

Perinteen sopeutumisesta

Mikä tekee kansanperinteestä ”tyypillistä” jollakin alueella tai jossakin sosiaalisessa ryhmässä? Vastaus ei ilmeisestikään voi olla: ainutkertaiset, uniikit motiivit ja teemat. Folkloren motiivit ovat harvoin uniikkeja. Jos lähtisimme etsimään jonkin perinneyhteisön piiristä sellaisia tarinoita, kaskuja, lauluja tai sananparsia, joita ei tavata minkään muun yhteisön piirissä, voisi tehtävä olla paitsi odotettua hankalampi myös tulosiltaan köyhä, jopa triviaali. Ei kenties olisi lainkaan mahdollista perustella väitettä, että juuri uniikit motiivit ja aiheet ovat samalla tyyppisimpiä tutkittavan yhteisön traditiossa.

Jonkin alueen tai sosiaalisen ryhmän perinteen ominaislaadun määrittelyä ei näin ollen voida kytkeä sen sisällön omaperäisyyteen. Silti tuon ominaislaadun olemassaoloa ei ole tarpeen mennä kieltämään. Vaistoamme liian vahvasti ja useissa eri yhteyksissä jonkin kulttuurialueen tai yhteisön ”perinneilmaston” vaikutuksen. Mistä tuossa metafooriin houkuttelevassa tunteessa on kysymys? Hieman lähemmin tarkastellessa alkaa näyttää siltä, että muilta alueilta tai muista ryhmistä tutut motiivit ja teemat järjestäytyvät ja käsitellään tutkittavan yhteisön perinteessä erikoisella tavalla: ne näyttävät nivoutuvan kiinteästi sekä ihmisten fyysiseen ympäristöön että heidän elämäntyylinsä. Vaikutelma on kokonaisvaltainen siten, että varsinaisen kansanperinteen lisäksi sen ulkopuoliset seikat kuten sosiaalinen organisaatio ja taloudellinen rakenne ovat mukana, ja siten, että vaistoamallamme ominaislaadulla on läpäisevyyttä, kykyä tunkeutua moniin yhteisön piirissä toimiviin järjestelmiin.

Alueellisen tai ryhmäkohtaisen ominaislaadun määrittely on nähtävästi vaikeahko tehtävä eikä ehkä onnistu yhden tieteen keinoin. Aikana jolloin paikalliskulttuurien elvytyksestä on tullut inhimillinen tarve ja poliittinen tosiasia, voisi odottaa tieteellisen mielenkiinnon suuntautumista tällä taholle. Mikrotutkimukset ja alueelliset tutkimukset ovatkin jo jonkin aikaa olleet lisääntymään päin perinnetieteissä, myös folkloristiikassa. Tämäntapaisten tutkimusten voi olettaa selvittävän myös sen,

mikä paikalliskulttuurin folkloressa on alueelle tai ryhmälle ominaista ja mihin ja miten muualta saatu perinne on sopeutettu.

Paikallistutkimusten metodologia vaatii kuitenkin kehittelyä. Ei sovi unohtaa, että vielä parikymmentä vuotta sitten valtaosa suomalaisesta folkloristiikasta työskenteli laajapohjaisten motiivivertailujen parissa. Niissä eivät perinteen paikalliset kohtalot voineet merkitä kovin paljoa, paitsi jos oli kysymys oletettujen leviämisteiden avainkohdista tai perinteen arvelluista syntyseuduista. Niinpä vertailun ja ikäämisen metodologia kehittyi mutta muu ei. Ja tuo metodologia oli syvästi sidoksissa perinnetuotteiden sisällön analyysiin.

Jos siis yhtäkkiä ollaan tilanteessa, jossa kysymys ”mitä” perinnetiivejä ja -aiheita tunnetaan onkin vähemmän tärkeä kuin kysymys ”miten” motiiveja ja aiheita käsitellään ja käytetään, on tutkimusmenetelmien painopisteen siirryttävä. Perinnetuotteen tyylin, funktion ja merkityksen selvittely tulee entistä keskeisemmäksi, samoin perinnetuotteen tarkastelu laajemman tietovaraston ja käyttäytymiskontekstin pohjalta hahmottuvan kommunikaatiojärjestelmän osana. Huomio siirtyy folkloreteksteistä niiden tuottajiin ja käyttäjiin, fyysisiin yksilöihin ja yhteisöihin, jotka nyt tulevat empiirisen tutkimuksen ulottuville uudella tavalla. Päätelmät alkavat koskea suoranaisemmin konkreettisia yksilöitä ja yhteisöjä: niistä kyetään sanomaan muutakin kuin että ne säilyttivät folklorea.

Folkloristiikassa kehitys on kulkenut tähän suuntaan jo tovin, Suomessakin ainakin parin vuosikymmenen ajan. Lähitieteistä kuten sosiaalitieteistä on ammennettu uusia valmiuksia mm. tutkijankoulutuksen tarpeisiin. Myös kulttuuriantropologian ja probleemikeskeisen kenttätönn merkityksen vahvistuminen on nähtävä samaa taustaa vasten. Silti ei ole mitenkään varmaa, että meillä nykyään jo olisi riittävä metodologinen aparaatti esim. juuri jonkin paikallisperinteen ominaislaadun kuvaamiseen tai että edes varsinais-folkloristisen metodologian kehittämismahdollisuudet olisivat tässä kohden läheskään loppuun käytetyt.

Muuan kiinnekohta etsittäessä perinteen ominaislaadun mittareita on perinteen muuttuminen. Jos jokin yhteisö ei voi käyttää sille tarjottua perinnetuotetta sellaisenaan vaan siinä tapahtuu muutos, voidaan olettaa, että tuo muutos kertoo jotakin tuosta yhteisöstä, sen perinteestä ja perinteen käyttötilanteista. Toisin sanoen: perinteen variaatio ei ole sattumanvaraista. Muutos voidaan käsittää sopeuttavaksi. Muutos tapahtuu konkreettisesti käyttötilanteessa, jossa perinteen esittäjä sopeuttaa sanottavansa ja käyttäytymisensä sen osaksi tiedostamattomankin tilannearvion pohjalta, johon vaikuttavia komponentteja ovat hänen oma persoonallisuutensa ja tietomääränsä, kuulijakunnan koostumus ja sosiallisessa tilanteessa vaikuttavat intressit ja paineet. Hypoteesina voi-

daan pitää, että muutos tapahtuu aina ilmaisuekonomisesti sopeuttavaan suuntaan. Muutos mahdollistaa perinteen käytön, tarkentaa ilmaisuja, lisää sen ymmärrettävyyttä, kiinnostavuutta, tehoa jne. Sen sijaan olisi väärin sanoa sopeuttamisen johtavan esim. siihen, että kaikki kuulijat voivat varauksettomasti hyväksyä kuulemansa. Yksittäiset muutokset eivät ehkä aina ole kovin merkittäviä tai kiinnostavia, etenkin jos niitä koskevaa kontekstittietoa ei ole riittävästi. Mutta on olemassa yleisempiä muutostrendejä, samaan suuntaan tapahtuneiden variaatioiden sikermiä, jotka ovat löydettävissä tavallisesta arkistoaineistostakin ja jotka koostuvat useissa perinnelajeissa ja eri perinnetuotteissa tapahtuneista muutoksista. Nimitän näitä muutostrendejä seuraavassa perinteen sopeutumisen muodoiksi.

Miljöömorfologinen eli "ulkoinen" sopeutuminen

Perinne ei useinkaan ole peräisin niistä ympäristöistä, joissa sitä käytetään. Perinteen oppimisen näyttämö voi olla aivan toinen kuin sen myöhemmän esittämisen. Niinpä siirto ympäristöstä toiseen on varsin tavallinen tapahtuma perinteen elämässä. Siirto edellyttää perinteen sopeutumista uuteen ympäristöön, uusiin ihmisiin ja käyttötilanteisiin. Ulkoiseen fyysiseen ympäristöön sopeutumisesta aiheutuvia muutoksia voidaan nimittää perinteen miljöömorfologiseksi sopeutumiseksi.

