

Perinne-ekologiaa – miten ja miksi?¹

Pari vuotta sitten suuresta öljytankkerista valui melkoinen määrä öljyä San Franciscon lahteen. Lahden rannoilla ja siihen laskevien jokien suistoissa elelevä monilajinen linnusto oli yksi katastrofin uhreista. Tuhansittain lintuja tahriintui öljyyn. Lahtea saartavien kaupunkien monimiljoonainen väestö oli tottunut pohjoisrannan öljynjalostamoiden olemassaoloon. Miljoonat autoilijat olivat tottuneet lahden itärannan pikatiellä sulkemaan autonsa ikkunan tai tuuletuksen, koska jalostamoista leviävä katku tuntui epämiellyttävältä. Itse maisema oli laatuunkäypä: jalostamoiden öljysäiliöt oli maalattu iloisin värein, tien toisella puolella oli asuntoalueita, toisella taas avaria kukkuloita, joilla laidunnettiin karjaa. Lehdissä oli tosin ollut uutisia, että nautoja oli kuollut tavan takaa, koska niiden elimistöön oli kertynyt liikaa lyijyä. Oli myös luettu mainintoja, että jalostamot olivat pahimpia ilman pilaajia koko alueella. Mutta raha ei haise eikä yhtälön ”öljy = energia = hyvinvointi” murtajia ole helppo löytää. Eikä tämä ole ainoa ongelma: slummit, väkivaltarikokset, huumausaineet jne. ovat alkua niiden asioiden luetteloon, joihin myös on totuttu. Tätä taustaa vasten on ehkä hieman hämmästyttävää, että öljyyn tahriintuneita lintuja pelastamaan riensi joukoittain vapaaehtoisia, mm. runsaasti opiskelijoita. He kahlasivat rantavedessä, koettivat puhdistaa kiinniliimautuneita höyheniä öljystä. Järjestettiin jopa jälkihoitoa. Noin parista tuhannesta hoitoa saaneesta linnusta oli muutaman kuukauden kuluttua hengissä viitisenkymmentä kappaletta. Pelastustointa voisi sanoa lähinnä symboliseksi. Mutta juuri sellaisena sillä oli luultavasti merkitystä. Öljyyn

¹ Esitetty julkisena luentona virkaanastujaisissa Turun Vanhan Akatemia-talon juhlasalissa 15. 12. 1971.

kuoleva lintu sai aikaan jotakin, jota voisi nimittää ekologiseksi herätykseksi.

Tämäntapaisia esimerkkejä voi tietenkin pimia eri puolilta maailmaa. Ne tokiolaiset, jotka vapaapäivinäan vaeltavat taajoin joukoin vuorille hengittämään raitista ilmaa, ovat varmaan yhteisellä asialla hekin. Myös Ruissalon ohi lipuu tankkereita. Itämeren kuolinilmoitukset kiertelevät lehdistössä. Cleopatran neula, Egyptistä New Yorkiin v. 1881 siirretty obeliski, on kuluneina 90 vuotena kulunut ja rappeutunut enemmän kuin niinä 3000 vuotena, jotka se ehti syntysijoillaan seistä. Samaisten 90 vuoden aikana on maapallon väestön kaksinkertaistumisaika pudonnut 80 vuodesta 35:een. Ainoa muistamani ekologinen kasku kertoo 1910-luvun ennusteesta, jonka mukaan Helsinki tulisi 30 vuodessa hukkumaan hevosen lantaan.

Aikaamme liittyvät eskatologiset ainekset ja ”antakaa maaäidille mahdollisuus” -tyyppiset liikkeet saattavat työllistää tulevaisuuden uskontotieteilijöitä. Teknologiaan osuva turhauma on joka tapauksessa ehtinyt muuttaa maailmankuvaamme ratkaisevasti.²

