

Noora-Ulriikka Uotila

Uno Harvan käsitys muinaissuomalaisesta hautaustraditiosta – tieteenhistoriallinen analyysi

Uno Harvas syn på den fornfinnska begravningstraditionen – en vetenskapshistorisk analys

I den här artikeln placeras religionsforskare Uno Harvas (1882–1949) syn på den fornfinnska begravningstraditionen i en ram av samtida arkeologisk forskningsdata. Harva följer i sina tolkningar av folktradition och arkeologiskt material de nationella vetenskapernas exempel med dödstron som en förklarande utgångspunkt för gravmaterialet och ser därför skelettgravarna med gravgods som en långvarig finsk begravningstradition. Trots sin insikt i den arkeologiska forskningen och det arkeologiska materialet så åsidosätter Harva den arkeologiska uppfattningen om brandgravar som det dominerande gravskicket under järnåldern. I Harvas finskhetskonstruktion placeras forntiden i sen järnålder och särskilt i Karelens korstågstid, utgående från begravningstraditionsuppfattningen. Då Harva förenhetligade den finska religionshistorien till en logisk berättelse med den historiska tidens folktradition som en direkt fortsättning på det arkeologiska materialet, så band han sig samtidigt till sin tids forsknings-samfunds vetenskapsproduktion och finsknationella historietolkning.

Suomalainen nuoremman rautakauden (n. 800–1100/1300 jaa.) uskontoarkeologinen tutkimus perustuu pitkälti kahteen lähteeseen, kalmistoaineistoon ja kansanperinteeseen. Tässä artikkelissa pohdin miten nämä aineistot painottuvat tehtäessä tulkintoja esihistoriallisesta uskomusmaailmasta, ja miten ylipäättään kansanperinteeseen nojaava uskontotieteilinen tutkimus kommunikoi ja tuntee arkeologista tutkimustietoa perehtymällä uskontotieteilijä Uno Harvan (1882–1949) näkemykseen muinaissuomalaisesta hautausperinteestä. Hän käsitteli aihetta muun muassa *Suomalaisten muinaisusko*-teoksensa (1948) viimeisessä luvussa nimeltään Vainajat (Harva 1948: 488–511).

Harva on suomalaisen uskontotieteen uranuurtaja, joka hallinnoi alansa identiteettiä omassa yksinäisyydessään. Hänen aikanaan suomalainen uskontotieteellinen tutkimus kansainvälistyi ja modernisoitui, vaikkei tieteenalana vielä vakiintunutkaan. Tiedepoliittisista syistä johtuen Helsingin

yliopiston uskontotieteen professuuri jäi perustamatta, sen sijaan Harva nimitettiin Turun yliopiston sosiologian professoriksi vuonna 1926, ja tässä virassa hän toimi aina kuolemaansa saakka. Urallaan hän yhdisti uskontohistorialliseen näkökulman kansallisten tieteiden laajojen kenttätömatkojen perinteeseen kooten tutkimustyönsä pohjaksi kattavan suomalais-ugrilaisen ja saamelaisen primääriaineiston. Tähän tutkimukseen perustuu paljolti käsitys muinaissuomalaisesta maailmankuvasta. (Anttonen 1987: 11–12, 151; 2008: 45–46; Haavio 1951: 75; Hautala 1954: 299–300; Honko 1971: 57; Hultkrantz 1994: 101; Pentikäinen 1989: 10.) *Suomalaisten muinaisusko* perustuu laajaan myöhäiseen kansanperinneaineistoon, joka on koottu Suomesta, suomalaisugrilaiselta alueelta ja Skandinaviasta. Ajallisesti ja maantieteellisesti laaja-alainen lisätieto luo vertailupohjaa ja tulkintakehyksen suomalaiselle aineistolle (Anttonen 1987: 143, 151; Harva 1948: VII–VIII; Hultkrantz 1994: 101).

Teosta pidetään yhtenä suomalaisen perinteen tutkimuksen merkittävimmistä (Siikala 2013: 45).

Harva määrittelee Vainajat-luvussaan muinaissuomalaisten hautaustradition esi-neelliseksi ruumishautaukseksi. Hautaustavan olennaiset piirteet ovat vainajan hautaaminen maahan polttamatta ja varustaminen hauta-antimin. Vainajan hautapaikka on sukuyhteisön vaalima rajattu maa-alue, kalmisto. Elävien velvollisuus on antaa vainajalle hautaan riittävä tarpeisto tuonpuoleista elämää varten. Keskeistä on usko siihen, että vainaja jatkaa elämäänsä kuoleman jälkeen haudan tuolla puolen. Tuonpuoleinen elämä on ymmärretty samankaltaiseksi kuin elossa olevien maailman (Harva 1948: 488). Vainajan ruumiin oikeanlainen käsittely on ensiarvoisen tärkeää uskottaessa kuolemanjälkeiseen elämään kalmistossa. Siten ”[s]uurimman huolenpidon kohteena on tietenkin ollut vainajan ruumis” (Harva 1948: 490). Harvan mukaan käsitys johtaa väistämättä ruumishaudauksen käyttöön, joten ruumishaudaus on vallitseva suomalaisväestön käytäntö: ”Ikivanhaa kotoperäistä kantaa edustaa sitä vastoin vainajan ruumiin kätkeminen sellaisenaan hautausmaan multa” (Harva 1948: 490).¹ Ruumiin jatkaessa eloaan haudassa, nousevat haudat ja hautausmaa koko vainajauskon keskipisteeksi. Kuollut haudataan sukulaistensa keskuuteen ja varustetaan tarpeellisilla tavaroilla, joita elävä ruumis tarvitsee haudaelämässään (Harva 1948: 489–490). Periaatteessa siis usko ruumiin elollisuudesta tulee todistetuksi, mikäli vainaja on haudattu polttamatta ja ehkäpä hautavarustelun kera. Ruumishaudaus ja hautavarustelu ovat Harvan näkemyksen kulmakivi, kun hän perustelee muinaissuomalaisten uskoa vainajan elämän jatkumiseen vielä kuoleman jälkeenkin.²

Harvan käsitys on mielenkiintoinen sen määrittäessä hautaustradition perusteella suomalaisuutta ja suomalaista kansallista identiteettiä. Käsityksen osin problemaattista suhdetta aikalaisarkeologiseen tutkimustietoon on mielekästä lähestyä

arkeologisen aineistonkäytön tieteenhistoriallisesta perspektiivistä. Etenkin kun Harvan tutkimusote *Suomalaisten muinaisuskossa* on Veikko Anttosen sanoin ”...niin itsenäinen ja pohjoismaisen uskontotieteen metodisesta kehityksestä piittaamaton, että tuntuu paremmalta olla tarkastelematta sitä aikakauden tieteellisten standardien valossa” (Anttonen 1987: 143–144). Uskontotieteellisten ja arkeologisten kuolemakulttuurikäsitteiden sisältöjen sekä niiden keskinäisen dialogin avaaminen ja historiallinen taustoittaminen lisää uskontoarkeologisen tutkimuksen tieteellistä itseymmärrystä.

Pro gradu -tutkielmassani (Uotila 2015) analysoin Harvan tapaa nivoa yhteen suomalaisen kansanperinteen vainajausko ja paikalliseksi määritelty esihistoriallinen uskomusjärjestelmä. Pohdin arkeologisen tutkimustiedon ja kansanperinneaineiston keskinäistä suhdetta Harvan hautaustraditiokäsityksessä ja analysoin uskontoarkeologisen tutkimuksen käsitteellistä jäsenytymistä tietyntä historiallisena hetkenä osana laajempaa kansallisten tieteiden tutkimustraditiota. Jäsenän myös muinaissuomalaisuuden ja suomalaisuuden määrittelyä, ajoittamista ja paikantamista aikakauden tutkimusperinteessä ymmärtääkseni paremmin Harvan tekemiä ratkaisuja arkeologisen ja suullisen perinteen aineistojen painottamisen suhteen. Tässä artikkelissa keskityn esittelemään Harvan näkemystä muinaissuomalaisesta hautauskäytännöstä ja sen suhteutumista aikalaisarkeologiseen tutkimustietoon. Avaan myös tieteenhistoriallisia näkökulmia Harvan tulkintojen perusteisiin.

