksen yksi avainongelma koskee ryhmän sisäistä kommunikaatiota. Alex Bavelas on tutkinut viisihenkisen instrumentaalisen ryhmän kommunikaatiokaavoja ja todennut niiden noudattavan neljää linjaa:⁶⁵

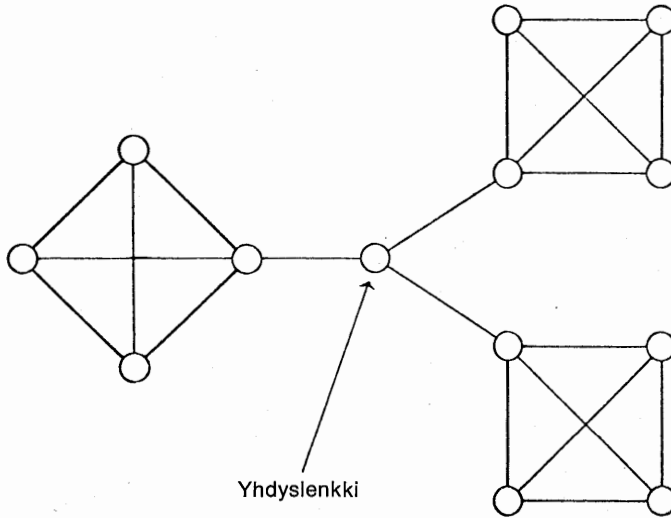


Ympyrä on aktiivinen, johtajaton, organisoitumaton järjestelmä, josta sen jäsenet yleensä nauttivat. Pyörä on vähemmän aktiivinen, hyvin organisoitu; sille on ominaista kiinteä johtajuus, mutta jäsenet ovat järjestelmään usein tyytymättömiä. Ketju ja Y ovat kommunikaatiolinjoja, joiden organisoitumisaste on vähäinen: tietoa välitetään yksilöltä toiselle ilman sosiaalista kontrollia tehostavia yhdessäolotilaisuuksia. Selvää on, että kommunikaatiokanavat ovat moninaisemmat kooltaan suuremmissa ja katsomukseltaan moniarvoisemmissa yhteisöissä. Syvätkutkimuksen tehtävänä on intensiivisen kenttätutkimuksen, haastattelun ja havainnoinnin avulla, selvittää ne väylät, joita myöten eriasteista informaatiota välitetään. Tutkimuksen on kohdistuttava paitsi ryhmän sisäisiin myös ulkoisiin kontakteihin. Henkilöä, joka kosketustensa vuoksi luo yhteyttä kahden tai useamman ryhmän välille, nimitetään sosiaalipsykologisessa kirjallisuudessa⁶⁶ "yhdyslenkiksi".

Kylätutkimus on etnologisen tai sosiaaliantropologisen kenttätutkimuksen klassinen perusmuoto. Uskontoantropologisen kylätut-

⁶⁵ Alex Bavelas, *Communication Patterns in Task-Oriented Groups, Group Dynamics*. Ed. Dorwin Cartwright and Alvin Zander, Evanston Ill. 1953, 493—494.

⁶⁶ Ks. esim. Joachim Israel, *Sosiaalipsykologi*, Stockholm 1963, 163.



kimuksen alalla on pidettävä uranuurtajina niitä Intiassa toimineita antropologeja, jotka monografioissaan⁶⁷ käsittelevät esimerkiksi hindupersoonallisuuden muotoutumista, kastin ja kommunikaation sekä toisaalta kastin ja rituaalisen käyttäytymisen välistä suhdetta eräissä Intian hindukylissä. David F. Aberle on teoksessaan *The Peyote Religion among the Navaho*⁶⁸ kartoittanut pienen navaho-intiaani-ryhmän *peyote*-kulttia ja sen aikaansaamaa uskonnonmuutosta vuosien kenttätutkimuksen perusteella. Afrikassa suoritetuista uskontoantropologisista tutkimuksista mainittakoon Robert T. Parsonsin *Religion in an African Society*,⁶⁹ jossa käsitellään Sierra Leonessa asuvan Kono-kansan uskontoa ja sen suhdetta sosiaaliseen ympäristöön. Perinteenkannattajayhteisöistä on vähemmän intensiivisiä kenttätutkimuksia. Mainittakoon kuitenkin Linda Déghin ”Märchen, Erzählen und Erzählgemeinschaft”,⁷⁰ joka käsittelee sadunkerrontaa

⁶⁷ Esim. K. S. Mathur, *Caste and Ritual in a Malwa Village*, Bombay 1964; Gittel Steed, *Personality Formation in a Hindu Village in Gujerat*, Village India, ed. M. Marriot, Chicago 1955, 102–144.