Akateemisena oppisanana ekologia on vanha, vaikka vasta darvinismin läpimurto teki siitä tieteenalan. Jo Platon ja Aristoteles käsittelivät kysymystä populaatioiden koon vaikutuksesta poliittisiin instituutioihin. Lienee tarpeetonta luetella niitä luonnontieteitä, yhteiskuntatieteitä ja humanistisia tieteitä, jotka tavalla taikka toisella ovat osallistuneet ekologisiin tutkimuksiin. Auringonvalosta ja fotosynteesistä lähtevä energian kierto ekosysteemin organismeissa, joista ihminen on yksi, on tarjonnut konkreettisen lähtökohdan myös ihmisekologialle eli humaniekologialle ja kulttuuriekologialle. Yhden organismin suhde ympäristöönsä eli autoekologinen aspekti ja tietyn ympäristöyksikön piirissä tavattavien organismien välisten suhteiden selvitys eli synekologinen näkökulma ovat molemmat olleet esillä, joskin jälkimmäinen korosteisemmin. On myös omaksuttu suljetun systeemin idea, järjestelmän, jossa elämä voi määräehdoin jatkua jonkin lajin dominoidessa ja kontrolloidessa muita siten, että tietty perustasapaino säilyy.

Vaikka biologinen malli on ollut lähtökohtana, se ei ole merkinnyt yksiselitteistä ratkaisua kysymykseen, mitä humaniekologian tai

² Ks. esim. Newsweekin erikoisraporttia ”The Ravaged Environment”, 26. 1. 1970.

kulttuuriekologian tulisi ensisijaisesti tutkia. Tämä näkyy jo siitä, että humaaniekologian ja kulttuuriekologian nimikkeitä käyttävät tutkijat puhuvat samantapaisista asioista hyvinkin erilaisin premissein. Näitä samantapaisia käsitteitä, joiden frekvenssi käydyssä keskustelussa on ollut korkea, ovat ensiksi ”ympäristö”, ”luonnonympäristö” eli habitaatti, ”luonto”, toiseksi ”populaatio”, ”väestö”, ”ihminen”, ”yhdyskunta”, ”yhteisö” ja kolmanneksi ”kulttuuri”, ”perinne” ja ”historialliset tekijät”. Näiden kolmen komponenttiryhmän suhteuttamisesta on kysymys, ja tällöin selittävän viitekehyyksen valinta muodostuu ratkaisevaksi. Voidaan antaa esimerkiksi ympäristökohdainen, ihmiskeskeinen, perinnevaltainen tai historiallinen selitys. Voidaan korostaa ensisijaiseksi valitun selitystekijän dominanssia aina determinismin asteelle saakka ja väittää vaikkapa, että ihminen on aina luonnonympäristönsä tuote (meren rannalla asuva ihminen on toisenlainen kuin sisämaan asukas, vuoristossa eläjä on toisenlainen kuin tasangon, lämpimän etelän asukas on toinen kuin kylmän pohjoisen jne.). Maantieteellinen ympäristö ratkaisisi siis sen, onko ihminen hidas vai vikkela, sulkeutunut vai avomielinen, itsenäinen vai vähäaloitteinen. Näin karkea stereotypia ei ole tietenkään osoittautunut elinkelpoiseksi: sen torjuminen on niitä harvoja yksimielisyyksiä, joihin ekologisessa keskustelussa on päästy. Mutta jos yhdistetään kaksi komponenttia, sanokaamme luonnonympäristö ja kulttuuriperinne, jolloin luonnonympäristön käsite de facto laventuu sosiaalisiksi ympäristöksi, saamme jo paljon kattavamman selitysaparatuurin, jonka edessä komponentti ”ihminen” joutuu ahtaalle. Tuleeko hänestä pelkkä marionetti? Huomaan eräässä yhteydessä kirjoittaneeni seuraavan lauseen: ”Kollektiivitradiation hallitseva asema takaa sen, ettei jokainen yhteisöön syntyvä ja siinä paikkansa saava yksilö luo ja kehitä omaa kulttuuria vaan että kulttuuri luo ja kehittää hänet.”³ En halua perua väitettäni; sen yhteydessä on muistettu myös keksinnöntekijät, yksilöperinne ja idiosynkrasiat. Tässä selitysasettelussa ihminen niin sanoakseni pelastetaan possibilismin avulla. Toisin sanoen otetaan huomioon perinteen tarjoamien vaihtoehtojen määrä ja yksilön ja yhteisön tekemien valintojen laatu. Aineellista kulttuuria tutkittaessa joudutaan turvautumaan yhdistelmätalouden käsitteeseen: energian, ravinnon ja toimeentulon lähteitä on nor-