Pohjoismaisessa eläinsadussa eivät selvittele väljeään leijona ja šaakaali kuuman auringon alla vaan karhu ja kettu talvipakkasessa; meille saapuessaan eläinsatu on joutunut miljöömorfologisen "käännöstyön" kohteeksi. Näin on käynyt lukemattomille muille perinnetuotteille. Niiden alkuaan vieras luonnonympäristö on mukautettu kotoiseksi. Tällaista korjaavaa toimenpidettä nimitettäköön *tutunomaistamiseksi*. Sen tarpeellisuus vaihtelee perinnelajeittain: esim. monet tarinalajit ammentavat uskottavuutensa konkreettisesta, näkyvästä ympäristöstä, ja niiden miljöökuvauksen tulee olla sekä tarkka että oikea, kun taas esim. satujen ja myyttien näyttämöt voivat paljonkin poiketa perinneyhteisön fyysisestä ympäristöstä. Kuitenkin niissäkin tapahtuu tutunomaistamista, niinpä suomalaisten tuonelakuvitelmiin mukaan vainajien asunnot ovat maanpäällisten rakennusten kaltaisia ja itse tuonela on tavallinen kyläjoen rannalla, vain pimeämpi ja kylmempi. Myytin maisemalla on yleensä jokin yhteys perinneyhteisön ympäristöön: voidaan osoittaa paikkoja, joissa jokin kulttuuriheeros toimi. Samoin kristilliset legendat saavat kotoisen sävyn ja ankkuroituvat merkkipäivän juhlakulkueiden tärkeisiin etappeihin.

Näin lähestymmekin miljöömorfologisen sopeutumisen toista ala-

tyyppiä, *paikallistamista*. Kautta Suomen tunnetaan kertomus suuresta kivistä, jonka kirkonkellojen ääneen tuskastunut jättiläinen paiskasi kohti kirkkoa mutta joka kuitenkin putosi muualle. Tarinaa ei koskaan ole kerrottu yleisluontoisena vaan aina tiettyyn nimeltä tunnettuun ja luonnosta, useimmiten suhteellisen läheltä löytyvään kiveen liittyvänä. Kertomuksen säilymisen on taannut juuri sen konkreettinen paikallisuus, ja niinpä ko. tarinaston levikkikartta koostuisi pienempienistä ja varmaan hyvin eri-ikäisistä traditiopiireistä, joiden ytimessä on suurehko kivi tai kallionlohkare. Jotkut kuten Turun Ruissalon pohjoispään edustalla sijaitseva Kukkarokivi voivat olla hyvinkin vanhoja tarinan kiinnekohtia, mutta niidenkin tuntemus rajoittuu suhteellisen suppealle alalle. Lähipitäjissä sama tarina kerrotaan muista kivistä. Eräät syntykertomukset suorastaan rakentuvat paikallistusten varaan. Niinpä Laitilassa on kerrottu kalevanpoikien rakentaneen siltaa Valkojärven yli; työtä alkaessaan ne viskasivat kolme lapiollista soraa järveen, johon niistä syntyi kolme saarta (Pihvulkari, Kilokari ja Kukonkari). Kun sillanrakennuksesta ei maksettukaan palkkaa, kalevanpojat suuttuivat ja tyhjensivät rakennusaineensa pussistaan, jolloin syntyi viisi korkeata hiekkakukkulaa, jotka nyt nähdään rivissä Laitilan kirkon ja Paltilan välillä.¹ Historialliset tarinat merkkimiehistä, rikollisista, voimamiehistä, asutuksen saapumisesta seudulle, kartanoista, nälkääjoista, rajasodista jne. ovat kiinteästi sidoksissa tuttuihin paikkoihin ja koostuvat silti kansainvälisistä kulkutarinamotiiveista.

Hyvä esimerkki miljöömorfologisesta sopeutumisesta on kökarilainen sotatarina. Se on tuo kuuluisa kertomus liikkuvasta metsästä, jonka vanhin tunnettu toisinto kertoo Pohjois-Saksassa sijaitsevan Stellerburgin linnan valloituksesta vuonna 1164 (piirittäjät naamioituivat puunoksiin ja ryömivät niiden suojassa yöllä lähelle muuria, jolloin sen harjalla tähyttävä vartija huusi "metsä tulee") ja jota Shakespeare käytti Macbeth-näytelmässään. Tarina tunnetaan useissa maissa. Se on kotiutunut myös Ahvenanmaan saaristoon, ja kaiken lisäksi vielä lähes puuttomalle Kökarin saarelle:

Tanskalainen kaapparilaiva makasi ankkurissa aivan Kalnabban alapuolella noin virstan päässä Överbodasta ja Kalbystä. Miehistö ryösti kylissä ja vei mennessään kylien yhteisellä laidunmaalla Kalinilla olleen karjan. Eräänä syysiltana päätti muuan talonpoika Kalbyn Mattan talosta, "Mattan ukko", tehdä lopun tanskalaisten ilkeistä. Hän oli hyvä uimaan. Niinpä hän lähti uimalla kaapparille katkaisemaan sen ankkuriköydet. Harhauttaakseen vahdin hän kiinnitti

¹ Ks. esim. Martti Haavio, Suomalaisen muinaisrunouden maailma (Porvoo 1935), 253. Vrt. Lauri Simonsuuri (toim.), Myyttillisiä tarinoita (Helsinki 1947), 470.

päänsä päälle katajapensaan. Kun hän pääsi lähemmäksi, vahti huomasi, että jokin outo esine lähestyi laivaa, ja sanoi toiselle vahtimiehelle: ”Pensas liikkuu!” ”Ei, ei tuo pensas liiku”, sanoi toveri. Sillä lailla Mattan ukko pääsi vähitellen uimalla laivaan. Veitsellään hän katkaisi ankkuriköyden, joka oli tehty rohtimista. Tämän tehtyään hän ui takaisin. Silloin puhalteleva kaakkoistuuli vahvistui vähitellen myrskyksi, joka ajoi laivan Kedjanbådanille lähellä Överbykobbarna-nimisiä saaria noin puolen ruotsinmailin päässä Kökarin kirkolta. Kedjanbådanilla laiva ruhjoutui. Osa siitä ajautui tuulen ja aaltojen mukana Stenskarille ja Pattenskarille. Näillä molemmilla luodoilla on vielä meidän päivinämme löydetty ihmisluita. Kökarilaiset eivät lähteneet tanskalaisten avuksi vaan antoivat näiden nääntyä nälkään ja paleltua. Kedjanbådan kantaa vieläkin kaapparilaivan nimeä, joka oli Kedjan. Laivassa kerrotaan olleen paljon väkeä.²

Tarinan toinen variantti lisää pienehköjä yksityiskohtia: tanskalaiset olivat ankkurissa ryöstääkseen ohikulkevia laivoja; pensaan luultiin ajelehtivan tuulen mukana (toisen vartijan repliikki puuttuu); myrsky tuli lounaasta eikä kaakosta; tanskalaiset olivat ennen kuolemaansa rakennelleet suojakseen katoksia kivistä ja laivanlankuista; vielä nykyäänkin näkee saarilla runsaasti pitkiä ihmisen luita.³ Kansainvälinen kulkutarina liikkuvasta metsästä on siis sopeutunut niin täydellisesti jopa metsättömään ja merelliseen Kökariin, että saattaisimme, elleimme tarinaa tuntisi, uskoa kertomuksen läpikotaiseen historiallisuuteen. Varmaa on, että kökarilaisten oli helppo hyväksyä tarinan todenperäisyys: siinä ei ole miljöömorfologista virhettä. Folkloristisen analyysin selvitettäväksi jää kuitenkin, mitä olivat tanskalaisten ryöstöretket seudulle ja sopiiko tapahtuman tarinassa esitetty ajankohta niihin, edelleen mitä alkuperää ovat vieläkin nähdyn väitetyt pitkät ihmisluut jne. Lähdekritiikki ei välttämättä tuhoa tarinan historiallisuutta, mutta useimmiten se modifioi sitä varsin huomattavasti. Vaikka tarinan uskottavuus ja miljöökuvauksen virheetömyys onkin tärkeää, ei voida sanoa, että tarina olisi säilynyt historiallisen totuudellisuutensa varassa. Olenaisempi tekijä on tarinan sanoma, kökarilaisten yhden edustajan rohkeuden ja neuvokkuuden ylistys ja saaren kyky puolustautua vahvaakin vihollista vastaan.

Perinteen sijoittumista maastoon ei tarvitse pitää sattumanvaraisena. Vain joistakin luonnonympäristön paikoista on olemassa kertomuksia, uskomuksia ja normeja. Miksi juuri niistä eikä muista? Valitettavasti ei ole olemassa tutkimuksia, joissa olisi systemaattisesti analysoitu kaikkien erilaisten perinteiden paikallistukset tietyssä ympäristössä. Näitä

² Finlands svenska folkdiktning II:2, Historiska sägner (Helsingfors 1924), 6.