⁶⁸ Teos on julkaistu 1966 sarjassa Viking Fund Publications in Anthropology (Ed. Sol Tax), No. 42, Chicago.

⁶⁹ Leiden, Netherlands 1964.

⁷⁰ Berlin 1962.

Kakasdin szeklien keskuudessa, sekä Ilona S. Dobosin⁷¹ unkarilainen perhetutkimus. Tarinankerrontaa saksalaisessa kyläyhteisössä on tutkinut Otto Brinkmann⁷² sekä Philadelphian neekerien kerrontaa Roger T. Abrahams.⁷³

Vuodesta 1967 on ollut ryhmätyönä käynnissä perinne- ja uskontoantropologinen syvätutkimus Tenojokilaaksossa Utsjoen Talvadaksen kalastajalappalaiskylässä. Kylässä on kuusi taloa, joiden asukkaat ovat neljää sukua (sosiometrinen kaavio). Katekeetat (alkuaan Guttormeja) ovat vanhoja Nuvvuksen (lähikylän) kalastajalappalaisia, Rasmukset Rovisuvannosta Talvadakseen siirtynyttä kalastajasukua, kun taas Vuolabien ja Pieskien esi-isät olivat porolappalaisia. Kylä edustaa jokilappalaisille ominaista talousjärjestelmää, jossa elatus hankitaan kaikista kysymykseen tulevista elinkeinovaihtoehtoista: kalastus, riekonpyynti, karjanhoito, marjastus, turistiesineiden valmistus, tilapäistyöt. Suurimman pääoman kyläläisille tuottaa veneenteko, joka on asukkaiden vanha spesialiteetti. Poroja on muutamilla kyläläisillä kymmenkunta. Toistaiseksi Talvadakseen ei ole maantietä (jota tosin rakennetaan parhaillaan). Kesäisin sinne kuljetaan veneillä, talvisin jäätietä. Perinnemaantieteellisesti alue on monessakin suhteessa kiintoisa. Historiallisesti kysymyksessä on vanha kulkureitti Pohjoiselle Jäämerelle. Talvadaksessa on sijainnut keskiaikainen kirkko, josta on paljon perinnettä. Tenojoki on ollut sekä kontakteja luova, akkulturaatiota edistävä, että myös perinnealueita erottava tekijä. Tenojoki on siinä mielessä kieliraja, että Suomen puolella asuvat puhuvat tällä hetkellä lapin ohella suomea, kun sen sijaan joen toisella rannalla sijaitsevassa Portassa puhutaan vain lappia. Perinteen siirtymistä ovat edistäneet avioliitot, joita on solmittu valtakunnanrajan yli.

Talvadas-tutkimus aloitettiin 1967 *testikysymyksillä*, joiden tehtävänä oli selvittää tiedonantajien perinteentuntemus ja muodostaa käsitys paikallisesta kollektiivitraditiosta. Jokaiselle 16 vuotta täytäneelle kyläläiselle, joita oli 18, esitettiin haastattelussa sama kysy-

⁷¹ Ilona S. Dobos, *Egy Somogyi Parasztesalád Meséi, Uj Magyar Népköltési Gyujtemény 10*, Budapest 1962.

⁷² Otto Brinkmann, *Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft*, Münster Westf. 1933.