³ L. Honko ja J. Pentikäinen, *Kulttuuriantropologia* (Porvoo 1970), 12.

maalisti useita, ne ovat aina jossain määrin vaihtoehtoisia tai komplementaarisia. Yhtäällä koettu puute voidaan kompensoida toisaalla tapahtuvalla sellaisella tuotannonlisäyksellä, joka ylittää eksistenssi-minimiksi koetut vaatimukset. Henkisen perinteen ja ekspressiivisen kulttuurin kohdalla voi valinnan vapaus ja vaihtoehtojen määrä usein näyttää suuremmalta kuin elinkeinonharjoituksen kohdalla. Tosi-asiassa kyseiset vaihtoehdot ovat olleet tarjolla ja mahdolliset valinnat on suoritettu jo ennen perinteen varsinaista käyttötilannetta, nimittäin perinteen sisäistämisvaiheessa. Vain jos yksilö tuolloin on varastoinut jossakin myöhemmässä tilanteessa vaihtoehtoiksi osoitettavia aineksia, voidaan käyttötilanteesta puhua myös valintatilanteena.

Kulttuuriekologian klassikko Julian Steward määrittelee tärkeimmäksi tehtäväksi niiden prosessien tutkimisen, joiden kautta yhteisö sopeutuu ympäristöönsä. Keskeisongelmana on selvittää, aiheuttavatko kyseiset mukautumiset sisäisiä sosiaalisia muutoksia tai kehitystapahtumia. Mukautumisten analyysi edellyttää muiden samanaikaisten muutostapahtumien tarkkailua, yhteisöjen ja sosiaalisten instituutioiden keskinäisten vuorovaikutusten sekä näiden yhteisöjen ja luonnonympäristön välisen vuorovaikutuksen huomioonottoa.⁴ Kyseessä ei loppujen lopuksi ole holistinen teoreettinen malli: Steward ei esimerkiksi väitä, että kaikki havaittavat muutokset olisivat ekologisia muutosprosesseja tai niistä selittyviä. Tämä tuntuu järkevältä rajoitukselta. Jos ottaa vertailukohdaksi A. H. Hawleyn humanieko-logisen organisaatiomallin,⁵ näkyy ero: viimeksi mainittu kattaa käytännöllisesti katsoen kaiken biososiaalisen tapahtumisen ja alkaa muistuttaa muuatta funktionalismin lähtömuotoa. Hawley ei suinkaan ole yksin holistisessa pyrkimyksessään: esim. nuori amerikkalainen antropologi James Anderson näkee juuri ekologiassa kulttuuri-antropologian tulevaisuudentoivon: ns. systeemiteorian avulla toteutettu antropologinen ekologia antaisi todellisen mahdollisuuden integroida ihmistä koskevaa tietoa ja tekisi kadun miehellekin selväksi sen, miksi antropologiaa harjoitetaan.⁶ Andersonin teksti jää ohjel-

⁴ J. H. Steward, Cultural ecology, International Encyclopedia of the Social Sciences 4 (1968), 337—344.

⁵ A. Hawley, Human ecology, International Encyclopedia of the Social Sciences 4 (1968), 328—337.

⁶ J. Anderson, Ecological anthropology and anthropological ecology. Käsikirj.

manjulistuksen asteelle: sen teoreettista antia voisi ehkä luonnehtia darvinistiseksi väestöntutkimukseksi.