³ Ibidem 6—7.

kansanperinteen topografioita odotellessa tuntuu mahdolliselta esittää hypoteesi neljästä tekijästä, jotka ovat vaikuttaneet perinteen distributioon tiettyssä fyysisessä miljöössä. Nämä ovat luonnon hyväksikäyttö, miljöödominanssi, paikallishistoriallisten tapahtumien näyttämöt ja paikannimet.

Kuulostaa ekologiselta truismilta sanoa, että usko vedenhaltijaan voi elää vain siellä missä on vettä. Silti vedenhaltijakuvitelmiin distribuutiota ymmärtäminen helpottuu olennaisesti, jos lähtökohdaksi otetaan ihmisen eri tavat hyödyntää vettä. Käy ilmi, ettei vedenhaltija usko liity veden elementtinä vaan tiettyihin paikkoihin ja alueisiin, joissa ihminen juomalla, uimalla, kalastamalla, vesitse matkustamalla jne. käyttää vettä. Sairaaneläimien noudettu vesi ei tehoa siksi, että se on vettä, vaan siksi että se on noudettu tietyistä paikasta (arkistotiedoissa esiintyvät ”silmilähde”, ”pohjoiseen virtaava puro” jne. ovat nekin perintetaitajan tajunnassa tietty lähde, tietty puro). Vedenhaltija ei näyttäyty kaikkialla, missä on vettä, vaan siellä missä vettä käytetään enemmän tai vähemmän säännöllisesti. Ja juuri hyväksikäytön laatu ratkaisee vedenhaltijan roolin. Koskemattomassa luonnossa ei esiinny haltijoita. Niinpä haltijauskon järjestelmää voi kuvata ihmisen luonnonvalloituksen karoksi. Tarinat, memoraatit, rukoukset, loitsut, uskomukset ja riitit järjestäytyvät maastoon *perinneterritorioina*, joilla useimmiten on suoria yhteyksiä tuotantotapoihin, elinkeinoihin ja niihin liittyviin rooli- ja arvojärjestelmiin. Perinneterritorioiden rungoksi voi ajatella taloudellisten nissien, lokeroiden verkoston, mutta samalla on muistettava, ettei ihmisen ympäristönvalloitus pysähdy taloudelliseen toimintaan, jonka muodot ja mahdollisuudet voivat yhden yksilön kannalta ajatellen jäädä niukoiksi. Vähintään yhtä merkittävä on ympäristön kognitiivinen valloitus, ihmisen pyrkimys jäsentää, luokitella, nimetä ja siten hallita ympäristöään ja sen osia.

Kun ihminen perinneterritorioiden luoja primaaristi vaikuttaa luontoon, tunkeutuu siihen ja pyrkii käyttämään sitä hyödykseen omin ehdoin, hän samalla joutuu vuorovaikutukseen luonnonympäristön muotojen kanssa, jotka asettavat hänen havainnoilleen ja valinnoilleen eräänlaiset reunaehdot. Perinneaineiden valossa on mahdollista tutkia esim. ihmisen valikoivan silmän käyttäytymistä luonnossa. Mm. C.W. von Sydow on huomauttanut siitä, kuinka poikkeava luonnonesine vetää maisemassa huomiota puoleensa, kun on metsästyksen yhteydessä valittava uhriluu tai matkaa tehtäessä levähdyspaikka.⁴ Albert Eskeröd

⁴ C.W. von Sydow, Det ovanligas betydelse i tro och sed, Folkminnen och folktankar 13 (1926); Något om tråden i folkets tro och sed, Svenska kulturbilder 6 (Stockholm 1932); Selected Papers on Folklore (København 1948), 146—165.

otti käyttöön termin *miljöödominantti* osoittamaan niitä luonnon tai maiseman esineitä ja kohtia, jotka harvinaisuutensa, epätavallisen kokonsa, muotonsa tai erikoisen sijaintinsa vuoksi hallitsevat näkökenttää.⁵ On runsaasti esimerkkejä siitä, kuinka uhripuuksi valitaan koivumetsässä kasvava yksinäinen kuusi, kuinka yliluonnollisen olennon olinpaikaksi osoitetaan ympäristöstä erottuva muodoste, olipa se kumpu, luola, kallionlohkare tms., kuinka lappalaisten seitakivet muotonsa, väriinsä, sijaintinsa tai kokonsa puolesta eroavat muista kivistä, ja vihdoin, kuinka ihmiskäsi luo miljöödominantin esim. karsimalla puusta oksat lukuun ottamatta yhtä, joka jää osoittamaan hyvän apajan paikkaa, minin tulosuuntaa, hautajaiskulkueen pysähdyspaikkaa ym.⁶ Kiintoisa, tapauksittain selvitettävä kysymys on, ovatko erikoiset luonnonmuodosteet suorastaan provosoineet, synnyttäneet uutta perinnettä panemalla ihmisen mielikuvituksen liikkeeseen vai ovatko ne lähinnä toimineet jo ennestään olemassa olleen perinteen pysäkkeinä. Luova momentti sisältyy jälkimmäiseenkin vaihtoehtoon, joka arkistoaineksen valossa näyttää tavallisemmalta. Selvityksen ansaitsisi myös perinteen kasaantuminen tiettyihin luonnonpaikkoihin: vetääkö miljöödominantti jatkuvasti puoleensa nimenomaan erilaisia perinteitä?

Perinneterritoriot ja miljöödominanssi eivät kuitenkaan riitä selittämään perinteen distribuutiota maastossa kaikilta osin. On paikallistariinoita, kronikaatteja, paikannimen selityksiä, henkilötariinoita, kaskuja jne., joiden näyttämön perinneyhteisö tuntee mutta jotka eivät välttämättä liity luonnon hyväksikäyttöön eivätkä paikkoina ole mitään erikoisuuksia. Usein on syytä olettaa, että paikan on tehnyt merkittäväksi jokin historiallinen tapahtuma. Ilmeistä on, että jokin historiallisen tapahtuman ydinkohta voi säilyä suullisessa perinteessä vuosisatoja siitä huolimatta, että kertomus sinänsä melkoisesti muuttuisi. Historiallisen ytimen esiinseulonta edellyttää tietoa siitä, mitkä elementit tarinassa vaihtuvat helpoimmin. Näitä ovat mm. tapahtuma-aika ja päähenkilö. Isossakyrössä sijaitsevaan Levänluhdan lähteeseen on tarinan mukaan upotettu sotilaita. Muuan kertoja sijoittaa tapahtuman lähimenneisyyteen: hänen äitinsä oli elänyt aikana, jolloin Orismalan miehet voittivat venäläiset ja upottivat näiden ruumiit Levänluhdan lähteeseen. Toinen kertoja sijoittaa tapahtuman nuijasodan aikaan. Lähdetä tutkineet arkeologit löysivät siitä kalloja, koruja ja aseita, mutta ne olivat esihistorialliselta ajalta peräisin. Tapahtuman ajankohta on siten siirtynyt tari-

⁵ Albert Eskeröd, *Årets äring* (Stockholm 1947), 82–83.

⁶ Karsikosta esim. Lauri Honko, Karsikko, *Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid VIII* (1963), 307–311.

nassa jatkuvasti todellista myöhäisemmäksi.⁷ Alavieskassa sijaitsevaan Papinkiveen liittyy tarina Juutin veljeksistä, jotka hylkeenpyyntimatkalta palatessaan kohtasivat rannassa pappi Tavastin, joka oli tullut keräämään kymmenyksiä; silloin yksi veljeksistä vihastui ja surmasi papin hylkeentappokeihäällä suuren kiven luona, joka sai nimen Papinkivi. Tarina on tässä tapauksessa säilyttänyt totuudenmukaisen kuvauksen yli neljäsataa vuotta, sillä eräästä asiakirjasta löytyy maininta: ”Michael Erici Tavastius, virkaan valtuutettu 1525. Talonpoikain surmaama eräällä hyljekymmenysten kantomatkalla.”⁸

Tässä ja lukemattomissa muissa tapauksissa paikan nimitys on mahdava tradition säilyttäjä. Olipa Papinkivi jotenkin kivenä erikoinen rantamaisemassaan tai aivan tavallinen kivi, sen nimi on jatkuvasti palauttanut mieleen paikan merkittävyyden ja siitä kertovan tarinan. Itse paikka on ollut tarinan aktuaalistaja: tarina on muistettu ja ehkä kerrottu, kun on kuljettu Papinkiven ohitse. Paikannimet ovat perinteen kannalta kiintoisia myös siksi, että niihin liittyy epähistoriallisia, humoristisia ja muita usein selvästi sekundaareja selityksiä. Kriittisyys onkin tarpeen paikannimien selitystarinoiden kohdalla siinä kuin historiallisten tarinoidenkin: kansanomaiset nimien selvennykset ja etymologiat eivät saa harhauttaa tutkijaa. Mutta ovatpa nimiin liittyvät selitystarinat paikkansapitäviä tai ei, itse paikannimien verkosto on selvästi mitä tärkein johtolanka perinteen maastoon sijoittumista tutkivalle folkloristille.

