

“Revertere ad ecclesiam meam!” Näyt, unet ja
pyhiinvaelluskehoitukset Nicholas Tolentinolaisen
kanonisaatioprosessissa

Sari Katajala-Peltomaa

1. Kanonisaatioprosessit ja maallikoiden uskonnollisuus

Näyt, unet ja ilmestykset olivat olennainen osa keskiaikaista maailmankuvaa ja kulttuuria. Niiden sisältämä tieto oli tärkeää ja siihen suhtauduttiin vakavasti. Unessa ilmestyi niin enkeleitä, pyhimyksiä kuin paholaisiakin. Keskiaikainen kulttuuri luokitteli ilmestykset eri kategorioihin ja etenkin myöhäiskeskiajalta eteenpäin erottelu näkyjen ja unien kesken tuli merkitykselliseksi. Näkyjä ja ilmestyksiä luokiteltiin eri lailla kuitenkin jo varhaiskristillisyydessä. Esimerkiksi kirkkoisä Augustinus (354–430) jakoi näyt ruumiillisiin, hengellisiin ja älyllisiin. *Visio spiritualiksen* saattoi nähdä myös unessa, joten jako unien ja näkyjen välillä jäi häilyväksi.¹

Teologiset pohdinnat näkyjen ja ilmestyksien erosta eivät kuitenkaan tule eilmi esimerkiksi augustinolaisveljen ja askeetin Nicholas Tolentinolaisen² kanonisaatioprosessiin³ kerätyistä käytännön elämästä kertovista todistajanlausunnoista. Maallikot eivät kokemuksistaan

¹ Augustinuksen jaottelu oli käytössä myös keskiajalla, esimerkiksi Caesarius Heisterbachilainen käyttää sitä *Dialogus Miraculorumissa*, sisterssiläisjärjestön noviiseille tarkoitettussa opaskirjassa. *Dialogus Miraculorum*, Joseph Strange toim., The Gregg Press: New Jersey 1966, VIII, cap. 1. Peter Dinzelbacherin mukaan näyille ja unille ei nähty selkeää rajaa tai eroa keskiajalla. Sen sijaan Ronald Finucane argumentoi unien ja näkyjen rajan tärkeydestä – myös maallikoiden keskuudessa. Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann: Stuttgart 1981, 29–56 ja Ronald Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, St. Martin’s Press: New York 1995, 83–84.

² Nicholas (k. 1305) oli eläessään tunnettu asketismistaan ja vaatimattomuudestaan. Hän oli pidetty hahmo Tolentinossa, hänen tiedetään suorittaneen ihmeitä jo eläessään ja vahva kultti syntyi heti hänen kuolemansa jälkeen. Kanonisaatioprosessi suoritettiin vuonna 1325, mutta paavi tunnusti Nicholaksen pyhyden virallisesti vasta vuonna 1446. Domenico Gentili, 'Introduzione', teoksessa *Il Processo per la Canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, Nicola Occhioni toim., Padri Agostiniani di Tolentino ja École française de Rome: Roma 1984, IX–XXVII.

³ Nicholas Tolentinolaisen kanonisaatioprosessin pöytäkirjat ovat säilyneet kahtena erillisenä käsikirjoituskopiona. Tässä artikkelissa viitataan kuitenkin Nicola Occhionin vuonna 1984 julkaisemaan editioon käsikirjoituksista. *Il Processo per la Canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, Nicola toim., Padri Agostiniani di Tolentino ja École française de Rome: Roma 1984 (= Nicholas).

kertoessaan tehneet eroa unien tai näkyjen välillä, eikä niiden erottaminen toisistaan ollut kirkollisen hierarkian yläpäätä edustavien komissaarienkaan mielestä olennaista. Eri termejä käytettiin toistensa synonyymeinä. Kandidaatin pyhyiden kannalta tärkeää olikin ilmestyksen antama informaatio – ei itse ilmiön tarkka määrittely.

Oikeus kanonisointiin, viralliseen pyhimykseksi julistamiseen, muuttui paavilliseksi etuoikeudeksi vuonna 1234.⁴ Tämän jälkeen kaikkien uusien pyhimysten elämästä, hyveitä ja kuoleman jälkeen tekemistä ihmeistä tuli suorittaa virallinen kanonisen oikeuden säädösten mukainen kuulustelu. Kuulustelun tuli suorittaa kolme paavin nimittämää komissaaria. Heidän tehtävänä oli saada luotettavaa tietoa kandidaatin pyhydestä. Komissaarien tuli olla puolueettomia; he eivät voineet esimerkiksi edustaa samaa luostarijärjestöä kuin pyhimysehdokas.⁵

Todistajiksi valittiin henkilöitä, jotka olivat tunteneet pyhimyksen tämän eläessä tai olivat itse kokeneet tai todistaneet tämän kuoleman jälkeen tekemän ihmeen. Myös todistajien tuli vannoa vala, että heidän lausuntonsa olisi todenmukainen. Valantehneet notaarit kirjoittivat lausunnot ylös.⁶