⁷³ Roger T. Abrahams, *Deep Down in the Jungle...*, *Negro Narrative Folklore from the Streets of Philadelphia, Hatboro, Pennsylvania 1964*.

myssarja, joka oli laadittu po. lappalaisalueelta varhemmin kerätyn materiaalin pohjalta. Ensimmäinen testikysymyssarja, joka sisälsi 12 kolmiosaista kysymystä, on julkaistu artikkelini *Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor*⁷⁴ yhteydessä. Haastattelua on jatkettu puolivuositain; on laadittu uusia testikysymyssarjoja, monet asukkaat on haastateltu useampaan kertaan, ja tulosten vertailun pohjalta on hahmotettu jatko-ongelmat. Keruutavassa onkin merkittävä ero tavanomaisen sosiologisen tiedustelun ja antropologisen syvähaastattelun välillä. Syväkeruu ohjelmoidaan etukäteen, mutta tutkimus on siinä suhteessa joustavaa, että se sallii myös kenttätyössä konkretisoituvien hypoteesien mukaantulon. Lopputulosten antoisuus on jopa suorassa suhteessa siihen joustavuuteen, jota probleemien asettelussa keruun kestäessä on voitu noudattaa. Sosiologisen haastattelun tapaan myös syvätutkimus kerää esim. sosiometrisiin mittauksiin⁷⁵ soveltuvaa ainesta, mutta sallii mielellään vapaan haastattelun⁷⁶ ja osallistuvan havainnoinnin. Erityisen kiinnostunut syvätutkimus on perinteenkannattajien vapaista assosiaatioista, mielipiteistä, asenteista ja tulkinnoista — seikoista, jotka jäävät perinnäisen sosiologisen kyselykaavakkeen ulkopuolelle ja joihin asenneväittämätkään eivät aina anna luotettavia vastauksia.

Oheinen Talvadaksen kylän sosiaalisia suhteita valaiseva kontakтикаavio on tulos sekä tutkijaryhmän jäsenten suorittamasta monivuotisesta havainnoinnista että haastattelusta. Siitä käy konkreettisesti ilmi, ettei Talvadaksenkaan kaltainen kuuden talon, neljän suvun asuma pikkukylä ole mikään homogeeninen yksikkö. Sukulaisuus, joka jakaa kylän asukkaat ekonomisesti kilpaileviin sisä- ja ulkoryhmiin, näyttää olevan vuorovaikutusverkon rakennetta keskeisesti säätelevä tekijä. Perhe- ja sukulaisuussiteiden kiinteydestä on todisteena näiden primaariryhmien ulkopuolisten kontaktien vähäisyys. Useimpien naisten kontaktit tapahtuvat kokonaan oman perheen ja suvun piirissä.

Ryhmiä muodostavat Talvadaksessa 1. perheet, 2. suvut, 3. ikäryhmät, 4. sukupuoliryhmät, 5. ekonomiset, 6. uskonnolliset, 7. lähek-

⁷⁴ Pentikäinen, *Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i intervjun*, 32—33.

⁷⁵ Esim. Åke Bjerstedt, *Sociometriska metoder*, Uppsala 1963.

⁷⁶ Hans Gordon, *Intervjumetodik*, Stockholm 1970.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	1K	2K	3K	
I a	A	x	1	1	1	3	1	2	2	2			3						4	3	2	
	B	1	x	1	1	3	1	1						3					5		2	
	C	1	1	x	1	1	1	1			2				3	3	3	2	6	2	3	
	D	1	1	1	x	1	1	1			2				2	3	3	2	6	3	2	
	E	3	3	1	1	x	1	1											4		2	
	F	1	1	1	1	1	x	1	3	3	2	3		3	3	3	3	3	3	6	1	9
	G	2	1	1	1	1	1	x							2		2		5	3		
II a	H	2		3	3	3		x	1	1	1				3	3			3	1	5	
	I					3		1	x	1	1	1							4		1	
	J	2		2	2	2		1	1	x	1								3	6	2	
	K					3		1	1	1	x	1							4	1		
II b	L							1		1	x							2				
III	M	3				3							x	1	1				2		2	
	N		3			3	2						1	x	1		3		2	1	3	
	O			3	2	3		3		2			1	1	x			3	2	2	4	
IV	P		3	3	3	3		3	3							x	1	1	2		5	
	Q		3	3	3	2			3				3			1	x	1	2	1	5	
	R		2	2	3											1	1	x	2	3	2	