Harvan hautaustraditionäkemys historiallisena ilmiönä

Lähestyn Harvan hautaustraditiokäsitystä historiallisena ilmiönä pohtiessani tämän argumentaatiota ja tapaa käyttää arkeologista tutkimustietoa aikalaiskontekstissaan. Toisin sanoen analyysini liikkuu historial-

lisen rekonstruktion puitteissa. Tieteenhistorian tutkimuksessa historiallistamista kuvataan tiedon ajallisuuden ja paikallisuuden hahmottamiseksi. Historiallistava tutkimusote tulee myös aukaisseksi aiemmin yleisesti hyväksytyjen ilmiöiden ja perustavanlaatuisten totuuksien rakentumista ajassa. Tästä seuraa historiallistesti käsitetyn ajankulun, lineaarihistorian haurastuminen pienempiin katkonaisiin jaksoihin, jotka eivät rakennu enää yhtenäiseksi kertomukseksi. Tieto on sidottu omaan aikaansa, kuten tietoa tuottavat ja määrittelevät yksilöt, eikä tiedettä voi tutkia ajasta ja paikasta irrallisena ilmiönä. (Kelley 2002: 307; Shapin 1996: 4, 9; Skinner 1969: 6.)

Tieteenhistoriallisessa tutkimuksessa olennaiseksi muodostuu myös pyrkimys hahmottaa tieteenteon tapahtumakenttää, johon on luettavissa niin älyllinen toiminta, sosiaaliset muuttujat kuin insti-tuutiot (Burke 2000: 2, 5–6, 8; Shapin 1996: 4, 9; Skinner 1969: 6; Stuckrad 2013: 8–9). Historiallinen rekonstruktio on menetelmä, jonka avulla käsittelen ja ymmärrän tiedon sosiaalista tapaa tulla tuotetuksi. Tiede on yksilöiden, kielen ja käytänteiden kudelma, joka on olemassa omassa ajassaan ja tilassaan omilla ehdoillaan. Kun Harvaa tarkastellaan tieteenhistoriallisessa valossa, on merkillepantavaa, että hän valitsee tiettyjä tulkintoja ja hylkää toisia rakentaessaan käsitystään suomalaisten esihistoriallisesta hautaustraditiosta. Tutkimuksessaan Harva päättää, mikä on tietoa ja miten siitä rakentuu kuva menneisyydestä ja hautaustraditiosta. Harvan muodostama käsitys on siten nähtävä osana tiettyä ajallista ja sosiaalista tapahtumakenttää.

Harvan ajattelua ei voi tavoittaa suoraan eikä hänen suuhunsa voi laittaa nykykäsitteitä tai ajatuksia, mutta menneisyyden ja nykyisyyden väliin on mahdollista rakentaa käsitteellinen silta, jolla tutkija seisoo mennyttä tavoitellen. Kieli välittää menneisyyden merkityksiä niin, että dialogi kahden erillisen hetken ja pai-

kan välillä on mahdollinen. Keskustelu on kuitenkin määrittynyt nykyhetken tulkintahorisontista käsin, vaikka menneisyyttä ei tietoisesti arvioitaisikaan sen määreillä. (Kelley 2002, 301.) Käsitykseen menneisyydentulkinnasta sen omilla ehdoilla liittyy rationaalisen rekonstruktion käsite, joka tarkoittaa menneisyyden oppien ja ajattelutapojen pätevyydenarviointia ja arvottamista jälkikäteen (Rorty 1984: 49–56). Nykyvalossa esitetyt kysymykset eivät ehkä olisi tulleet lainkaan mieleen tutkimuksen kohteena olijalle tämän omana aikana. Tästä syystä tieteenhistorian tutkimuksen kannalta rationaalisen rekonstruktion luominen ei aina olekaan välttämätöntä. (Knuuttila 1986: 15; Rorty 1984: 49.)³ Tässä yhteydessä se tarkoittaa, etten arvioi Harvan tai arkeologisen tutkimuksen näkemyksien pätevyyttä nykytietämyksen valossa.

Rationaalinen rekonstruktio on kuitenkin väistämätön historian tutkimuksen osa, koska luon menneisyyden tutkimuskohteen, siihen liittyvät tutkimuskysymykset ja tulkinnan omasta ajastani käsin (Kelley 2002: 309–310; Shapin 1996: 6–7; Sihvola 1997: 35). Harvan hautaustraditiokäsityksen analyysi on oma merkitysrakennelmani omassa ajallisessa kontekstissani, koska historian tutkimuksessa tulkinta on aina toisin ymmärtämistä. Kielellisen jatkumon antama tulkintahorisontti ei ole yhtä kuin telepaattinen yhteys tutkimuskohteen ja tutkijan välillä. (Kelley 2002: 301; Megill 2007: 130–131). Menneisyys rakentuu tutkijan ja tämän valitseman aineiston vuoropuheluna. Tutkija valitsee aineistonsa ja katsoo oletettua menneisyyttä tietystä asemasta, tietyn teoreettisen linssin läpi. Loppujen lopuksi kysymyksenasettelu ja aineiston valinta määrittävät tutkimusta ja sitä miksi menneisyys lopulta muodostuu tutkimuksen kuluessa. (Kusch 1992: 16; Knuuttila 2010: 22–26; Tweed 2006: 33.)

Harvan tulkinta ja arkeologinen tutkimustieto

Harva pitää kalmistotutkimusta avaimena suomalaisten hautauskäytäntöjen histori-an kirjoitukseen ja viittaa samalla arkeologiseen dokumentaatioaineistoon (Harva 1933: 221–222, kuva nro 73). Hän on siis tietoinen oman aikansa arkeologisesta tutkimuksesta ja sen menneisyyttä koskevista tulkinnoista. Arkeologista tutkimusta Harva kommentoi ja käyttää oman argumentaationsa tukena niin halutessaan.⁴ Hän myös perustaa hautaustraditiokäsityksensä aikalaisarkeologisiin tutkimustuloksiin, kuten käy ilmi hänen luetellessaan vainajan mukaan haetaan laitettua varustelua Vainajat-luvussa (Harva 1948: 489). Harvan voikin sanoa tunteneen oman aikansa kalmistoarkeologista tutkimusta. Harva käsittelee muinaissuomalaista hautaustraditiota Vainajat-luvun lyhyessä tekstinosassa viitaten arkeologiseen tutkimukseen epäsuorasti. Hän kuitenkin nostaa esille esimerkiksi hautalöydöt, hautavarustelun, ruumiin polttamisen tai maahan hautaamisen sekä venepolttohautauksen. (Harva 1948: 488–490.)

Ristiriita Harvan näkemyksen ja arkeologisen tutkimuksen välillä ilmenee, kun tämän hautaustraditiokäsitys asetetaan aikalaisarkeologiseen kontekstiin. Harvan ajan arkeologista tutkimusta edustaa tässä yhteydessä arkeologianprofessori A. M. Tallgrenin (1885–1945) Suomen ja suomalaisten esihistoriaa käsittelevät julkaisut, esimerkiksi *Suomen Muinaisuus* (1931) ja *Varsinais-Suomen esihistoria* (1931). Tallgrenin ja Harvan voi katsoa edustaneen aikaansa ja sen tieteellistä toimintakenttää vertaisina.⁵

Harvan nostaessa esineellisen ruumishautauksen tulkintansa keskiöön, kuvailee Tallgren polttohautauksia Suomen alueella useita satoja vuosia jatkuneeksi vallitsevaksi hautaustraditioksi, joka säilyi esihistoriallisen ajan loppuun asti (Tallgren 1915: 53; 1920: 60, 65, 67; 1931a: 103, 101–108).⁶ Vainajan polttaminen ja hautaaminen kenttäkalmistoon on kyseisen ajan arkeologisen tutkimuksen silmissä nimenomaan suoma-

lainen hautaustapa.⁷ Vainajat-luvussa Harva kuitenkin pitää niin polttohautaus- kuin venepolttohautaustraditiota skandinaavisen kulttuuripiirin ilmiönä, joka on vain hetkellisesti saanut jalansijan Suomen läntisimmässä osassa (Harva 1948: 489–490). Harvalle polttohautaus ilmentää siten kaikissa muodoissaan vierasperäistä kulttuuria. Venepolttohautauksen suhteen Harva ja Tallgren ovat samoilla linjoilla, sillä aikalaisarkeologinen tutkimus pitää Suomen alueen rikkaita venepolttohautauksia osoituksena skandinaavisesta ilmapiiristä, jopa viikinkiyliimystön asutuksesta (Anderson 1963: 15–18; Harva 1933: 221; 1948, 490; Kivikoski 1939: 238–239, 244, 252; Tallgren 1915: 53–54; 1920: 69; 1931a: 125–126). Harvan käsitys saattaakin perustua rikkaiksi tulkittujen polttohautalöytöjen ja skandinaaviin soturipäälliköihin liitettyjen venepolttohautojen käsitteelliseen yhdistämiseen. Näin polttohautaus ei Harvan käsityksessä edustaisi lähtökohdiltaan pakanallista suomalaista kulttuuria vaan näyttäytyisi germaanisena lainana.