Perinmemorfologinen eli ”sisäinen” sopeutuminen

Edellä on puhuttu perinteen sopeutumisesta fyysisen ympäristön ja luonnon tarjoamien muotojen maailmaan. Mutta perinne on itsessään muotojen maailma, ja lisäksi viestintäjärjestelmä. On olemassa sääntöjä, jotka ohjaavat perinteen tuottamista ja tuotosten viestinnällisiä tehtäviä. Kaikki perinneyhteisössä käyttöön tulevat perinneaineokset, tarjotaanpa ne yhteisön sisältä tai ulkopuolelta, joutuvat sopeutumaan näihin säännöstiin ja siihen perinteen morfologiaan, jolle viestintä perustuu. Tätä sopeutumista voidaan nimittää perinteen sisäiseksi, koska se ei määräydy ulkoisista tekijöistä kuten fyysisestä ympäristöstä käsin. Folkloristit puhuvat kollektiivitradiitiosta, so. niistä preferensseistä ja ainesvalinnoista, jotka yhteisö parhaiten tuntee ja helpoimmin hyväksyy. Uu-

⁷ Martti Haavio, *Kansankertomukset, Oma maa IX* (Porvoo 1961), 353—354. Haaviolla on virheellisesti Levälähti pro *Leväluhta*.

⁸ Haavio, *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*, 259.

sien perinneainesten sanoman perillemeno helpottuu, jos niiden sisältöä mukautetaan kollektiivtradition suuntaan. Päästäkseen esittävän yksilön repertoaariin ainesten on läpäistävä toinenkin suodin, yksilötradition preferenssit. Samalla ne alkavat täydentyä esittäjän persoonallisuuden piirteistä, hänen elämänhistoriastaan ja tietovarastostaan käsin. Yksilötradition mukautumisen tuloksena jokin satu, tarina tai kasku saa paikkansa yhteisön kertomusvarastossa: toisinaan siitä tulee jonkun omaisuutta, ts. sillä on yhteisössä periaatteessa vain yksi aktiivinen esittäjä.

Niihin prosesseihin, joita perinteen sisäisessä sopeutumisessa voidaan tarkkailla, kuuluvat muun ohella seuraavat: (1) perinteen liittämisen traditiodominanteihin (ja motiiviatraktio), (2) perinteen sensuuri ja (3) sopeuttaminen perinnelajiin.

Osa perinteen historiallisista henkilöahmoista, uskomusolennoista ja myyttien, satujen ja tarinoiden keskushenkilöistä pyrkii kehittymään muita roolihahmoja suosituimmaksi. Tällöin ne sulauttavat itseensä perifeerisempiä ja harvinaisempia roolihahmoja. Jos uutta kertomusta perinteeseen sopeutettaessa on kajottava sen henkilöstöön, on traditiodominanteihin turvautuminen usein luontevaa. Tyypillinen savolainen dominantti on piru, joka esiintyy siellä niissäkin tarinoissa, jotka muualla kerrotaan haltijoista, vainajista ym. *Traditiodominantti* on tässä tapauksessa kehittynyt polyvalenttiin suuntaan. Termin keksijä Albert Eskeröd luettelee Ruotsista maakunnallisina dominanteina uskomusolentoina mm. seuraavat: backahästen ja goenissen Skånessa, bysen Gotlannissa, glosen Smoolannin Varendissä, mylingen Östergötlandissa, merenneito Hallannin rannikolla, rända-kuvitelma Taalainmaalla ja vittorna Norrlannissa.⁹ Se että samanaiheisia kertomuksia kerrotaan eri seuduilla eri henkilöistä ja olennoista, on arkistoaineistoja selailevalle folkloristille tuttu ilmiö. Tätä variaatiota suvaitaan kuitenkin vain arkistossa, ei kentällä: päästäkseen juurtumaan tiettyssä miljöössä sisään pyrkivien ainesten on annettava myöten traditiodominanteille.

Perinnealueiden ja -yhteisöjen folkloristisen ominaislaadun määrittelyssä traditiodominanteilla on epäilemättä keskeinen asema. Jos ne käsitetään pääasiassa kollektiivtradition piiriin kuuluviksi, kuten tuntuu oikealta, on paikallaan muistuttaa samanrakenteisen ilmiön esiintymisestä yksilötraditioiden kohdalla. Joku yksilö voi kehittää jostakusta yliluonnollisesta olennosta itselleen niin keskeisen, että hän sovittaa siihen sellaisetkin ainekset, jotka kollektiivtraditiossa hajaantuvat eri

⁹ Eskeröd mt. 81.

olennolle.¹⁰ Tällaiset vastavirtaan pyrkivät *yksilödominantit* eivät yleensä pääse vaikuttamaan kovin merkittävästi ryhmäperinteeseen, mutta ne saattavat säilyä yksilöllä kauankin ja erikoisolosuhteissa — jos kyseessä on vaikuttajajaksio — heijastua muidenkin mielipiteisiin.

Traditiodominantteja ei tulisi tarkastella pelkästään synkronisesti vaan mahdollisuuksien mukaan myös diakronisesti. Synkronisessa katsannossa voidaan esim. kartalla osoittaa, mitkä olennot milläkin alueella dominoivat. Voidaan myös jossain määrin kuvata, miten dominanttien muodostumiseen johtava aineksen valikoitumismekanismi, *motiiviattractio*, toimii perinteen käyttötilanteissa. Motiiviattractioon tarkastelu diakronisesti taas tuo esiin traditiodominanttien kehitysprofiileja. Voidaan pyrkiä vastaamaan kysymykseen, miten dominantti muodostuu. Tällöin on mahdollista puhua traditiodominantin produktiivisesta ja epäproduktiivisesta vaiheesta. Produktiivisessa vaiheessa kysymyksessä oleva roolihahmo on ekspansiivinen: se ulottautuu useihin traditiopiireihin ja sulauttaa tai omaksuu niistä itseensä aineksia. Epäproduktiivinen vaihe alkaa, kun stereotyyppiytyminen on niin pitkällä, että dominantin hahmon roolit selkiytyvät ja täsmentyvät. Tämän jälkeen on jo vaikeampaa ympätä tämän hahmon yhteyteen aineksia, jotka ovat ristiriidassa sen vakiintumaan ehtineen roolikasauman kanssa. Esimerkiksi Väinämöis-runoston kohdalla on ehkä tapahtunut seuraavaa. Useimmat niistä runoista, joissa päähenkilönä on Väinämöinen, sepitettiin ennen kuin Väinämöisestä tuli erällä alueilla kalevalaisen epiikan traditiodominantti. Oli siis erillisiä runoja kulttuuriheeroksista, sepistä, šamaaneista, satureista, jne. Joskus, jollakin alueella, ehkä vain joidenkin runonlaulajien ja -sepittäjien tajunnassa Väinämöinen siirtyi produktiiviseen vaiheeseen saaden jatkuvasti uusia rooleja ja tehtäviä. Joskus oli tarpeen muuttaa vain runon päähenkilön nimi, toisinaan runon juonta oli muokattava, ennen kuin se voitiin yhdistää Väinämöiseen. Luultavasti tässä produktiivisessa vaiheessa syntyi myös joitakin uusia runoja Väinämöisestä esim. proosakertomusten pohjalta. Motiiviattractio huipentui siihen, että Väinämöinen hahmottui suureksi tietäjäksi, šamaaniksi ja henkiseksi kansanjohtajaksi. Nämä roolit stereotyyppiytyivät ja muodostivat ennen pitkää esteen niihin soveltumattomien ainesten liittämiseksi Väinämöis-epiikkaan. Väinämöis-dominantin epäproduktiivinen vaihe oli alkanut.