Sosiometrinen kaavio Talvadaksen kylän vuorovaikutussuhteista. Kontaktien intensiivisyyttä osoittavat numerot: 1 säännöllinen, jokapäiväinen vuorovaikutus, 2 varsin tiivis, usein emotionaali, ystävyyteen perustuva vuorovaikutussuhde, 3 satunnainen, harvinainen, yleensä virallinen kontakti. Matriisi on jaettu neljään segmenttiin, jotka viittaavat Talvadaksen sukuihin, I Rasmus, II Pieski, III Katekeetta, IV Vuolab. Ia tarkoittaa Rasmuksen kantataloa, josta Ib (Ilmari Rasmuksen talo) on erotettu. IIa on Pieskien kantatalo, josta taas IIb (Niiles Antti Pieskin talo) on lohkaistu. Kirjaimet viittaavat Talvadaksen asukkaisiin, joiden kontakteista on oikealla kvantitatiivinen tulos (1K=1. asteen, 2K=2. asteen, 3K=3. asteen kontaktien määrä). Sarakkeen x osoittaa henkilön, jonka kontakteista on kysymys.

käin sijaitsevien talojen, 8. perinteenkannattajien yhdessäolotilaisuuksien, 9. vapaa-ajan harrastusten edellyttämät yhteisöt. Sukupuoliryhmien kontakteista voidaan puhua naisista B:n, G:n, I:n, N:n ja Q:n kohdalla, miehistä A:n, C:n, D:n, F:n, H:n, J:n, O:n ja P:n kohdalla. Ikäryhmäkontakteista mainittakoon vuorovaikutussuhteet A—H, A—M, C—D—F—J—O—R. Uskonnolliset harrastuk-

set ovat yhteisiä lähinnä muutamille naisille (B, G, N), kun taas muutamat miehet ovat kokoontuneet osaksi salassa pidettyihin juomaseuroihin (A, D, H, J, O). Perinneintressit yhdistävät Rasmuksia (A, C, D, F) sekä toisaalta pyhäisin joikumaan kokoontuneita naisia (G, N, O). Talvadas on kompakti kyläyhteisö, jossa asenteiden merkitys vuorovaikutukselle on suurempi kuin esimerkiksi etäisyyden. Kylän keskeinen johtajahahmo on 40 vuotta kunnanvaltuutuksessa toiminut Erkki Katekeetta (M), johon muu kylä suhtautuu sekä kunnioittavasti että peläten.

Kylän merkittävin yhdysmies on postinkuljettaja Ilmari Rasmus, joka loi kontakteja myös muuten eristyneiden talojen välille. Ilmeisesti postimiehen palvelukset etäisessä kylässä katsottiin siksi tärkeiksi, että muuten Rasmuksiin kielteisesti asennoituvien oli pakko hyväksyä hänet. Varsin populaareja ovat myös toiset veljet, kunnanvaltuutettu Olavi Rasmus, jolla on myös toinen talo Nuorpiniemessä, sekä Karigasniemessä työskentelevä Armas Rasmus. Samat ovat myös aktiivisia perinteenkannattajia, mikä epäilemättä lisäsi heidän suosiotaan.

Talvadaksen 18 asukkaasta voidaan esittää uskonnollisen tradition pohjalta seuraava perinteenkannattajatypologia; se toimii myös indeksinä edellä käsitellyyn sosiometriseen kaavioon. Erityishuomion kohteena tässä typologiassa on supranormaaleista lapsivainajista kertova perinne. Usko lapsivainajiin elää talvadaslaisten keskuudessa 1) äpärän (lapsivainajaolennon) kohtaamisista kertovina memoraatteina, joita on 9, 2) kahtena tarinana, 3) surmatuihin, kastamattomiin lapsiin liittyvinä uskomuksina, joiden kokonaisluku on 24. Äpärän minimimääritelmä, jonka myös lapset näyttävät tuntevan, on seuraava: äpära (lapiksi *apparás*) on metsään kätketty, surmattu lapsi, joka itkee ja paljastaa kätköpaikkansa.⁷⁷

Kategorioita on kahdeksan⁷⁸; luvut paljastavat kunkin yksilön tuntemien memoraattien, tarinoiden ja uskomusten määrän (tässä järjestyksessä):

⁷⁷ Pentikäinen, *The Nordic Dead-Child Tradition*, 291—334.