Harvan julkaisuhistoriassa on havaittavissa merkillepantava aiheeseen liittyvä kehityskulku. Vuoden 1933 ”Suomalaisten muinaisuskonto”-artikkelinsa luvussa Vainajainpalvonta, Harva tuo esille polttohautauksen erittäin yleisenä esihistoriallisen ajan lopun hautauskäytäntönä Länsi-Suomessa. Hän toteaa ruumishautauksen olleen polttohautauksen kanssa samanlainen ilmiö, joskin polttaminen olisi saatanut olla ollut arvostetumpi hautaustapa, johtuen ehkä sen skandinaavisista vaikutteista (Harva 1933: 221–222). Asetettaessa Harvan ja Tallgrenin kuvaukset polttokenttäkalmistoista rinnakkain tulee selväksi, että hautausmuoto on Harvalle tuttu (Harva 1933: 221; Tallgren 1918: 55).

Vuoden 1948 Vainajat-luvussa hautauskäytäntöjen yhteiselo ja jopa polttohautauksen mahdollinen korkeampi status eivät enää esiinny. Vainajainpalvonta-luvun ja Vainajat-luvun välissä ehti kulua 15 vuotta. Tänä ajanjaksona Harvan näkemys pakanallisesta hautauskäytännöstä on mitä ilmeisimminkin hioutunut tiiviimmäksi ja

selkeämmäksi. Harva ei enää vuonna 1948 ehkä kokenut tarpeelliseksi pohtia polttohautauksista syvemmin tai tuoda esille hautausmaiden rinnakkaisuutta. Vaikuttaa siltä, että Harvan aikana ei selitetty metodologisia ratkaisuja, eikä problematisoitu naapuritieteen käsitteellisiä kysymyksiä. On myös otettava huomioon se mahdollisuus, ettei Harva ehkä *Suomalaisten muinaisuskossa* kirjoittanut pelkästään tieteelliselle yleisölle; tulkintojen aukikirjoittaminen olisi tehnyt teoksesta raskaslukuisen. Joka tapauksessa polttohautauksella ei ollut enää sijaa Harvan käsityksessä suomalaisesta pakanallisesta uskosta.

Harvan tulkintahorisontti

Suomen itsenäistyttyä nationalistinen historian tutkimus alkoi tuottaa kertomuksia, joissa suomalaiset johdonmukaisesti pyrkivät poliittiseksi valtiovallaksi jo esihistoriallisista ajoista lähtien. Kertomuksella suomalaisten matkasta itsenäisen Suomen kansalaisiksi luotiin uutta etnisyyteen pohjaavaa yhteenkuuluvuuden tunnetta ensimmäisen maailmansodan ja kansalaisuuden rikki repimissä tuoreessa valtiovallassa. (Ahtiainen & Tervonen 1996: 66, 76; Fewster 2006: 17, 27–28; Anttonen 2003: 50–51.) Harvan akateeminen ura ajoittuu aikaan, jolloin uskontotieteen eriytyminen omaksi oppialakseen vasta alkoi eikä sosiologian tutkimus ollut vielä vakiintunut ammattimaiseksi. Harva operoi kansallisten tieteiden kentällä, jossa suomalaisen kulttuurin tutkimus ja suomalais-ugrilainen vertaileva kulttuurintutkimus määrittivät tutkijoiden toiminta-alueen. (Anttonen 1987: 82–83, 141.)⁸ Kansanrunouden tutkimuksen ja uskontotieteen varhaiset vaiheet sisältyvät toisiinsa, koska uskontotieteellistä tutkimusta tehtiin folkloristiikan saralla. Tutkimusperinteen uusiksi suuntauksiksi nousivat kansanrunoustieteilijä Kaarle Krohnin (1863–1933) kansanrunouden tutkimukseen kehittämä maantieteellishistoriallinen menetelmä eli suomalaisen metodi sekä filosofi-sosiologi Edvard

Westermarckin (1862–1939) sosiologinen evoluutio-antropologia ja siitä kehittynyt etnografinen kenttätymetodi. Krohnin ja Westermarckin oppilaana Harvasta kehittyi kansanelämäntutkija, joka työssään yhdisti uskonto- ja kansanrunoustieteen sekä aikansa sosiologiset tutkimusperusteet. (Anttonen 1987: 39–40, 45–46, 53–57; 2008: 39–40.)

Perinteentutkimuksen akateemisen kentän tiedonintressi oli sitoutunut nationalistiseen ideologiaan ja suomalaiskansalliseen historiankäsitykseen. Suomalainen identiteetti rakennettiin aikalaisskeskustelussa kalevalaisten myyttien ja symbolien varaan.⁹ Suomen kansan varhaisen historian jäsentäminen oli osa identiteetin rakennusprosessia. Se muotoutui arkeologisen aineiston, kansanperinteen, kansanrunouden, kielitieteen ja kirjallisten lähteiden tutkimuksen yhteistuloksena (Fewster 2006: 16–17; Siikala 2013: 22–24). Harvalta pyydettiin historiaa suomalaisten varhaisesta uskonnosta ja kirjoittamalla *Suomalaisten muinaisuskon* hän omalta osaltaan osallistui kansalliseen projektiin (Haavio 1942: 325; Anttonen 1987: 141).

Valtion jäsentäessä historiankirjoituksen tarkoituksen ja suunnan, sen käyttöön sovellettiin myös kalevalaisen runouden historiallista tulkintatraditiota. Esimerkiksi historioitsija Jalmari Jaakkola käsittää kalevalaisen kansanperinteen kirjaimellisesti historiankertomukseksi, joka on yhä piirtyneenä Suomen kartalle. (Ahtiainen & Tervonen 1996: 76; Jaakkola 1940: 38–57; 1956 [1935]: 428–430; Siikala 2013: 44, 46.) Jaakkolan varhaishistorian käsitettä ja sen sisältämää tulkintaa Suomen heimonmenneisyydestä on pidetty esimerkkinä kirjoitushetken aikaisesta nationalistisesta taipumuksesta omia Suomenniemen menneisyys kyseisen aikakauden suomalaisille (Fewster 2006: 47). Sama historiallisen argumentaation tapa on löydettävissä myös *Suomalaisten muinaisuskosta* (Haavio 1942: 325; Anttonen 1987: 141, 145).¹⁰ Kalevalan riemuvuoden 1935 kunniaksi pitämässään tunnepitoisessa puheessaan mallittainen Harvakin intoutui suomalaisesta

heimoperinteestä ja kansallisesta perinnöstä (Knuuttila 1999: 120; Harva 1936).