Stewardin ekologinen ajattelu rakentuu siis paljolti mukautumisen, sopeutumisen käsitteelle. Voi helposti saada sen vaikutelman, että luonnonympäristö on edelleen se dominoiva suure, jonka mukaan yhteisön ja kulttuurin on orientoiduttava. Näin vanhentuneella kannalla Steward ei toki kuitenkaan ole. Nimenomaan ekologiset tutkimukset ovat vakuuttavasti osoittaneet, kuinka sellainen apriorisesti objektiivisen tuntuinen käsite kuin ”luonto” tai ”luonnonresurssi” saa varsinaisesti sisältönsä kulttuuriperinteestä ja yhteisön arvojärjestelmästä käsin. Ei ole kysymys vain siitä, ettei paimentolaisella ole käyttöä öljylle, kullalle, timanteille tai ettei hän tunne timantin vaihtoarvoa. Vaikka hän tuntisikin, ei hän kiirehtisi perustamaan timanttikaivosta, ei vaikka saisi asiantuntevia neuvoja. Arvojärjestelmät muodostavat reaalisia muureja sellaisten tavoiteasettelujen esteeksi, joita me pidämme itsestäänselvyyksinä. Luonnonresursseja ovat vain ne, jotka sellaisiksi havaitaan ja hyväksytään. Perinteen säätelemät tarpeet ja asenteet ohjaavat tätä ”luonnon” havaitsemista ja käyttöä. Samanlaisessa luonnonympäristössä lähekkäin eläviä kansoja on ekologisissa tutkimuksissa usein vertailtu, jotta nähtäisiin, kuinka voimakkaasti elinkeinoelämä, lääkintätaito tai uskonto korreloivat fyysiseen ympäristöön. Miltei vahingoniloa tuntien on raportoitu tapausanalyysseja, joissa kyseinen korrelaatio on erittäin alhainen, ts. kulttuuriperintö ratkaisee elämänmuodon eikä luonnonympäristö. Enintään luonnonympäristön voi katsoa asettavan tiettyjä rajoituksia elämänmuodon kehittelylle. Niinpä Steward toteaakin varovaisesti, että ekologian heuristinen arvo on siinä, että se konseptualisoi kulttuurin kehitysprosessin kannalta relevantit ei-kulttuuriset ilmiöt.

Edellä sanottu sisältää paradoksin. On ilmeisen vaikeata vetää rajaa kultureaalisten ja ei-kultureaalisten piirteiden välille, jos pyritään tutkittavan kulttuurin kannalta mielekkäisiin selityksiin. Ihmisen ja luonnonympäristön suhdetta ei voi selittää ilman perinteen ja historiallisen taustan tuntemusta.

Kulttuuriekologisen keskustelun painopiste on ollut selvästi aineellisen kulttuurin puolella. Keskustelijat ovat usein suhtautuneet pidettyvästi folkloren ja uskonnon mukaankytkentään, koska niiden mahdollinen ympäristösidonnaisuus on koettu ongelmalliseksi. Kuitenkin folkloren tuotteissa tapahtuu runsaasti muutoksia, joita voi luonneh-

tia ympäristöön mukautumiseksi. Intiasta eri puolille Eurooppaa levinnyt satu säilyttää juonirakenteensa, mutta sen rekvisiitta muuttuu: kun etelässä eläinsadun päähenkilöinä ovat kuuman autiomaan leijona ja šakaali, niin Suomessa selvittelevät välejäan kettu ja karhu talvipakkasella. Ja näiden kahden esiintymän väliin mahtuu ketju toisintoja, joissa kuvastuu kulloinkin paikallinen miljö. Ruotsalainen folkloristi Carl Wilhelm von Sydow kritisoi vuonna 1934 ilmestyneessä artikkelissaan ”Geography and Folk-Tale Oicotypes” sellaisia perinteenleviämisteorioita, joissa oletetaan perinnetuotteiden leviävän autonomisesti (hän käytti sanaa automigraatio) alueelta toiselle ja joissa ei välitetä tutkia perinteenkannattajia, ts. niitä henkilöitä, jotka tosiasiaassa kuljettavat sadun seudulta toiselle, ynnä niitä henkilöitä, jotka sadun kuulevat ja ratkaisevat, kiinnostaako se heitä siinä määrin, että sitä halutaan kuunnella toistekin. Hän lainasi botaniikasta käsitteen oikotyyppi eli ekotyyppi ja selitti, että tiettyyn perinnemiljööseen saapuva tuote sopeutuu tuon miljöön sisäisen erityisluonteen mukaisesti. Oikotyypityminen tapahtuu siis silloin, kun perinnetuote periaatteessa hyväksytään traditioon. Mutta sitä ei hyväksytä sellaisenaan vaan se sopeutetaan jo olemassa olevan vastaavanlaatuisen perinteen laatuvaatimusten mukaiseksi. Von Sydow toi esimerkkejä myös siitä, kuinka leviäminen tyrehtyy: eräs indoiranilaista alkuperää oleva satu tavataan egyptiläisenä (vanhin merkintä jo 1300 eKr.) ja slaavilaisena oikotyyppinä, sen sijaan Länsi-Euroopan satuperinteeseen se ei koskaan ole kotiutunut. Kolme toisintoa Smoolannista, Gotlannista ja Hessenistä osoittautuvat tyrehtyväksi yksilöperinteeksi. Smoolantiin satu saapui 1808 sodan jälkeen venäläisen vangin mukana, Gotlantiin Virosta palkatun palvelusväen mukana, Hesseniin erään sinne muuttaneen itävaltalaisen mukana.⁷ Sadut mestarivarkaasta ovat kansainvälisiä, mutta niissä heijastuvat kiintoisasti paikalliset moraalinormit: niinpä egyptiläisessä sadussa kyvykkäästä varkaasta tulee ilman muuta ihannoitu sankari, jonka toistuvat, jännittävät ja onnistuneet ryöstöretket vain lisäävät hänen mainettaan ja vievät hänet lopulta hallitsijan vävyksi. Pohjolassa samaisen sadun sankari puhdistetaan varastamisen stigmasta ennustusmotiivin avulla. Nuoruudessaan sankari saa kuulla synkän ennustuksen: hänen kohtalonaan on oleva hirsipuu. Masentuneena