⁷⁸ von Sydow esitti artikkelissaan *Om traditionsspridning* (*Scandia* 5, 1932) polaarisen käsitteparin *aktiiviset* ja *passiiviset* perinteenkannattajat (ks. Perinteen parissa, toim. Toivo Vuorela, Forssa 1957, 53—56). Syvätutkimuksessa tämä dikotomia osoittautuu hyödylliseksi, joskin riittämättömäksi yksityiskohtaisempaan analyysiin.

- I. *Aktiiviset homo religiosukset* (kommunikoivat uskomusperinnettä ja uskovat siihen), I polvessa isä Rasmus, II polvessa Rasmusen pojat
- | | |
|---|-----------|
| A. Ola Sammeli Rasmus, 1897, talokas, naimisissa (B) | 7—1— 7=15 |
| C. Olavi Rasmus, 1927, talokas, kunnanvalt., naimaton | 5—1—10=16 |
| D. Armas Rasmus, 1937, sekatyömies, naimisissa (E) | 7—1—10=18 |
| F. Ilmari Rasmus, 1929, postimies, naimisissa (G) | 9—1—12=22 |
- II. *Passiiviset homo religiosukset* (kollektiivitradiition mittarit, uskovat traditioon mutta eivät välitä sitä edelleen)
- | | |
|--|-----------|
| B. Kirsti Rasmus, o.s. Guttorm, 1899, A:n vaimo,
kot. Aittijoelta | 5—0— 7=12 |
| I. Birit Järvensivu, ent. Pieski, o.s. Vuolab, 1905,
H:n vaimo | 4—0— 8=12 |
| J. Piera Pieski, 1935, I:n naimaton poika, metsämies,
kalastaja | 5—0— 6=11 |
| O. Niiles Katekeetta, 1946, sekatyömies, naimaton | 1—0— 7= 8 |
- III. *Vieraan tradition spesialistit* (*Talvadas-perinteen passiiviset*, mutta Karasjoen-tradition aktiiviset homo religiosukset: kylän kolme Norjasta naitua miniää)
- | | |
|--|-----------|
| E. Birit Anna Rasmus, 1938, o.s. Rasmus, D:n vaimo,
kot. Portasta | 2—0— 3= 5 |
| G. Kirsti Rauna Rasmus, 1932, E:n sisar, F:n vaimo | 3—1— 7=11 |
| Q. Marit Vuolab, o.s. Eriksen, 1926, P:n vaimo,
kot. Valjoelta | 2—0— 5= 7 |
- IV. *Rationalisoivat skeptikot* (turvautuvat luonnollisiin selityksiin)
- | | |
|---|-----------|
| H. Ville Järvensivu, ent. Helander, 1902, I:n mies
(II aviossa), posti- ja poromies, kot. Utsjoen
kirkonkylästä | 1—0— 5= 6 |
| P. Hans Vuolab, 1922, talokas, ent. poromies, naimisissa (Q) | 2—0— 2= 4 |
- V. *Indifferentit* (po. uskomusperinteeseen nähden)
- | | |
|---|-----------|
| M. Erkki Katekeetta, 1892, talokas, kalastaja, kunnanvalt.,
naimisissa (N) | 0—0— 4= 4 |
| K. Niiles Antti Pieski, 1927, talokas, naimisissa (L) | 2—0— 3= 5 |
- VI. *Asiantuntemattomat* (ko. uskomustradition osalta)
- | | |
|---|-----------|
| R. Kirsti Vuolab, 1952, naimaton, kotiapulainen | 0—0— 1= 1 |
|---|-----------|
- VII. *Sosiaalisesti ylikontrolloidut* (eivät kontrollin vuoksi voineet esittää uskomustraditiota, vaikka sitä ilmeisesti tunsivatkin)
- | | |
|--|-----------|
| N. Birit Katekeetta, o.s. Jomppanen, 1911, M:n vaimo,
kot. Inarin Jomppalasta | 0—0— 4= 4 |
|--|-----------|
- VIII. *Haastattelusta kieltäytyneet*
- | | |
|---|-----------|
| L. Taimi Eliisa Pieski, o.s. Paltto, 1933, K:n vaimo,
kot. Paaduksesta | 0—0— 0= 0 |
|---|-----------|