Uskontotieteellisessä tuotannossaan Harva on tavoitellut tietoa uskonnon alkuperäisestä olemuksesta, joten suomalaisen uskomusjärjestelmän varhaisimman vaiheen tunnistaminen on hänelle luonnollinen tutkimuskohde (Anttonen 1987: 150). Harvan (1945: 19; 1948: 488) käsitys uskosta vainajan elollisuuteen noudattelee kulttuurievolutiivista teorianmuodostusta, sillä hän katsoo sen periytyvän jo ihmiskunnan kaukaisilta kehityskausilta.¹¹ Tällä tieteenteon tavalla on pitkät juuret, sillä suomalaiskansallinen historiantulkinta ja tutkimustraditio yltävät 1800-luvun lopulle. Tällöin kansallisille tieteille hahmottui tiukempi kulttuurievolutionistinen viitekehys, joka alkoi enenevässä määrin ohjata tutkimusta. Jotta suomalais-ugri-laisten kansojen kulttuuriyhteys kyettiin todistamaan, oli ensin osattava selittää kielisukulaisten keskinäinen kulttuurinen poikkeavuus. Erilaisuus sukulaisheimojen välillä määriteltiin siten eri kulttuurikehityksasteella olemiseksi. (Sääskilähti 1997: 88.) Harvalle suomalais-ugri-laisten kansojen tutkimuksen keskeisyys on tutkimusta ohjaava johtotähti. Evolutionistinen teoria selittämässä kaikkien kansojen yhdenmukaista kehitystä asteittain aina korkeammalla kulttuuriselle tasolle taas toimii tutkimuskohdetta jäsentävänä rakenteena.

Harvan käsitys polttohautauksesta lyhytaikaisena skandinaavisena lainana on heijastettavissa ajan tutkimustraditioon ja historiantulkintaan. Kulttuuriset yhtäläisyydet suomalais-ugri-laisten yhteisöjen kanssa olivat sukyhteyden ja sen vahvistamisen merkitsijöitä. Sen sijaan samankaltaiset kulttuurinpiirteet niin sanotusti vieraskielisen kulttuurialueen kanssa määriteltiin kulttuurilainoiksi. Tämä johtui siitä, että suomalainen menneisyys esiisineen liitettiin etenkin suomalaista uskonollista maailmankuvaa käsiteltäessä yhteiseen suomalais-ugrilaiseen historiaan, jossa sukulaisuus rakennettiin yhteisen kulttuuriperinnön, kieliperheen, henkisen mentaliteetin ja jopa geneettisen suku-

laisuuden varaan. Suomalais-ugrilaisessa kontekstissa kulttuurin elementit liikkuvait esteettä sukukansojen välillä, kulttuuri siis periytyi. Toisaalta länsimaisen kulttuurin vaikutukset käsitettiin historiallisiksi muutoksiksi. (Anttonen 2003: 54, 57.)

Myös yhteiskuntaa 1920- ja 1930-luvuilla raastanut kielikysymys saattaa osittain selittää Harvan tarpeen määrittää polttohautaus suomalaiseen hautausperinteeseen kuulumattomaksi käytännöksi. Kielikysymys juontui suomalaiskansallisen ja ruotsalaisen historiantulkituksen painotuseroista. Ruotsalaisuudesta ja Ruotsin vallasta muodostui nationalistisessa suomalaisessa tulkinnassa kansallisen hengen tukahduttava ulkopuolinen alistaja. Suomessa koettiin tarpeelliseksi korostaa nimenomaan suomalaisten historiallista aktiivisuutta ja aseman merkityksellisyyttä. Ruotsalaisvastaisuus oli siten osa ajan nationalistista puhetapaa. Germaaniset kulttuuripiirteet ja vaikutteet olivat epäisänmaallisia ja epätoivottuja. Kielikiista ilmeni esimerkiksi vierasperäisten eli ruotsalaisten sukunimien suomalaisasuun muuttamisena. (Anttonen 2003: 56; Fewster 2000: 92; 2006: 14–15, 44; Tommila 2000: 89–91.) Harvakin suomalaisti sukunimensä Holmbergista vuonna 1927.¹²

Näkökulmia Harvan hautaustraditiokäsityksen perusteisiin

Vainajat-luvussa suullinen perinne ohjaa Harvan näkemyksen muotoutumista. Toisaalta hänen käsityksensä perustuu myös yleiselle alansa tiedolle suomalaisten esihistoriallisesta kulttuurista. Historian, kielitieteen, kansanrunouden- ja arkeologiantutkimuksen tuottaman suomalaisen kulttuurin historian mukaan itämerensuomalaista väestöä muutti Baltian alueelta rautakauden alussa Länsi-Suomeen. Tämä maata viljelevä väestö levittäytyi uudisasutuksen tapaan Varsinais-Suomesta Hämeen kautta Laatokan Karjalaan ajalla n. 100–800 jaa. Samalla kulttuuri muuttui koko ajan omaleimaisemmaksi eli suomalaisemmaksi.

si niin esineistönsä kuin hautastapojensa puolesta. (Hautala 1954: 271–272; Koskela Vasaru 2012: 401–402; Krohn 2008 [1915]: 344–347; Tallgren 1915: 53; 1931a: 108, 123–124, 127, 135, 141–143; 1931b: 74–76; 1931b: 60.)

Harvan muinaisuus ajoittuu ja paikaantuu ristiretkiajan Karjalaan (1100–1300 jaa.) tämän arkeologisen tutkimuksen käytön ja aiempaan suomalaiskansallisen historiatulkinnan traditioon sitoutumisen perusteella.¹³ Nationalistisessa historiankirjoituksen viitekehyksessä karjalainen kulttuuri edusti muinaisen suomalaisen kulttuurin ja kansallishengen huippukautta ristiretkiajalla esihistoriallisen ajan lopussa. Tällöin Karjalassa noudatettiin rikasta esineellistä ruumishautastapaa, joka kristillisistä vaikutteistaan huolimatta oli jo aiemmassa tutkimuksessa konstituoitu ilmentämään suomalaista pakanallista uskontoa (Blomstedt 1895: 17–19; Schwindt 1893: 188–189). Karjalasta tallennettu henkinen ja konkreettinen aineisto oli tärkeää määrittellä muinaiseksi eli esihistorialliseksi, vaikka Länsi-Suomen katsottiin jo elävän historiallista aikaa. Kristinuskon institutionalisoituminen ja ruotsalaishallinto Suomessa tulkittiin sortovallaksi, joka lopulta historiallisella ajalla nujersi suomalaisen kansallishengen. Karjalan alueen säilyttäessä suomalaisen identiteettinsä pisimpään, katsottiin Karjalan kulttuurin jopa edustavan ensimmäistä Suomen kansan itsenäisyyden aikaa. (Anttonen 2003: 55–56; Fewster 2006: 15, 47–48, 309–313; Tallgren 1931a: 159–207).

Kulttuurievoluutioajattelu johti suomalaiskansallisen historian kirjoittajat hakemaan vertailukohteita sukukansoista. Moderni yhteiskunta tarvitsi perinteessä elävän sukuyhteisön taustaksi, jota vasten määrittää itsensä perinteestä vapautuneeksi sivistyskansaksi. Keskusteluun liittyi myös suomalaisuuden määrittely, suomalaisiksi eivät päässeet saamelaiset tai karjalaiset, vaikka Suomen rajojen sisällä tai aivan tuntumassa elivätkin. Varhaisen suomalaisen kulttuurin esiasteen säilyttäviksi lähiyhteisöt sen sijaan sopivat. (Anttonen

2003: 60–61; Sihvo 1973: 356–357; Tarkka 1989.) Harvalle tarjoutuu hyvästä syystä mahdollisuus kääntää katseensa karjalaiseen kansanperinteeseen ja -käytäntöihin etsiessään yhteisiä nimittäjiä muinaisen hautaustradition ja suullisen perinteen sekä arkeologisen kalmistoaineiston välillä. Ymmärrettävällä tavalla Harva pitää esineellisiä ruumishautoja suomalaiskansallisenä ilmiönä.