⁷ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Copenhagen 1948), 44—59.

hän päättää jättää vanhempansa, ettei häpäisisi heitä, ja pakenee vieraaseen maahan, jossa liittyy rosvojoukkoon. Jännittävien vaiheiden jälkeen hän pääsee kuninkaan suosioon, ja tämä antaa hänelle puolisosiksi tyttärensä, jonka nimi on Galgen (hirsipuu).⁸

Amerikkalainen Roger Abrahams on viitannut von Sydowin ajatuksiin tehden sen lisäehdotuksen, että oikotyypitymistä ei tutkitaisi vain yhden perinnetuotteen, esim. yhden sadun, vaan useamman, siis eri satujen, kohdalla. Jos kerran voidaan havaita yhden sadun oikotyyppi jollakin alueella tai jonkin sosiaalisen ryhmän piirissä, miksi ei tutkittaisi muiden satujen oikotyyppisiä saman ryhmän piirissä ja selvitetäisi, mikä ne varsinaisesti tekee oikotyyppisiksi? Tällainen tarkastelutapa valaisisi ryhmän asenteita ja maailmankatsomusta, sen ekspressiivistä kulttuuria. Kenties olisi lopulta mahdollista jopa pelkän kertomustoisinnon lukemisen pohjalta päätellä, mille sosiaaliryhmälle se kuuluu tai miltä perinnealueelta se on peräisin. Näin menetelmä tarjoaisi lopulta mahdollisuuden jopa ennusteisiin.⁹ Abrahams ei esitä esimerkkejä, mutta niitä voi löytää muualta. Aili Kallion äskettäin valmiiksi saama Inkerin itkuvirsien perinnealuejako on tavallaan näyte Abrahamsin tarkoittamasta oikotyypitymisen sisäisen todistusarvon käytöstä: eräät itkuvirsitoisinnot, joiden muistiinpanopaikasta ei ole tietoa, on voitu paikantaa laajan aineiston läpikäynnissä paljastuneiden paikallisten sisältö-, tyyli- ja rakennekriteerien nojalla.¹⁰ Matti Kuusi on ratkonut samantapaisia ongelmia kalevalaisen muinaisepiikan kohdalla; hän kykenee runotoisinnon luettuun sanomaan, miltä alueelta tai laulajalta se todennäköisesti on peräisin. Sananparsitutkimuksissaan hän on tehnyt makroekologisia havaintoja, kuten seuraavasta lainauksesta ilmenee: ”Romaanisissa maissa, Englannissa ja Hollannissa sanotaan, että ”parempi on ystävä tien varrella kuin raha kukkarossa”. Tanskassa ollaan jo maltillisempia: ”Ystävä tien varrella on yhtä hyvä kuin raha kukkarossa”. Skandinaviassa tyydytään toteamaan: ”Hyvä on tavata ystävä tien varrella”. Mutta Suomessa arvosuhde on ar-

⁸ C. W. von Sydow, *Våra folksagor* (Stockholm 1941), 48—52.