On korostettava, että tämä jaottelu ei päde kaikkiin perinteenlajeihin. Esimerkiksi Niiles Antti Pieski (K) on erittäin taitava kasku-spesialisti, molemmat Järvensivut (H, T) hallitsevat kansanlääkinnän yksityiskohdat, Hans Vuolab (P) on etnisen perinteen ja Talvadaksen historian erikoistuntija, kylän "patriarkka" Erkki Katekeetta (K) taas tarkkamuistinen historiallisen perinteen spesialisti.

Useimpien uskomusperinteeseen kuuluvien kysymysten kohdalla ovat aktiivisia perinteenkannattajia Rasmuksen isä ja pojat, niin kuin äpäpäperinteessäkin. Kysymys ei kuitenkaan ole yksinomaan pystysuorasta perinteestä. Esimerkiksi Rasmuksen pojat ovat itse kokeneet useampia supranormaaleja elämyksiä kuin isänsä; heidän perinnelähteensä eivät myöskään ole samat kuin isän. Merkittävän lisän Talvadaksen äpäpätraditioon — Rasmuksen perheen piirissä — ovat tuoneet Portasta naidut miniät, jotka ovat sisaruksia. He ovat molemmat sikäläisen kollektiivtradition tuntijoita, ja heidän kauttaan on tullut Rasmuksen suvun tietoon paljon sellaista karasjokelaista muistitietoa, josta muut talvadaslaiset eivät tiedä mitään. Perinne-erot ovat huomattavampia sukujen kuin eri ikäpolvien välillä. Eri perinteenkannattajatyyppejä on siis kaikissa ikäluokissa. Huomattava sukupolvien välinen ero on suhtautumisessa toisen, joko vanhemman tai nuoremman sukupolven traditioon. Talvadas-projekti on siirtymässä keruusta analyysiin. Viime työvaihe sisälsi kontekstikysymykset ja biografisen haastattelun. Kollektiivtradition koostumuksen selvittämiseksi on jokaisen talvadaslaisen kanssa käyty läpi noin 1000 kysymyksen motiivikortisto, johon sisältyvät kaikki alueen keskeiset traditioelementit. Nyt on vuorossa aineiston kvantitatiivinen analyysi.

JUHA PENTIKÄINEN: *On the method of tradition- and religio-anthropological depth research*

Depth research is principally field work, depth collecting of tradition material being an essential part of it. Because its task is collecting empirical information about object units of analysis, by means of systematic field work, depth research can most easily be used in studying small areas, with relatively low population figures. One important task of depth research is, in this case, to examine the transmission of the tradition. Transmission presupposes reciprocity

between individuals and communities and the individuals and their social groups are thus very suitable for depth research. The method is somewhat dependent on the quality of the material. When depth research deals with literate cultures, it can for instance avail itself of the methods of social psychology or small-group sociology, whereas we can investigate non-literate cultures with the methods of cultural and social anthropology. In modern civilizations, the channels of transmission are more complicated and the methods more numerous than in isolated primitive cultures, where the transmission of information is mostly based on oral communication. In literate cultures, the transmission of literary tradition must be considered alongside oral tradition. In this paper the main question dealt with is the special problematics of depth studies whose material is derived from the sources of oral tradition. Depth research is a new method and it is thus most convenient to start with units of homogeneous culture. The possibility of examining more complicated communities by this method is not of course excluded.