Toinen perinnemorfologisen sopeutumisen aspekti on *perinteen sensuuri* eli sellaisten ainesten torjunta ja korvaaminen, jotka ovat ristiriidassa yhteisön moraalikoodin ja eettisten normien kanssa. Sensuuri

¹⁰ Lauri Honko, Geisterglaube in Ingermanland, FF Communications 185 (Helsinki 1962), 128.

noudattelee vallitsevia arvo- ja normijärjestelmiä ja niihin pohjautuvia kognitioita. Se mikä yhdessä kulttuurissa voidaan kitkatta hyväksyä, voi olla ongelma toisessa kulttuurissa, toisella alueella, toisenlaisessa miljöössä. Sitä vierastetaan, se ei tunnu sopivan henkiseen ilmastoon. Tällaiset ainekset lähtevät normaalisti muuttumaan nimenomaan uuden kuulijakunnan ehdoilla.

Kansainväliset mestarivarkaasta kertovat sadut puhuvat Euroopassa, Pohjois-Afrikassa ja Aasiassa hyvin samaan tapaan varkaan nokkeluudesta, älykkyydestä ja taidoista. Sen sijaan satujen eettinen koodi vaihtelee huomattavasti eri alueilla. Vanhin tunnettu toisinto on muinais-Egyptistä ja esiintyy Herodotoksella. Siinä kuningas Rhampsinit tekee monta yritystä hänen aarrekammiossaan öisin vierailevan mestarivarkaan kiinnisaamiseksi lähettäen jopa oman tyttärensä bordelliin syötiksi. Mutta tämä on turhaa, mestarivaras ei joudu satimeen, ja lopulta kuningas antaa hänelle tyttärensä puolisoksi ja ottaa hänet hovinsa ensimmäiseksi mieheksi.¹¹ Herodotosta oudoksutti se, että kuningas saattoi lähettää tyttärensä bordelliin — Herodotos piti kertomusta totena —, mutta varkauden ylistämiseen hänellä ei ole mitään kommenttia. Samoin on asiaan suhtauduttu monissa kulttuureissa, joissa satua on kerrottu. Häpeällistä ei ole varastaa vaan joutua kiinni varkaudesta. Pohjois-Euroopassa mestarivarkaan ihannoimisessa on kuitenkin nähty ongelma. Se on pyritty ratkaisemaan kehyskertomuksella, jossa sankarille lausutaan nuorena synkkä ennustus; hänestä on tuleva ryöväri. Orlakseen häpäisemättä vanhempiaan mies lähtee muille maille ja joutuu kokemaan monenlaisia seikkailuja juuri ryövärinä. Ennustus toimii tässä moraalisena puolustuksena. Pohjoismaisen version mukaan ennustus kuuluu: hirsipuu (= galgen) on oleva kohtalosi. Sadun päätännössä mestarivaras kertoo ennustuksesta ja ryövärin kohtalostaan kuninkaalle, joka lausuu huojentuneena: ”Mutta tyttäreni nimi onkin juuri Galgen.”¹² Näin ennustus täyttyy, ja prinssin huoli kaikkoo. Eräissä muissa mestarivarassaduissa nuorukainen on varkaan oppilaana ja joutuu kokeeseen: hänen on varastettava kolme kertaa ja kulloinkin eri tapaa käyttäen härkä markkinoille matkaavalta talonpojalta. Nykykreikkalaisessa satuversiossa varas lopuksi teurastaa härät ja iloitsee helposta saaliistaan; varkaus katsotaan selvästi urotyöksi. Sadun skandinaavisissa toisunnoissa oppilaan koetehtävään kuuluu, että hänen on palautettava härät talonpojan huomaamatta tämän navettaan.¹³ Oppipoika osoittaa siten suuret taitonsa — mutta hyvittää samalla tekonsa. Toisin sanoen:

¹¹ C. W. von Sydow, *Våra folksagor* (Stockholm 1941), 49—50.

¹² *Ibidem* 51.

¹³ *Ibidem* 52.

sadun juurtuminen on edellyttänyt moraalikoodiin sopeutumista.

Eräissä kirjoituksessaan William Bascom näkee folkloristiikalla kaksi suurta kysymystä: miten selittää se, että sama kertomus tunnetaan kaukana toisistaan sijaitsevilla alueilla, ja se, että kertomusten moraalinormit ovat usein tyyten vastakkaiset yhteisössä vallitseville normeille.¹⁴ Jälkimmäinen kysymys on tässä yhteydessä relevantti: on todella kertomuksia, satuja, myyttejä, kaskuja, joissa yhteisön normeja rikotaan. Kertomusperinne ei siis ole tarkkaa heijastusta yhteisön elämästä, siihen mahtuu myös eräänlaisia vastakertomuksia, jotka sallivat poikkeavuuden, kapinoinnin ja tarjoavat varaventiilin. Toisaalta normeja rikottaessa usein vahvistetaan niitä, etenkin jos se tapahtuu vaarattomalla tavalla, satua kuunnellen. Ja vihdoin: perinteen sensuuriin joutuneista kertomuksista valtaosa linjautuu moraalinormien myötäisiksi eikä niitä vastaan.

Folkloristiikassa ylen tavallisten motiivivertailujen yhteydessä on voitu todeta, että sama motiivi voi löytyä aivan erilaisista perinnelajeista kuten tarinoista, loitsuista, saduista, sananparsista jne. Onko tällöin todella kysymys samasta motiivista? Jos ajatellaan vain sisältöä, vastaus voi olla myöntävä, mutta jos ajatellaan kommunikaatiojärjestelmää, vastaus on kieltävä. Ensiksikin motiivin kontekstin ("tekstiyhteyden") ja kontekstin erilaisuus ei voi olla heijastumatta siihen merkitykseen tai sanomaan, jota viestitään. Toiseksi peinnelajeilla näyttää olevan spesifisiä, lajikohtaisia tehtäviä viestintäjärjestelmässä, joita mikään muu laji ei varsinaisesti hoida. *Lajikohtaisen kommunikaation* systemaattinen tutkimus, joka siis edellyttää useiden perinnelajien rinnakaistarkkailua, ei toistaiseksi ole alkua pitemmällä, mutta hypoteesina voidaan pitää, että perinnelajien välillä vallitsee kommunikatiivinen työnjako. Jos lähtökohdaksi valittaisiin vaikkapa "suhtautuminen kuolemaan ja vainajiin" eri perinnelajeissa, voitaisiin pian havaita, että eri lajit ilmaisevat samasta teemasta eri ulottuvuuksia ja aspekteja. Ei vallitse siis pelkästään esitystavan vaan myös viestien lajikohtainen distribuutio. Jos tarkastellaan kuolemankäsitystä enteissä, itkuvirrsissä, uskomustarinoissa, memoraateissa, sananparsissa, balladeissa, rukouksissa ja erilaisissa riittikäytänteissä, löydetään lähes yhtä monta kuolemakonseptiota kuin on perinnelajeja. Vaikka ei ole syytä käsittää kuolemankäsityksiä lajeittaisiksi, voi silti havaita selviä lajikohtaisia korostuksia siinä, mitä kukin laji kuolemasta sanoo tai jättää sanomatta. Näennäistä ristiriitaakin voi olla havaitsevanaan: esim. inkeriläisten itkuvirrsien mukaan vainajan kotonakäynti on tervetullut, vainajatarinoiden ja -memoraattien todistuk-

¹⁴ William Bascom (ed.), *Frontiers of Folklore*, AAAS Selected Symposium 5 (1977), 2—3.

sen mukaan taas ei. Tämä lajikohtainen työnjako syntyy funktionaalisen distribuution kautta, joka on kiinteimmillään silloin, kun perinnetuotteet ja -lajit kuuluvat samaan seremonialliseen kokonaisuuteen kuten häihin, hautajaisiin, muistajaisiin, johonkin kalendaariseen juhlaan tms. Koska perinneyhteisössä elävää ihmistä kiinnostavat vain perinneviestit, eivät perinnelajit, folkloristin tehtäväksi tulee selvittää toisaalta tietystä aihepiirissä ja/tai käyttäytymiskokonaisuudessa välitettyjen sanomien distribuutiota ja toisaalta verrata sitä perinnelajien distribuutioon. Pällekkäin asetettuina tällaiset jakaumat voinevat vähin erin paljastaa, mitä lajikohtainen viestintä on ja mitä se ei ole. Koska perinneaiheiden siirtyminen lajista toiseen on melko tavallinen ilmiö — ajateltakoon vaikka satujen ja runoepiikan, legendojen ja loitsujen tai itkuvirsien ja lyriikan välistä vuorovaikutusta —, on paikallaan tietää, mitä muutoksia teeman tai motiivin käytössä tällainen siirto aiheuttaa.