Harvalle on tärkeää painottaa myöhäiseen kansanperinteeseen perustuvaa käsitystä vainajista, sillä hänen käsityksensä suomalaisuudesta ja suomalaisten muinaisesta uskosta perustuu 1800-luvun ja 1900-luvun alun agraariäestön parista kootulle perinneaineistolle (Anttonen 1987: 145). Hän yhdistää käsityksensä niin vainajien yhteisöllisestä merkityksestä kuin muinaisuudesta agraariyhteiskunnan sosiaaliseen elämään ja sen ehtoihin, sillä suomalaiskansallisen historian tulkinnan puitteissa aineisto on edustanut suomalaisuutta aidoimmillaan. Vapaan maataomistavan talonpojan katsottiin taanneen suomalaisen yhteiskunnallisen kehityksen kansallishengen tukahduttamisen vuosisatoina. Se oli kansanosa, joka säilytti suomalaisen identiteettinsä historian myrskyistä huolimatta. Suomalaisesta talonpoikaisuudesta tuli historian tulkinnassa suomalaisen kulttuurin pitkäikäisin elementti. (Ahtiainen & Tervonen 1996: 69–73.)

Harva rakentaa käsityksensä ruumishaudauksen välttämättömyydestä uskomusjärjestelmästä luomalleen perustukselle. Historiallisen ajan kansanperinne korostaa uskomusten vainajakeskeisyyttä, joten Harva luo synteisin uskosta elävään ruumiiseen tämän perinteen pohjalta. Harvan aikana käsitys vainajauskosta rautakautisena uskomusjärjestelmänä on jo konstituoitunut kansallisten tieteiden kenttään tulkinnan työkaluksi, sillä menneisyyden tutkimus tuotti 1800-luvun loppuun mennessä yhtenäisen kuvan rautakauden uskomusmaailmasta. Tutkimustraditioon sisältyivät määrittelyt vainajauskosta, uhraamisesta ja uskosta kuolemanjälkeisen elämän jatkumisesta samankaltaisena kuin

elettäessä. (Krohn 2008 [1915]: 359–360; Lehmusto 1937: 423; Muhonen 2008: 23–40; Saxén 1919: 8.)

Vainajauskon oleellinen asema selittyy ajan tulkintahorisontin tavalla nähdä vainajakeskeinen historiallisen ajan kansanperinne myöhäisen kansanuskon pisimpään säilyneenä ytimenä. Vainajauskolla voitiin selittää myös esihistoriallisen uskomusmaailman eli muinaisuskon rakenteita ja ilmiöitä. Huomionarvoista on myös, että 1800- ja 1900-lukujen suullisen perinteen tutkimuksessa vainajaksi on ymmärretty suurin osa uskomusolennoista. Tämä tulkinnanasetti on kattanut niin perinteen kannattajat kuin perinteentutkijatkin. Seurauksena oli, että vainajausko käsitteenä määritteli kansallisten tieteiden tutkimustraditiota sen ohjatessa kansanperinteen ja arkeologisen aineiston tulkintaa. Olennaista tulkintamallissa on kansanperinteen ja arkeologian yhteyden korostaminen. (Koski 2011: 136; Krohn 2008 [1915]: 359–360; Lehmusto 1937: 423; Muhonen 2008: 23–40; Saxén 1919: 8.) Harvalle on siten luonnollista sijoittaa historiallisen ajan suullinen perinne esihistorialliseen kontekstiin ja etsiä arkeologista aineistoa analogiansa tueksi. Selitysmallista muodostuu hänelle tutkimusta ohjaava viitekehys.

Harvan polttohautauskäsitteksen voi sanoa pyrkivän yhtenäistämään monimuotoista esihistoriallista tapahtumakenttää, jossa suomalaisuuden ihanne ei toteutunut Harvan ajan nationalististen odotusten mukaisesti (Anttonen 2003: 54, 57). Harva yksinkertaistaa arkeologian antamaa kuvaa suomalaisesta hautaustraditiosta mahdollisesti ajan aateilmapiiristä johtuen, jolloin polttohautauskäytäntö muuttuu skandinaavisiksi kulttuurilainaksi, ehkä jopa ruotsalaisperäisen väestön satunnaiseksi maahanmuutoksi. Tätä näkemystä voidaan lähestyä myös historiankirjoituksen kertomuksellisuudesta käsin, jolloin Harva on historiankirjoittaja, jota motivoivat kansanvalituksen ja kansallisen eheyttämisen tarpeet. Hänelle on tärkeää luoda menneisyydestä jäsenneilty kokonaisuus, kertomus suomalaisuudesta. Vainajat-luvussa argumentoi-

mansa hautaustraditiokäsityksen perusteella Harvan teksti punoutuu historiallisena kertomuksena hänen tulkintahorisontistaan katsoen menneisyyttä kohti. Se on loogisesti syy-seuraussuhteille perustettu kertomus, jonka kehyksenä on tutkijan oma oletus yhdestä ja yhtenevästä lineaarisesti etenevästä historiasta. (Kaartinen & Korhonen 2005: 24–26; White 1980: 8–10, 14, 27; 1987: 24, 27–28.) Harva luo epäyhtenäisestä, sirpaleisesta materiaalista, joka koostuu kirjallisista lähteistä, kansanperinteestä ja arkeologisesta aineistosta, näkemyksen suomalaisten etnisestä yhteydestä ja yhteenkuuluvuudesta (Haavio 1942: 231; Anttonen 1987: 143–145; Smith 1999: 84–84). Hän näkee omassa ajassaan yhä kuolemankulttuurin jäänteitä, joiden olemassaolo on selitettävissä uskolla eläviin vainajiin ja näiden vaikutusmahdollisuuksilla elävien yhteisöön. Katsomalla taaksepäin menneisyyteen Harva luo kansanuskon vainajaperinteen ja arkeologisen kalmistoaineiston välille loogisen ajallisen jatkumon.

Harvan panos aikansa suomalaiselle historiankirjoitukselle oli tärkeä, sillä hänen kertomuksensa suomalaisten hautauskäytännöstä ja sen perusteista rakensi kansallista näkemystä ja kokemusta oikeasta suomalaisuudesta. Kansanperinteen ja arkeologian aineistosta yhtenäiseen kirjalliseen asuun jäsenneilty historia mahdollisti sen merkityksellistämisen kansallisen kulttuuriperinnön ja historian symbolina. Harvan jäsentämä kertomus paikkasi siten osaltaan aukkoa, jonka historiallisten lähteiden puute suomalaisessa historiakirjoituksessa aiheutti. (Anttonen 2003: 51, 55.) Harva yhtenäistää suomalaisen uskontohistorian loogiseksi kertomukseksi, jossa historiallisen ajan kansanperinne muodostaa luontevan jatkumon esihistorialliselle suomalaiseksi määritellylle kulttuurille. Tässä Harva on pitkälti noudatellut aikansa tieteenraditiota. Toisaalta Harva on tehnyt myös omia ratkaisuja. Tällainen on mielestäni hänen päätöksensä sivuuttaa polttohautaus muinaisena suomalaisväestön hautaustapana, vaikka hän ottaakin sen huomioon Vainajat-luvussaan.

Lopuksi

Suomalainen esihistoria on Harvan tekstissä rakentunut kahden aineiston varaan, suullisen ja arkeologisen. Hän nivoo näitä kahta tarinankerronnallisesti keskenään yhtenäisemmäksi kertomukseksi. Harva pyrkii narratiivisessa konstruktiossaan selittämään nykyisyyttä eli kerättyä perinnet materiaalia menneisyyden eli arkeologisen aineiston avulla. Polttohautaus sellaisenaan ei sovi Harvan käyttämään perinneaineistoon, sen sijaan esineellinen ruumishautaus on nähtävissä kansanperinteen valossa esihistoriallisen uskomusjärjestelmän kulmakivenä. Harva käyttää arkeologista aineistoa tukemaan niitä elementtejä, jotka ovat hänelle suullisen perinteen perusteella tärkeitä. Arkeologisella materiaalilla Harva pystyy siis sitomaan tuoreemman muistitietoineksen osaksi esihistoriallista mielenmaisemaa. Harvan viitatessa arkeologiseen tutkimukseen esineellinen ruumishautaus alkaa edustaa aitoa muinaissuomalaisuutta.