Traditionally, the problematics of oral tradition have been the province of folklorists. However, not many folklorists actually study 'oral tradition', but folklore, which is a vague concept. It is surprising that many international dictionaries of folkloristics do not even mention the concept 'oral tradition'. If 'folklore' and 'oral tradition' were identical, all information in non-literate cultures would be included under the term 'folklore'. To distinguish two terms also has the advantage, among other things, that folklore need not necessarily be oral. In practice, a folklorist confronts literary tradition and either wholly or partly non-oral material. The meaning of the concept 'oral tradition' depends crucially on what is understood by the words 'oral' and 'tradition', whereas the meaning of 'folklore' consists of the meanings of the words 'folk' and 'lore'. The task of a student of folklore is on the one hand wider and on the other hand narrower than that of one who deals only with oral tradition. The latter studies all orally transmitted tradition information, the former only a part of it, but he may, in addition to verbal tradition, also consider non-verbal material and besides oral tradition also written material. The central fact in the study of oral tradition is that tradition is transmitted from speaker to hearer. The transmission of tradition information in speech is the fundamental process in the "social transmission" of a culture. The minimal definition of tradition includes "culture (elements) handed down from one generation to another". The verb *tradere* (Lat.) contains the aspect of continuity. Tradition of course has a social character and tradition and "individual knowledge" are concepts which must not be confused. In the process of adaptation the choice made by the society, the so called *social control* is crucial. Besides collective tradition, we can also find group tradition, craft tradition or individual tradition, in a community. The preservation of material from one generation to another carried by individuals, being, however, not generally known by the community, is typical of *individual tradition*. *Idiosyncrasies* or behaviour typical of just one individual, are to be studied separately. These only seldom become tradition. If the information carried by an individual has no continuity, if it is not handed

down, if the whole society, or one of its groups, does not accept it, we are not dealing with tradition. Because the communication of oral tradition takes place between individuals and within groups formed by them, we can get authentic information of this very transmission only through micro-analyses like depth research. In depth research, the transmission of oral tradition must be considered as social behaviour, which demands reciprocity between two individuals, at least. This is also the minimal criterion of a 'society'. The pivot must not be in the analysis of tradition texts, but in the bundle of problems caused by the individual, the society and the reciprocal relations of these.

The scheme (p. 88) illustrates my view of the dimensions that should be considered when studying the transmission of oral tradition. In the centre of the figure we find the tradition message. Some dimensions have been placed round the circle, some of them inside it. In this way, I have wanted to separate the variables (inside) from the more or less constant criteria of the depth structure of the tradition. The influence of these latter criteria is often latent in function. The segmental dimensions have been divided into three groups. A. includes 1. ecological environment, 2. groups. Level B. is individual psychological: 3. values, 4. statuses, 5. cognition, 6. affection, 7. conation. Level C. includes the depth structure of tradition, 8. texture, 9. style, 10. contents, 11. structure. The variables inside the circle have been grouped in three. The lowest level D. concerns the individual and social psychological factors which influence the formation of a tradition: 12. social roles, 13. frame of reference, 14. social control. The highest level is about the context of a tradition message, and is divided into 15. function, 16. use, 17. meaning. The central level inside the circle illustrates the phases of social transmission: 18. collective and 19. individual tradition. 20. The *tradition message* is a message transmitted from one generation to another, containing traditional information about its culture. What this depends on is being elucidated by the scheme presented here. According to the principles of communication theory, it is important also in the study of oral tradition messages to explore the channels of transmission, through which tradition is taught, transmitted, learnt and adopted. Central in the process of transmission is the reciprocity between individuals: oral tradition is transmitted from speaker to hearer. The channels of transmission are the individual bearers of tradition. Depth research can be characterized as *tradition-anthropological* because of its culture-anthropological parallels and also because it is as interested in the bearers of tradition and their social relations as the actual tradition texts.

A religio-anthropological approach is 'man-orientated' in its problematics: religion is considered on the basis of the concepts and behaviour of individuals and societies. This method is anthropological also in that it strives to describe religion *holistically* as a part of the cultural totality to which it belongs. In the religio-anthropological approach, religion is studied as a part of the "learned social tradition of man". The central problem is religious *communication*, i.e. the transmission of religious tradition. The object of study is the inter-action between the individual and society. This means that in spite of the fact that culture may be regarded as super-organic — an individual born into a society

does not form his culture, but culture forms him — it *may* be investigated in practice only on the basis of the conceptions and behaviour of the individual bearers of that culture. Religio-anthropological study is also *ecological* in that it concerns itself with the inter-dependence between religion and habitat (natural environment). Religio-ecological study may also be used to try and determine whether an economic system has any influence upon religion. Ecological factors may also affect religious tradition and the behaviour or the development of the homo religiosus type within a certain culture. Religio-anthropological depth research is empirical in that it has as its basis primary material collected in intensive field work. The problems of the holistic study of culture, religious inter-action systems, religious communication and ecological questions for example make such great demands vis-à-vis the material under study that depth collecting in any field is central to research.