⁹ R. G. Abrahams, *Deep Down in the Jungle... Negro Narrative Folklore from the Streets of Philadelphia* (Hatboro 1964), 245—246, vrt. 10—14, 247—258.

¹⁰ A. Kallio, Inkerin häätökujen henkilönnimitykset. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopiston uskontotieteen ja folkloristiikan laitos. SEM 212. 1971.

vioitu uudelleen: ”Parempi reppu reessä kuin ystävä kylässä.” Kärki on kääntynyt tasan päinvastaiseen suuntaan kuin keskieuropallaisen sananparren. Mitään sattumanvaraista ei tässä vastakohtaisuudessa ole: ystävyyttä ylistävät kansainväliset sananparret ovat miltei järjestään paleltuneet kuoliaaksi ennen Suomeen tuloaan, mutta sitä runsaammin on täällä elämänohjeita, jotka suosittelevat oma-varaisuutta ja varoittavat turvautumasta vieraiden apuun.”¹¹

Käytin sanaa makroekologinen. Epäilemättä mahdollisimman monipuolisten kriteerien perusteella rajautuvien kulttuurialueiden vastakkainasettelut tarjoavat sekä vaativia että kiehtovia ongelmia. Arvelen, että Matti Sarmelan tutkimusten makroekologiset väitteet ovat panneet monen tutkijan mielikuvituksen ja kritiikin liikkeelle.¹²

Uskontotieteellisen tutkimuksen puolella ekologinen aspekti on ollut niin ikään esillä. Sen tehtäväksi näyttää muodostuvan nimenomaan uskontofenomenologisen tutkimuksen ohjaaminen uuteen, empiirisiä aineistoja kvantifioivaan suuntaan. Kun tiedämme, että juuri uskontofenomenologi tarkastelee materiaalia lintuperspektiivistä, voi ympäristövaltaisen ja paikkasidonnaisen näkökulman mukaankytkeä vaikuttaa yllättävältä. Tosiasiassa vastakohtat todella täydentävät toisiaan: lintuperspektiivistä paljastuvat luut, ylikulturaaliset morfit, joiden levinneisyys on niin laaja, ettei alkuperäteoriointiin uskaltaudu monikaan. Mutta vasta ekologinen lähitarkastelu antaa morfin esiintymille lihan ja veren, ts. sen mielekkyyden, joka sillä voi olla vain elävässä perinnemiljöössään. Åke Hultkrantzin tutkimukset arktisten uskontojen fenomenologiasta lähtevät nimenomaan ekologisen näkökulman kokeilusta, ja samainen näkökulma tulee näkyviin myös hänen katsauksessaan Amerikan mantereen varhaiskantaisiin uskontomuotoihin.¹³ Omalta osaltani olen saanut oppitunteja perinne-ekologiassa kirjoittaessani yleiskatsauksia suomalais-ugrilais-

¹¹ M. Kuusi, *Sananlaskut ja puheenparret* (Helsinki 1954), 73—74.

¹² M. Sarmela, *Reciprocity Systems of the Rural Society in the Finnish-Karelian Culture Area with special reference to social intercourse of the youth*, FF Communications 207 (Helsinki 1969).

¹³ Å. Hultkrantz, *An Ecological Approach to Religion*, *Ethnos* 1966, 131—150, ks. myös H. Hvarfner (toim.), *Hunting and Fishing* (Luleå 1965), 265—318. Å. Hultkrantz, *Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique* (Uppsala 1963).

ten kansojen uskonnoista.¹⁴ Näiden makroekologisten tutkimusten ohella on olemassa myös mikroekologisen tarkastelutavan mahdollisuus: ajattelen niitä tutkimuksia, jotka selvittelevät yksilön ja perinteen välisiä suhteita, perinteen sisäistysprosesseja, torjuntaja hyväksyntöjä. Biostruktuurilla ja ympäristöllä on näissä prosesseissa merkityksensä; tuoreena tutkimusesimerkkinä voi mainita Juha Pentikäisen monografian Marina Takalon uskonnosta.¹⁵ Myös Päivikki Suojasen analyysi rukoilevaisen puhujan perinteenkäytöstä avaa tällä suunnalla uusia uria.¹⁶ Yhteisöntutkimuksellisen paralleelin näille töille tarjoavat parhaillaan käynnissä olevat kylätutkimukset, joiden yhteydessä laadittavat perinteenkannattajatypologiat ja sosiaaliryhmien vuorovaikutuskaaviot antavat tilaisuuden tarkastella perinteen sopeutumista yksilön, pienryhmän, laajemman instituution sekä maantieteellisen alueen tasoilla.¹⁷ Kiintoisaa on tarkkailla sitä, missä määrin sopeutumisprosesseissa havaittavia trendejä voi pitää isomorffisina ja toistuvina.