Ideologiselta tasoltaan *Suomalaisten muinaisusko* noudattelee mielestäni suomalaiskansallista historiantulkintaa. Harvan tulkinta menneisyydestä ja hautausmuodon merkityksestä on ymmärrettävissä yhtenä monista mahdollisuuksista tavoitella ja käsittää suomalaisuuden esihistoria. Suomalaisille tuttu kansanperinne muuttuu Harvan kertomuksessa suomalaisten historiaksi, joka juontuu kaukaisesta menneisyydestä. Näin suomalainen vanhan kansan kuolemankulttuuri palautuu esihistoriaan, mutta on sieltä silti kokemusperäisesti suomalaisen lukijan tunnistettavissa.

Bibliografia

Painamattomat lähteet

- Muhonen, T. 2008. *Uhri ja rökkiö: rautakauden uhriröykkiöt tutkimushistorian, kansanperinteen ja arkeologisen aineiston valossa*. Turun yliopisto. Arkeologia. Pro gradu -tutkielma.
- Uotila, N.-U. 2015. *Uno Harvan käsitys muinaissuomalaisesta hautaustraditiosta*. Turun yliopisto. Uskontotiede. Pro gradu -tutkielma.

Elektroninen aineisto

- Anttonen, V. 2008. Uno Harva suomalaisen kulttuuriperinnön vaalijana ja tutkijana. *Auraica* I. Vol. 1, 2008: 39–46. <<http://journal.fi/aur/article/view/646>> (Luettu 15.1.2017)
- Skinner, Q. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969): 3–53. <<http://www.jstor.org/stable/2504188>>. (Luettu 8.11.2014)
- White, H. 1980. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry*, vol. 7, no 1, On Narrative (Autumn 1980): 5–27. <<http://www.jstor.org/stable/1343174>>. (Luettu 5.2.2015)

Tutkimuskirjallisuus

- Ahtiainen, P. & Tervonen J. 1996. *Menneisyyden tutkijat ja metodien vartijat. Matka suomalaisen historiankirjoitukseen*. (Käsitteitä 17:1.) Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- Anderson, G. 1963. Boatgraves in Finland. *Suomen Museo* LXX: 5–23.
- Anttonen, P. J. 2003. Folklore, History and the “Story of Finland”. Lotte Tarkka (ed.), *Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*: 48–66. (Studia Fennica Folkloristica 13.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Anttonen, V. 1987. *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

- Blomstedt, Y. 1895. Venäjän Karjalan kalmistoista ja hautapylväistä. *Suomen Museo* II: 17–24.
- Burke, P. 2000. *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot*. Based on the First series of Vonhoff Lectures given at the University of Groningen (Netherlands). Polity Press, Cambridge.
- Cleve, N. 1943. Skelettgravfalten på Kjuloholm i Kjulö. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* XLIV.
- Feilberg, H. F. 1962 (1904). *Jul II. Julemørkets løndom juletro, juleskik*. 2. opl. Rosenkilde og Bagger, København.
- Fewster, D. 2000. Approaches to the Conversion of Finns: Ideologies, Symbols, and Archaeological Features. Guyda Armstrong & Ian N. Wood (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*: 89–102. (International Medieval Research; 7.) Turnhout, Brepols.
- Fewster, D. 2006. *Visions of Past Glory: Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. (Studia Fennica Historica 11.) Finnish Literature Society, Helsinki.
- Haavio, M. 1942. Uno Harva 60-vuotias. *Virttäjä* (3–4).
- Haavio, M. 1951. Uno Nils Oskar Harva. Muis-topuhe. *Suomalainen Tiedekatemia. Esitelmät ja pöytäkirjat 1950*: 74–88. Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki.
- Harva U. 1914. *Tsheremissien uskonto*. (Suomen suvun uskonnot 5.) WSOY, Porvoo.
- Harva, U. 1925. Vänster hand och motsols. *RIG, Föreningen för Svensk Kulturhistoria Tidskrift* Bd: 23–36.
- Harva, U. 1933. Suomalaisen muinaisuskonto. Gunnar Suolahti, Esko Aaltonen, Pentti Renvall, Lauri Kuusanmäki, Heikki Waris & Eino Jutikkala (toim.), *Suomen kulttuurihistoria I. Heimoyhteiskunnan ja katolisen kulttuurin aika*: 188–227. Gummerus, Jyväskylä & Helsinki.
- Harva, U. 1936 (1935). Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. E. W. Juvelius, U. Harva, A. M. Tallgren, J. G. Granö, G. Nikander, J. Rinne, K. Jäntere, S. Dahlström, K. I. Karttunen & A. Viklund (toim.), *Varsinais-Suomen historia III*, 1–2. Erip. teoksesta Varsinais-Suomen historia III, 1–2. WSOY, Porvoo.

- Harva, U. 1936. Kalevala ja suomalainen kansallishenki. *Kalevalaseuran vuosikirja* 16: 218–230. WSOY, Porvoo.
- Harva, U. 1945. ”Elävä ruumis”. *Suomalainen Suomi* 1: 19–28.
- Harva, U. 1948. *Suomalaisten muinaisusko*. WSOY, Porvoo.
- Hautala, J. 1954. *Suomalainen kansanrunouden tutkimus*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 244.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Honko, L. 1971. Uno Harva (1882–1949). *Folkloristiikka ja uskontotiedettä* 20: 57–66. Erillispainos teoksesta *Arv, Journal of Scandinavian Folklore*. Vol 25–26, 1969–1970.
- Hultkrantz, Å. 1994. Early Profiles in the Finnish Study of Comparative Religion: A Scandinavian Point of View. *Temenos* 30 (1994): 95–112.
- Immonen V. & Taavitsainen J.-P. 2011. Oscillating Between National and International: The Case of Finnish Archaeology. *Comparative Archaeologies. A Sociological View of the Science of the Past*: 137–177. Springer, New York.
- Jaakkola, J. 1940. *Suomen historian ääriiviivat*. WSOY, Porvoo.
- Jaakkola, J. 1956 (1935). *Suomen varhaishistoria: Heimokausi ja ”Kalevalakulttuuri”*. (Suomen historia 2.) WSOY, Porvoo.
- Kaartinen M. & Korhonen A. 2005. *Historian kirjoittamisesta*. Kirja-Aurora, Turku.
- Kelley, D.R. 2002. *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*. Ashgate, Aldershot.
- Kivikoski, E. 1939. Die Eisenzeit im Auralflussgebiet. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* XLIII.
- Kivikoski, E. 1942. Lisiä Karjalan ristiretkikauden ajanmääritykseen. *Kalevalaseuran vuosikirja* 22: 79–87 WSOY, Porvoo.
- Kivikoski, E. 1960. *Tehty työ elää*. A. M. Tallgren 1885–1945. Suomen Muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- Knuuttila, S. 1999. Sankariaika suomalaisessa kansanrunoudentutkimuksessa 1930-luvulla. Pertti Karkama, Hanne Koivisto (toim.), *Ajan paineessa*:101–129. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 758.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Knuuttila, S. 2010. Tutkija luo kohteensa (ja vastaa siitä). Tutkimusaineistojen muodostaminen. Jyrki Pöysä & Helmi Järvi-luoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*: 19–42. (Kultaneito VIII.) Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, Joensuu.
- Knuuttila, S. 1986. Merkityksen historiallisesta ja rationaalisesta rekonstruktioista. Mylly, J. (toim.), *Poliittinen historia ja yhteiskuntatieteet*: 9–19. (Julkaisuja C:23.) Turun yliopisto. Poliittinen historia, Turku.
- Koskela Vasaru, M. 2012. Huomioita 1800-luvun historiankirjoituksen näkemyksistä Suomen esihistoriallisiin asukkaaisiin liittyen. Matti Enbuske, Matti Mäntylä, Matti Salo & Reija Satokangas (toim.), *Historian selkosilla: Jouko Vahtolan juhlakirja*: 397–404. Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, Rovaniemi.
- Koski, K. 2011. *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1313.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Krohn, K. 2008 (1915). *Suomalaisten runojen uskonto. Suomen suvun uskonnot I*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 137.) Näköisp. Salakirjat, Helsinki.
- Kuch, M. 1992. Hermeneutiikka ja kysymys. Riitta Korhonen, Martin Kusch, Hartmut Schröder (toim.), *Lopussa teksti*: 3–22. (Scandinavian university studies in the humanities and social sciences. Nordeuropäische Beiträge aus den Human- und Gesellschaftswissenschaften. Bd./Vol 1.) Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Lehmusto, H. T. 1937. Muistajaiset. *Virittäjä* 41: 417–423.
- Leppäaho, J. 1950. Tarsilaisen poltto. *Kalevalaseuran vuosikirja* 30: 99–111. WSOY, Porvoo.
- Megill, A. 2007. *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*. University of Chicago Press, Chicago.
- Nordman, C. A. 1968. *Archaeology in Finland before 1920*. (The history of learning and science in Finland 1828–1918.) Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.
- Pentikäinen, J. 1989. *Kalevala Mythology*. (Folklore studies in translation.) Bloomington, Indiana University Press.