Religion has psychological, sociological and cultural functions and in religio-anthropological study, as it seems to me, it is useful to distinguish three levels, individual, social and cultural. Three aspects of experience, cognition, affection and conation, are distinguished in observation psychology and these are useful in the study of the individual. In the study of religion *cognition* includes, for example, the world view, the system of values, beliefs, dogmas, individual knowledge of religion, concepts of the universe, supranormal beings; under the aspect of *affection* we may note the problematics of religious feeling and experience (a religious experience involves reciprocity between man and the supra-normal in which homo religiosus or the religious tradition familiar to him actualizes an encounter with a supra-normal being, with a god for example); *conation* concerns ritual behaviour by means of which an individual or a society seeks union with a supra-normal being. The *social* level deals with a religion as an institution; study here is principally of religious groups, reciprocity between religious and secular groupings, religious leadership as well as qualifications for membership of a religious group. With the *cultural* level we are dealing with the ecological environment in space and time. Is there a correlation between economic structure and religion? Is the fact that shamanism is a dominant form of religion in arctic and sub-arctic hunting and fishing cultures connected with habitat or economic structure? Or is acculturation the reason for the wide religious similarity? etc.

The possible objects of depth research are numerous. The smallest unit for such study is the individual. Here, the repertoire of a bearer of tradition can be dealt with. Up to this time, we have been able to trace two different trends in these studies: folklorists have dealt with tradition bearers who are specialists in a particular genre, e.g. folktale narrators. On the other hand, cultural anthropologists have concentrated on the reciprocity between personality and culture. My study "Individual, Tradition, Religion" of Marina Takalo (1890—1970), a Karelian bearer of tradition and homo religiosus, is a tradition- and religio-anthropological depth research work which deviates from most earlier studies on individual tradition bearers in that it concerns the whole of the tradition repertoire of the individual. Takalo was illiterate, which means that oral communication was the sole process for forming and transmitting information.

Because the transmission of oral tradition is social behaviour, it is necessary, even in depth research concerning individuals, to consider social relationships. For instance, the roles of the bearers of tradition cannot be made clear without this social aspect. *Small groups* are natural objects of depth research, because the reciprocity that makes transmission of oral tradition possible takes place in these groups. This kind of study may concern itself with a family, a village, an age, sex or professional group. Religious groupings are the usual objects of religio-anthropological depth study. In all cases the central problem is in the inner/outer contacts of the group. The idea behind depth research is to select a very narrow but representative field and study it intensively. When a larger group or area is concerned so-called 'point' or 'case' study is useful. If for example we wish to make a comparative religio-anthropological study of Lappish religion, we omit general collection, and make a selection of Lappish villages representing various linguistic or ethnic groups. The same programming principles are observed in depth research in these villages and this is followed by a comparative analysis.

Small-group analysis pays special attention to group dynamics, is more socio-psychological than sociological, as far as its problematics are concerned, observes "groups as societies" and not "societies as groups". In other words, the pivot is at the level of social behaviour and reciprocity, rather than in the 'outer' study of the membership of groups and people. In the same way as sociological interview, depth research collects material suitable for sociometric measurement, but by no means excludes free interview and participating observation. Depth research is especially concerned with the free associations, ideas, attitudes, and interpretations presented by the bearers of tradition (*metafolklore*) — things that usually remain outside the traditional sociological questionnaire, and that are not reliably spoken about by postulates of attitudes in these questionnaires.

The paper deals with the theoretical and methodological problems of tradition- and religio-anthropological depth research. The results of two depth research projects in progress in Lapland (in the village of Talvadas) and Karelia (concerning Marina Takalo) are also given. The author considers the methodological principles of Depth Research more thoroughly in Handbook of Social and Cultural Anthropology, ed. by John J. Honigmann, publ. by Rand McNally and Company in the U.S. which will be printed in 1970—71.