Perinne-ekologiaa tarvitaan, koska ekologisia muuttujia ei voi käytännön tutkimustyössä silpoa erilleen kulttuuriperinteen muuttujista. Näiden muuttujien korrelointi merkitsee normaalisti alueiden ja etnisten ryhmien syntymistä, ts. joudumme tekemisiin perineraajojen kanssa, niin kuin on ollut tapana sanoa. Mikroekologisesta näkökulmasta voimme puhua sisäistysprosesseista, ryhmätasolla sosiaalisesta kontrollista, laajalla kulttuurialuetasolla leviämisestä, jos haluamme. Mutta aina olemme tekemisissä hyväksynnän ja torjunnan kanssa, aukenevien ovien ja ylittämättömien muurien kanssa. Torjunnan motiivi voi olla ekologinen, hyväksyntää voi seurata oiko-

¹⁴ Esim. De finsk-ugriske folks religion, J. P. Asmussen ja J. Laessöe (toim.), *Illustreret Religionshistorie I* (Köbenhavn 1968), 147—191.

¹⁵ J. Pentikäinen, *Marina Takalon uskonto* (Helsinki 1971).

¹⁶ P. Suojanen, Väinö Aerila Länsi-Suomen rukoilevaisuuden maallikkovai-kuttajana. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopiston uskontotieteen ja folkloristii-kan laitos. SEM 213: I—II. 1971.

¹⁷ Ks. esim. J. Pentikäinen, *Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä*, *Sananjalka* 12 (Turku 1970), L. Honko, *Kerääjän rooli ja Talvadas, Kalevalaseuran vuosikirja* 51 (Vaasa 1971), L. Räisänen, *Pyhämaan Kettelin perinteestä*, *Turun Yliopiston kylätutkimusryhmän julkaisuja* 10 (Turku 1971) ja O. Lehtipuro, *Yhteisö ja perinne: perinneantropologinen tutkimus Hauhon Hyömästä*. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopiston uskontotieteen ja folkloristii-kan laitos. SEM 210. 1971.

tyyppiytyminen, mutta metodologinen vaara on pintapuolisessa determinismissä ja kehäpäätelmissä. Tämä vaara voidaan torjua vain vertailevan tutkimuksen avulla — tuskin yhtään merkittävää ekologista havaintoa on tehty ilman vertailuviitekehystä — ja ottamalla menetelmäksi komponenttianalyysi, jossa sellaiset välttämättömät suureet kuin ”ympäristö”, ”ihminen”, ”ryhmä”, ”perinne”, ”historia” ovat samalla lähtöviivalla ja tutkimus saa sitten näyttää, mikä tekijä kulloinkin katkaisee maalinauhan. Maalikameran kuva tarvitaan kuitenkin aina: emme halua vain voittajan nimeä vaan myös tekijämies-ten voimasuhteet tuloksen syntymishetkellä.

LAURI HONKO: *Ecology of tradition — how and why?*

The author discusses the possibility of an ecological approach to oral traditions and pertinent patterns of behavior. He briefly surveys the history of ecological studies in natural and social sciences and humanities in general. Studies based on folklore and religious materials are dealt with in more detail. The author draws a line between macro- and microecological investigations and suggests three levels for research: 1) the individual level (internalization, rejection and acceptance of tradition), 2) the group level (social control of tradition, oikotypification, group identity), 3) the regional level (cultural and ethnic boundaries, regional distributions of tradition). He calls for a more comprehensive theoretical model, 'component analysis', which would put the three main dimensions of tradition ecological studies in correlation, namely the environmental, social and culture-traditional factors.

It is the intention of the author to publish a more detailed article on tradition ecology in the journal *Ethnologia Scandinavica* in 1973.