- Purhonen, P. 1998. *Kristinuskon saapumisesta Suomeen. Uskontoarkeologinen tutkimus.* Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 106.
- Rorty, R. 1984. The Historiography of Philosophy: Four Genres. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy:* 49–75. Cambridge University Press, Cambridge.
- Salo, U. 2012a. Olevaisuus ja sen valtiut. Muinaissuomalaisten maailmanymmärrys. *Kalevalaiset myytit ja uskomukset arkeologian, kielihistorian ja kulttuurihistorian näkökulmasta* I. Amanita, Somero.
- Salo, U. 2012b. Luonto ja kulttuuri. Muinaissuomalaisten elämänymmärrys. *Kalevalaiset myytit ja uskomukset arkeologian, kielihistorian ja kulttuurihistorian näkökulmasta* II. Amanita, Somero.
- Salo, U. 2012c. Tuoni, Pohjola, taivas. Arkeologian ja kalevalaisten runojen tuonelat. *Kalevalaiset myytit ja uskomukset arkeologian, kielihistorian ja kulttuurihistorian näkökulmasta* III. Amanita, Somero.
- Saxén, R. 1919. *Suomalaisten muinaisusko.* WSOY, Porvoo.
- Schwindt, T. 1893. Tietoja Karjalan rautakaudesta (ja sitä seuraavilta ajoilta) Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan esittänyt Theodor Schwindt. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* XIII: 1–206.
- Shapin, S. 1996. *The Scientific Revolution.* The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Sihvo, H. 1973. *Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana.* (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 314.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Sihvola, J. 1997. Sarjatulta ketunhantä kainalossa vai tieteenhistorian metodologiaa? Kommentti Kalle Michelsenille. *Tieteessä tapahtuu* 15 (1997): 5: 34–36.
- Siikala, A.-L. 2013. *Itämerensuomalaisten mytologia.* (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1388.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Smith, A. D. 1999. *Myths and Memories of the Nation.* Oxford University Press, Oxford.
- Stuckrad von, K. 2013. Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications. *Method and Theory in the Study of Religion* 25: 5–25.
- Syrjämäki, S. 1999. Filosofian historian historiallinen rekonstruktio Skinner, intentiot ja anakronismit. *Niin & näin: filosofinen aikakauslehti* 6 (1999): 1: 63–68.
- Sääskilähti, N. 1997. *Kansa ja tiede. Suomalaisen kansatiede ja sen kohde 1800-luvulta 1980-luvulle.* (Tutkimuksia 31.) Jyväskylän yliopisto. Etnologian laitos, Jyväskylä.
- Tallgren, A. M. 1915. Ristimäki gravfelt i S. Karins. *Finskt Museum* XXII: 46–61.
- Tallgren, A. M. 1918. *Suomen esihistorialliset ja ajaltaan epämääräiset kiinteät muinaisjäännökset.* Suomen Muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- Tallgren, A. M. 1920. Eräs polttokalmisto Liedossa. A. M. Tallgren (toim.), *Tietojemme rajoilta historiassa. Kokoelma muinais- ja sivistyshistoriallisia kirjoituksia:* 58–73. (Sivistys ja tiede 14.) WSOY, Porvoo.
- Tallgren, A. M. 1931a. *Suomen muinaisuus. Suomen historia I.* WSOY, Porvoo ja Helsinki.
- Tallgren, A. M. 1931b. Esihistoria. E. W. Juvelius, U. Harva, A. M. Tallgren, J. G. Granö, G. Nikander, J. Rinne, K. Jäntere, S. Dahlström, K. I. Karttunen & A. Viklund (toim.), *Varsinais-Suomen historia I:* 1–200. Varsinais-Suomen historian tutkimusyhdistys, Turku.
- Tallgren, A. M & Toivonen Y. H. 1933. Suomen kansan esihistoriallinen kulttuuriperintö. Gunnar Suolahti & al. (toim.), *Suomen kulttuurihistoria I. Heimoyhteiskunnan ja katolisen kulttuurin aika:* 26–50. K.J. Gummerus Osakeyhtiö, Jyväskylä-Helsinki.
- Tarkka, L. 1989. Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana. Ajatuksia karelianismin etnografisesta asetelmasta. Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen (toim.), *Runon ja rajan teillä:* 243–257. (Kalevalaseuran vuosikirja 68.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Tommila, P. 2000. *Suomen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia.* WSOY, Porvoo.
- Tweed, T. A. 2006. *Crossing and dwelling: a theory of religion.* Harvard Univ. Press, Cambridge, MA.
- White, H. 1987. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Loppuviitteet

- 1 Kartoittaessaan Volgan suomalaiskan-
sojen hautausperinteitä Harva on kiin-
nittänyt huomiota itäisten tšeremissien
tapaan haudata vainajan ruumis sellai-
senaan ilman arkkua. Harvan ajatus iki-
vanhasta kotoperäisestä tavasta haudata
vainaja sellaisenaan maahan onkin ehkä
kytkettävissä suomalais-ugrilaista yh-
teisaikaa korostavaan kulttuuriteoriaan.
(Harva 1914: 13, 15, kuva 2.)
- 2 Ajatus kuolemanjälkeisen elämän jatku-
misesta keskeytyksettä sellaisena kuin
se oli vainajan vielä eläessä edellyttää
käsitystä tuonpuoleisesta, jossa elämän-
kulku on mahdollista. Toisaalla Harvan
Vainajat -luvussa käy ilmi, ettei vainajien
uskottu kehittyvän enää haudanalaisessa
elämässään, vaan nämä esiintyvät juuri
siinä asussa, jossa heidät on pantu hau-
taan ja maatumisen tilassaan. Esimerkki-
nä elämänsä jatkumattomuudesta käy
vaikkapa suullisen kansanperinteen tal-
lenne vielä puhumaan oppimattomasta
lapsesta kirkonhaltijana, jonka kanssa oli
vaikea tästä syystä tulla toimeen. (Harva
1948: 490–498, 502.)
- 3 Mutta historiallinen rekonstruktio ei ole
menneisyyden objektiivista kuvailua, ku-
ten on esitetty (esim. Knuuttila 1986: 16).
Väite perustuu ajatukselle, että tieteen-
historian tutkimuskohteena olisi tietees-
sä esitettyjen argumenttien totuuden ar-
vioiminen ja ennako-oletuksena tiedon
kumulatiivinen kasvu ja tiedon lisäänty-
misen kehityksen kuvailu (Burke 2000:
8). Tästä näkökulmasta katsoen nykytut-
kija tietää asiat paremmin jälkiviisauden
valossa ja voi kertoa, mistä aiemmat tie-
teentutkijat itse asiassa puhuvat (Rorty
1984: 49). Toisaalta merkityksen histo-
riallisen ja rationaalisen rekonstruktion
suhteen pohtiminen näyttäytyvät tässä
keskustelussa historianfilosofisessa yhtey-
dessään, joka taas eroaa hieman tieteen-
historian tarpeista. Historianfilosofisessa
keskustelussa historiallista rekonstruk-
tiota ja rationaalista rekonstruktiota on
käsitelty enemmänkin (ks. esim. Syrjä-
mäki 1999).
- 4 Artikkelissaan ”Vänster hand och mot-
sols” vuodelta 1925 Harva esittelee suo-
malais-ugrilaaisessa kansanperinteessä
esiintyvän käytännön, jossa osana hau-
tausrituaalia käännetään oikea vasem-
maksi ja vasen oikeaksi. Harva uskoo
käytännön kuuluvan myös Suomen alu-
een esihistorialliseen hautaustraditioon
löytäen suomalaisia vastineita käytän-
nölle Suomen Muinaismuistoyhdistyk-
sen Aikakauskirjassa XIII julkaistusta
kaivausraportista Karjalan rautakautises-
ta hautalöydöstä ja vuonna 1912 löyde-
tystä Euran Käräjämäen ja Osmanmäen
ruumiskalmiston haudasta numero VII.
Samassa yhteydessä hän esittää toivee-
naan, että ”arkeologit kiinnittäisivät hu-
mionsa tähän seikkaan”. (Harva 1925:
27–28.) Arkeologi Nils Cleve onkin vas-
tannut Harvan toiveeseen vuonna 1943
julkaisussaan Köyliönsaaren ruumis-
kalmistosta. Hän toteaa, että kyseisessä
kalmistossa hauta-antimet on sijoitettu
hautaukseen luonnollisille paikoilleen,
siten kuten niitä on kannettu tai käytetty
vainajan elossa ollessaan muutamia poik-
keuksia lukuun ottamatta. Cleve ei näin
muodoin löydä arkeologisesta aineistosta
sitä tukea, johon Harva nojaa argumen-
taatiossaan. (Cleve 1943: 50–51.) Tässä
ilmeneekin ehkä yksi Harvan näkökulma
arkeologiseen aineistoon: hänelle riittä-
vät yksittäiset hautalöydöt todistamaan
kansanperinteen kauaskantoisuudesta
esihistoriaan asti, toisin kuin Clevelle,
joka käyttää kokonaista ruumiskalmistoa
tutkituilla osin todistamaan päinvastais-
ta. Huolimatta aiheeseen perehtymises-
tään etsiessään valtion topografisesta
arkistosta kaivauskertomukseen liitetyn
piirroksen kyseisestä Käräjämäen ja Os-
manmäen ruumiskalmiston haudasta nu-
mero VII, Harva kuitenkin tyytyy suppe-
aan aineiston vertailuun.
- 5 He käsittelevät suomalaisen arkeologian
ja uskontotieteen asiantuntijoina yhtey-
teitä teemoja samoissa julkaisuissa ja
molempien tutkimustyö on osoittau-
nut merkitykselliseksi panostukseksi
kyseisten tieteenalojen elinkaareissa.
Esimerkiksi molemmat ovat julkaisseet