Perinnemorfologiset sopeutumisprosessit määräytyvät siis perinteestä eikä fyysisestä ympäristöstä käsin. Yhdessä miljöömorfologisten sopeutumisten kanssa ne tuottavat sen, mitä voi kutsua *suureksi variaatioksi*. Minkä tahansa perinnetuotteen elämässä on tasaisen jatkuvuuden kausia, jolloin muutokset sen sisällössä ja käyttötavoissa ovat vähäisiä, ja murroskausia, jolloin siirtyminen kulttuurista toiseen, perinnelajista toiseen tai käyttöyhteydestä toiseen aiheuttaa suhteellisen lyhyessä ajassa varsin huomattavia muutoksia. Jälkimmäiselle eli suurelle variaatiolle on ominaista, että muutokset ovat pysyviä ja kerrallisia; niitä seuraa yleisesti ottaen tasaisemman kehityksen vaihe, jolloin esiintyy *pienä variaatiota* funktionaalisen sopeutumisen yhteydessä.

Funktionaalinen eli "tilapäinen/tilannekohtainen" sopeutuminen

Miljöö- ja traditiomorfologiset sopeutukset takaavat perinneainekselle paikan yhteisön tietovarastossa ja yksilörepertoaareissa. Mutta määräävätkö ne myös perinnetuotteen lopullisen, aktuaalin merkityksen? Ilmeisesti eivät. Tarvitaan vielä sopeuttaminen käyttö- tai esitystilanteeseen, johon normaalisti sisältyy ainutkertaisia piirteitä. Kertojan persoonallisuus, kuulijakunnan kokoonpano, yhteisön ajankohtaiset intressien suuntaumat, lähimenneisyyden tapahtumat, tulevaisuuteen kohdistuvat pelot ja toiveet astuvat nyt koko voimallaan näyttämölle ja vaikuttavat perinteen tuottamiseen ja perinnetuotteen herättämiin reaktioihin. Sama kertomus on ehkä esitetty jo lukuisia kertoja erilaisissa sosiaalisissa tilanteissa eli mikroympäristöissä, mutta silti juuri nyt meneillään olevalla kerronnalla on uutuusarvoa ja sanottavaa. Se että näin on, on suureksi osaksi juuri funktionaalisen sopeutumisen ansiota.

Nykyfolkloristiikassa on metodologian painopiste siirtynyt tekstistä kontekstiin, perinteen käyttöympäristön huomioon ottoon. Kontekstuaaliset seikat eivät ole tutkimukselle enää pelkkää oheistietoa, tekstin täydennyksenä mainittavissa olevaa ainesta, joka voi jäädä poisikin. Esimerkiksi perinteen tuottamista koskevissa tutkimuksissa teksti, konteksti ja kulttuurinen, sosiaalinen ja taloudellinen ympäristö nivoutuvat yhteen niin, ettei perinnetuotteen merkityksen määrittelyssä itse perinneteksti ole välttämättä avainasemassa. Empiiriset mikrotutkimukset ovatkin omiaan valaisemaan perinteen sopeutumista juuri funktionaalisesta näkökulmasta.

Funktionaalisille muutoksille on ominaista, etteivät ne yleensä vaikuta radikaalisti sisältöön ja vaikka näin joskus olisikin laita, muutos ei ole pysyvä, vaan perinnetuote on seuraavassa tuottamistilanteessa taas vapaasti viimeisteltävissä uuden tilanteen ehdoin. Muutokset ovat siten hetkellisiä, tilapäisiä ja tilannekohtaisia. Eräästä terminologisesta seikasta huomautettakoon erikseen. Kun funktioanalyysissa puhutaan funktioon mukautumisesta eli jonkin aineksen lopullisesta ja kertakaikkisesta siirtymisestä uuteen käyttöyhteyteen, on kyseessä siis funktion vaihdos ja pysyvä muutos, joka ei kuulu funktionaalisen sopeutumisen piiriin.¹⁵ Kun Ison Tammen runo muuttui yhtäällä keinulauluksi, toisaalla juomalauluksi ja kolmannella taholla pistoksen loitsuksi, tapahtui runossa suuren variaation piiriin kuuluvia muutoksia, jotka jäivät voimaan kukin tahollaan. Tämän lisäksi tapahtui pientä variaatiota ja funktionaalista sopeutumista aina kun tämänaiheista pistoksenloitsua sovellettiin konkreettisesti tilanteessa tietynlaiseen potilaaseen, kun juomalaulu esitettiin tietynlaisessa seurassa tai kun keinulaulun kuulijakunta oli tietynlainen. Toinen huomionarvoinen seikka on, ettei funktionaalisen sopeutumisen havainnointi rajoitu käyttöyhteyden tai esitystilanteen tarkkailuun. Mukaan on otettava perinnetuotteen ”funktio” kokonaisuudessaan alkaen suhteellisen spesifisistä viestinnällisistä tehtävistä ja päätyen yleisempään sosiaaliseen funktioon. Vain siten saadaan ote perinnetuotteen aktuaalista sanomasta ja merkityksestä, ja kyetään vertaamaan niitä muissa tilanteissa samasta tai samantapaisesta perinnetuotteesta tehtyihin vastaaviin havaintoihin.

Ekotyypityminen

Edellä hahmotellun käsitteistön avulla tutkimus voinee konkreettisemmin lähestyä kysymystä, mikä on jonkin alueen tai yhteisön perin-

¹⁵ Lauri Honko, Funktioanalyttisestä tutkimustavasta, *Sananjalka* 3 (1961), 151–152.

teelle erityisesti ominaista. Mutta päästäänkö tätä tietä osahavainnoista synteesiin? Onko folkloristisen analyysin pohjalta lausuttavissa jotain yhtenäisempää ja kokonaisvaltaisempaa tutkitun kulttuurialueen tai perinneyhteisön identiteetistä? Voidaanko periaatteessa yleispätevien (= eri kulttuureissa toteutuvien) perinnettä sopeuttavien muutostrendien tarkkailusta päätyä jonkin tietyn yhteisön erikoislaadun luonnehdintaan?

Muuan tässä yhteydessä toiveita herättävä käsite on *ekotyyppi*. Se tuotiin folkloristiikkaan jo 47 vuotta sitten. Pitäen lähtökohtana botaniikasta tuttua ekotyypin määritelmää C.W. von Sydow artikkelissaan "Geography and Folk-tale Oicotypes" esitti, että "kun kansanperinteen alalla laajalti levinnyt traditio kuten satu tai tarina... muodostaa erityisiä tyypejä eristäytymällä jonkin kulttuurialueen sisään tai soveltumalla siihen, voidaan kansatieteessä ja folkloristiikassa käyttää termiä ekotyyppi. On mahdollista erottaa ylemmän ja alemman tason ekotyyppejä (kansallisia, maakunnallisia, seutukohtaisia jne.)."¹⁶ Tähän aikaan von Sydowia kiinnosti ennen kaikkea perinteen leviäminen. Siinä hän piti keskeisinä toisaalta pystysuoraa (sukupolvelta toiselle) periytymistä, toisaalta yhden ainoan seudulta toiselle muuttavan perinteen kannattajan merkitystä. Tällaisen tulokkaan täytyy sopeuttaa esityksensä uuden kuulijakunnan makutottumuksiin, jos hän ei hylkää perinnettään vaan pyrkii istuttamaan sen uuteen asuinympäristöönsä. Täysin uusi kertomus voi joko fuusioitua johonkin jo perinteessä olleeseen joltain osin samankaltaiseen kertomukseen tai se voi jäädä juurtumatta kokonaan ja hävitä; lisäksi se voi kokea ekotyyppiytymisen, joukon melko syvällisiäkin muutoksia, jotka sopeuttavat sen kulttuuriin mutta samalla etäännyttävät sen alkuperäisemmästä muodostaan. Perinteessä on aina myös ekotyyppiytymättömiä tuotteita, jotka yleensä ovat melko uusia eivätkä ole vielä ehtineet sopeutua.¹⁷ Nämä von Sydowin oikeasuuntaiset ajatukset jäivät puolitiehen. Vallitsevan leviämisteoreettisen kiinnostuksen vuoksi ekotyyppi tuli merkitsemään lopulta jonkin perinnetuotteen paikallisredaktiota, tai oikeastaan vain sellaista paikallisredaktiota, joka oli joutunut poikkeuksellisen erikoiskehityksen kohteeksi.¹⁸

Gunnar Granberg, toinen huomattava ruotsalainen folkloristi, ei käyttänyt ekotyypikäsitetä, mutta tutkimuksessaan pohjoismaisen metsänhaltijatradition alkuperästä ja leviämisestä hän teki perinneekologisia päätelmiä. Hän kytki elinkeinomaantieteellisen näkökulman

¹⁶ von Sydow, Selected Papers, 243.

¹⁷ Ibidem 52, 59.

¹⁸ Näin vielä esim. Leander Petzoldt, Der Tote als Gast, FF Communications 200 (Helsinki 1968), 27—30.

lukuisiin levikkikarttoihinsa ja osoitti mm., kuinka metsänneitouskemukset, -memoraatit ja - tarinat värittyvät tervanpolttajien eroottisista kuvitelmissä ja kuinka vastaavalla tavalla miespuolisen metsänhaltijan hahmo on karjamajoilla asuvien paimenessa olevien naisten tuotosta.¹⁹ Perinteen levikki oli siten usein suoraan riippuvainen elinkeinoalueen levikistä. Pääosiltaan pohjoismainen metsänhaltijatraditio oli Granbergin mukaan syntynyt ja kehitelty Pohjolassa; vain pienehkö osa oli kansainvälistä kulkutarinastoa ja -motiivistoa, joka oli sopeutettu pohjoismaiseen kuosiin.

On muitakin tutkijoita, joilta saattaa löytää perinne-ekologisen oivalluksen, vaikkeivät he tätä näkökulmaa varsinaisesti soveltaa. Yksi heistä on Linda Dégh, joka ansiokkaassa, kenttätöihin perustuvassa tutkimuksessaan unkarilaisista sadunkertojista puhuu näiden käyttämistä modifikaatio-elementeistä, jotka ”tarkentavat yleisen, tekevät eurooppalaisesta kansallista, täyttävät tyhjän muodon ja antavat sadulle merkityksen tiettyssä yhteisössä tietynä ajankohtana”.²⁰ Déghin empiirisen tutkimusotteen ansiosta kysymys perinteen sopeutumisesta siirtyy niille näyttämöille, joilla se todellisuudessa tapahtuu, esim. konkreettisiin sadunkerrontatilanteisiin.

Se näyttämö, jolla ekotyypitutkimusta on merkittävimmin edistetty toisen maailmansodan jälkeen, ei ole kuitenkaan unkarilainen maalaiskylä vaan amerikkalaisen suurkaupungin ghetto, Philadelphiassa Yhdysvalloissa sijaitseva muutaman korttelin alue, joka Roger D. Abrahamsin tutkimuksessa seudun mustan väestön suullisesta perinteestä kantaa nimeä Camingerly. Mitä muutoksia tapahtuu, kun kansainvälinen kasku saapuu Camingerlyyn? Mitkä piirteet tekevät perinteestä juuri camingerlyläisen? Paitsi sisällyksellisiä on myös rakenteelliset ja tyylliset piirteet otettava tarkasteluun mukaan ja mieluiten vielä kvantitatiivisen edustavuusanalyysin kautta. Sen sijaan että metsästäisi eri ryhmien ja alueiden perinteisiä samanlaisuuksia, kuten vertailevissa tutkimuksissa yleensä tehdään, tutkijan on terästettävä katsettaan tyyppisyyksien ja tiheään toistuvien erilaisuuksien eli ”tropismien” suuntaan. Tropismit ovat aineksia, joihin ryhmän perinteen esittäjät tuntevat erityistä vetoa. Camingerlyssä niitä olivat mm. kertojan taipumus samastaa itsensä kertomuksen päähenkilöön, loppusoinnun suosinta eri perinnelajeissa ja tavallisessa kielenkäytössä, kova mies -tyypin suosinta kertomusten päähenkilönä, dramaattisten ratkaisujen välttäminen kertovassa perinteessä, avioliiton puuttuminen kertomusmotiivina, eräät rakenteen, tyylin ja

¹⁹ Gunnar Granberg, *Skogsräet i yngre nordisk folktradition* (Uppsala 1935), 275–278.

²⁰ Linda Dégh, *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft* (Berlin 1962), 177.

esitystavan piirteet, mm. pyrkimys muuntaa juttu kuin juttu cante fablen muotoon eli kerronnaksi, jonka aika ajoin katkaisee toistuva laulu tai kuoro.²¹ Abrahamsin työn kiistattomin ansio on elegantti irtautuminen pelkästään sisällyksellisiin seikkoihin ja yhteen perinnetuotteeseen tuijottamisesta. Juuri yli eri perinnelajien ja tarkastelutasojen ulottuvilla poikkileikkauksilla voi olettaa tavoitettavan perinteen tuottamisen säännönmukaisuuksia ja suosikkipiirteitä. Työn heikkouksiin taas kuuluu sokeanlainen kvantifiointi (kaikki korkeafrekvenssinen on samalla tyyppillistä) ja muutamat yllättävät koko USA:n mustien kulttuuria koskevat yleistykset, joihin tutkimus ei asiallisesti ottaen oikeuta ja jotka eivät mitenkään valaise Camingerlyn mustan väestön ominaislaatua.

Etnologiassa ja kulttuuriantropologiassa on pitkään oltu kiinnostuneita ekotyypeistä ja ekotyypiytymisestä mutta toisella tavalla kuin folkloristiikassa. Yksi lähtökohta on epäilemättä ollut amerikkalainen Julian Stewardin kulttuuriekologia, josta löytää yhtä ja toista perinteen-tutkijalle hyödyllistä metodologian kehittelyä. Viittaaan vain esseeseen "National Sociocultural Systems".²² Mutta jo ennen sodan jälkeen alkannutta amerikkalaisen kulttuuriekologian nousua oli Skandinaviassa kehkeytynyt oma tutkimustraditionsa, josta esimerkkinä Bjarne Stoklund on hiljakkoin arvostavaan sävyyn maininnut Åke Campbellin pienen teoksen kulttuurimaisemasta.²³ Etnologeista on määrätietoisimmin hakeutunut folkloren suuntaan Orvar Löfgren, joka väitöskirjassaan kehittää kokonaisvaltaisen mallin Ruotsin länsirannikon kalastajatalonpoikien ja heidän naapuriensa yhdistelmätaloudesta.²⁴ Malli vastaa paremmin Pohjolan oloissa luotavan toimeentulon laatua kuin esim. Eric Wolfin makroekologiset "talonpojan ekotyypit",²⁵ sillä se ottaa huomioon maata omistamattoman väestön taloudellisen toiminnan lokerot eri elinkeinojen piirissä eikä siis rajoitu vain yhteen kuten maanviljelykseen tai kalastukseen. Löfgren määrittelee ekotyypin "tietyn makroekonomisen rakenteen puitteissa vallitsevaksi resurssien hyödyntämiskaavaksi".²⁶ Taloudellinen sopeutuminen on erilaisten ammattien ja tuotantotapojen joustavaa yhdistelyä, vuotuisikierron ja niin yksilöllisten kuin makroekonomisten suhdannevaihtelujen optimaatiota.

Folkloristiikan ja etnologian puheena olevia tutkimustraditioita

²¹ Roger D. Abrahams, *Deep Down in the Jungle* (Hatboro 1964, 1970²), 173—181.

²² Julian H. Steward, *Theory of Culture Change* (Urbana 1973), 64—77.

²³ Bjarne Stoklund, *Ecological Succession: Reflections on the Relations Between Man and Environment in Pre-Industrial Denmark*, *Ethnologia Scandinavica* 1976, 84—85.

²⁴ Orvar Löfgren, *Peasant Ecotypes, Problems in the Comparative Study of Ecological Adaptation*, *Ethnologia Scandinavica* 1976, 103—109.

²⁵ Eric Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs 1966), 19 ja Bänder (Stockholm 1971).