- alansa artikkeleita *Suomen kulttuurihistoria-* ja *Varsinais-Suomen historia-*sarjoissa (Harva 1933; 1936 [1935]; Tallgren 1931; 1933). Viimeksi mainitussa Varsinais-Suomen Historiantutkimusyhdistyksen maakuntahistoriahankkeessa molemmat olivat mukana myös tieteellisessä toimituskunnassa (Tallgren 1931b: Alkusanat). Tallgrenin tuotannossa kulminoituu 1920–1940-lukujen suomalainen arkeologia samoin kuin Harvan tutkimukset rakensivat suomalaisen uskontotieteen identiteettiä. Tallgren hallitsi Harvan tapaan oman alansa valtavat aineistokokoelmat pystyen luomaan laajan kokonaiskuvan esihistoriasta niin Suomen kuin Euraasiankin osalta. Harvan lailla Tallgrenkaan ei antanut teoreettisen pohdinnan vaimentaa intuitiivista tutkimusotettaan. Hänet nimettiin ensimmäisenä Suomen ja Pohjoismaiden arkeologian professoriksi Helsingin yliopistoon 1923. Ja Tallgrenin professuuri merkitsi intensiivisen ja innostuneen sivun avaamista suomalaisessa arkeologian opetuksessa. (Kivikoski 1960: 46, 56; Nordman 1968: erityisesti sivu 65.)
- 6 Suomalaisessa kontekstissa nationalistisen ideologian on katsottu ohjanneen myös arkeologian ja historiantutkimuksen periodisointia. Neutraaleina pidetyt käsitteet pakanuuden aika/esihistoria ja keskiaika/historiallinen aika saavat voimakkaan merkityssisällön nationalistisesta näkökulmasta katsoen. (Fewster 2006: 47). Esihistorian katsotaan päättyvän kristinuskon jo vakiinnutettua asemansa. Polttohautauksen katsotaan menettävän merkitystään sitä mukaa kuin kristinuskon vaikutus voimistuu. Polttohautauksesta aletaan asteittain luopua 1000-luvulta eteenpäin, siten että varhaisimmat kristillissävytteiset ruumishautaukset löytyvät Länsi-Suomesta. 1100- ja 1200-lukujen taitteessa Savosta ja Karjalasta löytyvät viimeiset esineelliset polttohautaukset, vaikka toisaalta aluetta voidaan pitää vielä 1300-luvulle asti esineellisestä hautaustavasta johtuen pakanallisena huolimatta aineiston kristillisestä leimasta. (Kivikoski 1942: 79–87; Leppäaho 1950: 99–100.)
 - 7 Näkemys perustuu suomalaisten esine-
muotojen yhdistymiseen hautauskäytän-
töön, jolle ei tunneta vastineita Suomen
naapurimaista ja Tallgren esimerkiksi
painottaa suomalaisen kansallisuuden
yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta jo keskiseltä
rautakaudelta nivomalla yhteen esimer-
kiksi myöhäisrautakautisen (1100-lu-
vulta jaa.) länsisuomalaisen ruumiskal-
miston pohjalta tehdyn naispuvun
rekonstruktion ja saman alueen varhai-
semman polttokenntäkalmistomateriaa-
lin. (Tallgren 1915: 53; 1920: 69–70.)
 - 8 Kansallisiksi tieteiksi luetaan suomen
kielen tutkimus, folkloristiikka, kansatie-
de, kotimaisen kirjallisuuden tutkimus,
Suomen historia ja arkeologia (Fewster
2006: 16).
 - 9 Viime aikoina arkeologian tutkimuksen
piirissä emeritusprofessori Unto Salo on
kohdistanut erityishuomionsa kaleva-
lasiin myytteihin ja symboleihin (Salo
2012a–c).
 - 10 Harva esimerkiksi perustelee Väinämöi-
sen saaman suuren merkityksen suoma-
laisessa kansanrunoudessa johtuvan hah-
mon sotasankaruudesta, joka pohjautuu
oletettuihin historiallisiin tapahtumiin
(Harva 1948: 374–375; Siikala 2013: 48).
 - 11 On myös esitetty, että Harva olisi jo ai-
emmin urallaan sanoutunut irti katsan-
tokannasta, jossa historia nähdään kehi-
tysprosessina (Hultkrantz 1994: 97, 101;
Anttonen 2008: 44).
 - 12 Siirtyminen sosiologian professorin vir-
kaan vuonna 1926 Turun yliopistoon,
joka oli voimakkaasti profiloitunut suo-
menkieliseksi yliopistoksi, saattoi myös
osaltaan vaikuttaa nimen suomalaista-
miseen (Anttonen 1987: 101–103; 2008:
40; Immonen & Taavitsainen 2011: 148–
149).
 - 13 Arkeologisen aineiston käyttö argu-
mentaation tukena ajoittaa kuitenkin
Harvan näkemyksen muinaisuudesta
historiantutkimuksessa määriteltyyn
kronologiseen ajanjaksoon. Tämä siksi,
että arkeologia ajoittaa ilmiöitä, kult-
tuureja ja käsityksiä (Purhonen 1998:
10). Esimerkiksi Harvan ”Suomalaisten
muinaisuskonto”-artikkelissa käyttämä

ruumishautapiirros on peräisin arkeologi Theodor Schwindtin Käkisalmissa toimittamien arkeologisten tutkimusten julkaisusta vuodelta 1893 (Harva 1933: 222 kuva nro 73). Alueen tutkitut kalmistot ajoittuvat löytöjen perusteella Karjalan rautakauden eli pakanuuden ajan lopun viimeisiin vuosisatoihin. (Schwindt 1893: 111.)

FM Noora-Ulriikka (Ulnor) Uotila on arkeologian tohtorikoulutettava Turun yliopistossa.
ulnor.uotila@gmail.com