²⁶ Löfgren mt. 101.

katsellessa tulee kysyneeksi, ovatko ne ylipäättänsä lainkaan integroitavissa — etäällä toisistaan kun tuntuvat liikkuvan. Ilmeisesti myöntävä vastaus on sekä mahdollinen että tarpeellinen. Onnispekulaatiot ja kuvitelmat supranormaaleista syysuhteista ovat useimmiten ryhmitettävissä sosiaalisen roolin, ammatin ja elinkeinon mukaan, kuten edellä jo on huomautettu. Orvar Löfgren puolestaan katsoo, että objektiivisesti havaittavien ekologisten lokeroiden eli nissien verkosto on suhteutettava luontoa hyväkseen käyttävän ihmisen omiin havaintoihin ympäristötään ja sen resursseista.²⁷ Juuri tässä on perinne-ekologian kannalta ratkaisevan tärkeä silta paradigmasta toiseen: jos luonnosta puhutaan pelkästään ns. objektiivisena suureena, ei perinnetieteellä ole asiaa ekologiseen keskusteluun juuri lainkaan, mutta asia muuttuu toiseksi, jos objektiivisen, tehollisen ympäristön rinnalle otetaan subjektiivinen, havaittu ympäristö, jonka ihminen itse strukturoi aivoillaan ja sen muistivaraistoista säätyvillä elämyksillään. Tässä kohdassa perinteen merkitys alkaa nopeasti kasvaa, ja juuri tässä kohdassa tarvitaan perinneekologista tutkimusta.

Miljöö- ja perinnemorfologisen ynnä funktionaalisen sopeutumisen ohella on ilmeisesti otettava huomioon myös kokonaisvaltaisempi ekotyypityminen ja ekotyypit nimenomaan yhteisön perinnekulttuurisen identiteetin kannalta. Mielestäni on väärin kytkeä ekotyypikeskustelu yhden perinnetuotteen synty- ja kehityshistorian tai levinneisyyden tarkasteluun: siihen yhteyteen on luotu riittävä terminologia historiallisgeneettisistä edellytyksistä käsin (siis kantaredaktio, alaredaktio, paikallisredaktio tms.). Sen sijaan on syytä tarkkailla perinnelajeittain tapahtuvaa ekotyypitymistä ja päästä lähemmäksi sitä perinteen tuottamisen säännöstöä, joka takaa sen, että loitsu pysyy loitsuna ja itkuvirsi itkuvirtenä ja että niihin ympätyt motiivit joutuvat taipumaan lajikohtaisen muodon ja viestinnän sopimuksiin. Viittaaan Aili Nenola-Kallion tutkimukseen Inkerin itkuvirsien alueellisista ekotyypeistä.²⁸ Roger D. Abrahamsin rohkea poikittaisanalyysi eri perinteenlajeista empiirisen tutkimuksen piiriin mahtuvassa pienyhteisössä houkuttelee sekin jatkamaan kohti edustavia ja paljastavia käyttöperinteen ominaislaadun kuvauksia. Kysymys perinteen, yhteiskuntarakenteen ja tuotantotapojen rinnakkainasettelusta ja yhteisanalyysistä on haaste, jota folkloristiikassa ei voida kovin pitkään väistellä. Kulttuurisia ja sosioekonomisia rakenteita on vertailtava yhä systemaattisemmin, mutta niitä ei saisi koskaan kii-rehtiä samaistamaan.²⁹

²⁷ Ibidem 114.

²⁸ Aili Nenola-Kallio, Inkerin itkuvirsialuejako, Sananjalka 15 (1973).

²⁹ Lauri Honko, Kulttuurien empiirisestä tutkimuksesta, ks. Humanistisesta tutkimuksesta (Jyväskylä 1978), 8—10.

Koska ekotyypin käyttöala on moniulotteinen ja laventumaan päin, ei ole realistista tässä pyrkiä antamaan siitä kovin täsmällistä määritelmää. Käsitteen taustalla olevat ajatusmallit hallitseva tutkija kykenee kyllä operationalisoimaan sen kulloisenkin tutkimustilanteensa mahdollisuuksien ja tarpeiden pohjalta. Todettakoon kuitenkin, että ekotyypin sisällytettävälle aineksille näyttää olevan ominaista (1) kyky vaikuttaa läpäisevästi kulttuurin eri osa-alueilla, (2) suhteellisen korkea frekvenssi ja edustavuus, (3) produktiivisuus, (4) syvälinen sopeutuminen ympäristöön, (5) kyky vastustaa vieraita, poikkeavia aineksia ja (6) kyky herättää vaikutelma erikois- tai ominaislaadusta.

LAURI HONKO: *On the adaptation of tradition*

What makes folklore "typical" in a given physical and socio-cultural environment? The answer is obviously not: unique motifs or themes. Folklore motifs are seldom unique. Nevertheless, we may sense the uniqueness of the "tradition climate" in a particular region or social group. Motifs and tales which are known from elsewhere are organized and handled in a special way: they seem to fit neatly into the lifestyle and environment of the people. Thus it is not so much the question of "what" folklore is known but "how" it is expressed and used.

It becomes the task of micro-research and regional studies in folklore to clarify how that uniqueness of local folklore comes about and what surroundings folklore has been fitted into; and this is a task which may also have practical value in our time, when the revitalization of local cultures has become both a human need and a political fact.

A detailed theory of tradition adaptation is necessary, if we wish to proceed from generalities to more exact analyses of environmental change and variation of folklore. The author postulates that four forms of adaptation should be observed: (1) milieu-morphological or "exterior" adaptation, (2) tradition-morphological or "interior" adaptation, (3) functional or "momentary/situational" adaptation and (4) ecotypification.

How is tradition "translated" into different settings? Stories and traditions of foreign origin often include descriptions of less familiar natural settings. They must undergo a milieu-morphological adaptation before they can be accepted. The author divides between two subforms, namely "familiarization" and "localization". Familiarization means the process whereby the foreign natural setting and the physical structure of the world is replaced or corrected by well-known natural features in the physical milieu of the tradition community. This adaptation is more obvious in some genres than in others. Some legend genres derive their plausibility from the concrete, visible environment and must conform to it closely, whereas in some folktales and myths, for example, the setting is by definition different. Localization consists of linking a certain tradition to a spot or place in the experienced physical milieu. The story of a big rock that the giant threw at a church, but which fell somewhere else, is well-known in different regions but is always connected with a large or unusual rock in the immediate environment of the narrator.

There are at least four factors which have widely contributed to the observable distribution of folklore in natural environment. First, man's exploitation of nature leads to the formation of "tradition territories" around important niches. Second, special and unusual natural objects may develop into milieu-dominants and become fixed points for already ex-

isting traditions. Third, the alleged scenes of historical events become strongholds of local and explanatory legends. Fourth, the network of place-names gives rise to numerous stories and folk etymologies.

Tradition itself is a world of forms where adaptation and transformation occur which are less dependent on nature and other external factors than on the characteristics of traditional knowledge. There are certain rules that govern the production of different genres and their communicative functions. On the level of content there are certain preferences which we call collective tradition. To gain admission to the repertoires of narrators, new tales and themes must pass both collective and individual filters of preference. The processes involved in this "interior" adaptation to existing tradition include, among others, (1) linking of tradition to tradition-dominants (e.g. hero figures around which a continuous motif-attraction takes place), (2) censorship of tradition (rejection and replacement of elements which do not conform to the prevalent moral code) and (3) adaptation to a genre and its rules of communication.

Whereas milieu- and tradition-morphological adaptations normally take place only once and produce enduring changes which may be called "great variation", there is also momentary or situational adaptation which brings about "little" or functional variation with no long-lasting effects upon tradition. The personality of the narrator, the composition of the audience, the actual focus of interest of the community, events in the recent past, and hopes and fears for the future may forcefully influence the meaning of a story which has been told before but is still able to convey a message with novelty value and relevance. This is due to functional adaptation.

To give a more synthetic and systems-oriented picture of the adaptation of tradition the author turns to the concept of ecotype. After reviewing the use of this and similar concepts by folklorists, cultural anthropologists and ethnologists he summarizes the definitional tendencies according to which ecotypes (whatever their components may be) should (1) force their way into several areas and have a permeating effect, (2) have a high frequency and representativeness, (3) be productive and able to multiply themselves, (4) show advanced milieu adaptation, (5) resist alien divergent elements and (6) manifest a distinctive character. The concept of ecotype may be used to describe the merging of the cultural, social and economic systems of a given community. A multidisciplinary approach can reveal important aspects of the cultural identity of a particular group or neighborhood. Previous folkloristic usage tended to equate ecotypes and somehow special local redactions of a tale. This usage should be abandoned, the author argues, in favour of genre-oriented and cross-genre comparisons of traditions which need not be genetically connected with each other.