Komissaarien luoma kysymyslista muokkasi huomattavasti lausuntoja, mutta silti todistajien omat mielipiteet ja näkemykset tulivat haastatteluissa selkeästi ilmi. Maallikkojen uskonnollisuus ja hartauden harjoittamisen muodot näkyvät materiaalissa selkeästi. Lähdeyyppinä haastatteleamalla

⁴ Kanonisaatioprosessien historiallisesta kehityksestä Eric Waldram Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford University Press: Oxford 1948. Paavillisen kanonisoinnin varhaisvaiheista 1000-luvulla Tuomas Heikkilä, "'...auctoritate beati Petri, Principis Apostolorum..' – Paavillisen kanonisaation alkuvaiheet 1000-luvulla', teoksessa Kustaa Multamäki, Markku Peltonen, ja Hannes Saarinen toim., *'Se rakkain kotipolku' – Erkki Kouri ja yleinen historia*, (Helsingin yliopiston Historian laitoksen julkaisuja 15), Helsingin yliopiston Historian laitos: Helsinki 2000, 25–49. Paavillisen kanonisoinnin merkityksestä pyhimyskultteille Aviad Kleinberg, 'Canonisation without a Canon' teoksessa Gábor Klaniczay toim., *Procès de canonisation au Moyen Âge – Medieval Canonisation Processes*, École française de Rome: Rome 2004, 7–18.

⁵ Kanonisaatioprosessien haastattelujen käytännön toimista André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École française de Rome: Rome 1988, 39–60. Jo itse prosessin avaaminen vaati yleensä niin paljon aikaa, vaivaa ja rahaa, että monille yhteisöille ei ollut mahdollista saada paikallista pyhimystä kanonisoitua. Kanonisoinnin vaatimista kustannuksista ja vaivannäöstä katso Ronald Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, St. Martin's Press: New York 1995, 36–38.

⁶ Todistajien valintaa kanonisaatioprosesseissa on tutkittu varsin vähän. Komissaarien preferensseistä Nicholaksen prosessissa Sari Katajala-Peltomaa, *Gender and Spheres of Interaction. Devotional Practices in Fourteenth-Century Canonisation Processes*, unprinted Ph.D. dissertation, Tampere 2006, 26–55, yleisemmin Paolo Golinelli, 'Social Aspects in Some Italian Canonization Trials. The Choice of Witnesses', teoksessa *Procès de canonisation au Moyen Âge...*, 165–180. Todistajanvalinnan perusteista kanonisessa oikeudessa Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Mittelalter*, Böhlau: Köln 2004, 56–85 ja Christian Krötzel, 'Prokuratoren, Notare und Dolmetscher. Zu Gestaltung und Ablauf der Zeugeinvernahmen bei Spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen', *Hagiographica* 5 (1998), 119–140.

syntyneet kanonisaatioprosessit ovat lähinnä oikeuden pöytäkirjoja, vaikka hengellisistä asioista kertovatkin.⁷

Ilmestykset ja unet liittyivät usein pyhimysten tekemiin ihmeisiin, joten niillä oli todistusvoimaa komissaarien suorittamissa haastatteluissakin. Unet ja näyt olivat myös tärkeitä sekä maallikoiden hengellisyydessä että arjen ratkaisuisissa – niiden pohjalta tehtiin valintoja eri vaihtoehtojen välillä ja jopa suuria, koko elämää koskevia päätöksiä. Niinpä ne kertovat myös keskiaikaisten ihmisten maailmankuvasta, arjen velvoitteista ja toimintamahdollisuuksista.

Tässä artikkelissa maallikoiden näkemiä ja kokemia näkyjä ja unia lähestytään sukupuolisensitiivisestä näkökulmasta ja etsitään vastausta kysymykseen mitä näyt, unet ja niihin liittyvät ihmeet kertovat laajemminkin yhteisön sukupuolijärjestelmästä ja tyypillisesti feminiiniseksi tai maskuliiniseksi mielletyistä ilmiöistä ja rooleista. Miksi vain naiset raportoivat näyissä ja ilmestyksissä annetuista pyhiinvaelluskehoituksista⁸ Nicholas Tolentinolaisen kanonisaatioprosessissa? Sukupuolisensitiivinen lähestymistapa mahdollistaa hengellisyyden nyanssien ja kokemuksellisten erojen tarkemman analysoinnin ja syventää siten myöhäiskeskiaikaisen kulttuurin ja uskonnollisuuden ymmärrystä.

2. Esimerkkinä Riccha Alifandi

Vuonna 1307 syyskuussa, Sanseverinon kaupungissa, *domina* Riccha päätti pyytää pyhän Nicholaksen apua sitkeään käsivaivaansa. Hänen oikea

⁷ Lähemmin todistajanlausuntojen omaehtoisuuden ja kirkonmiesten kontrollin välisestä suhteesta esim. Michael E. Goodich, *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, The University of Chicago Press: Chicago and London 1995, 9; Stanko Andrić, *The Miracles of St. John Capistran*. Central European University Press: Budapest 2000, 228 ja Paolo Mariani, 'Racconto spontaneo o memoria costruita? Testi e confronto in alcuni processi di canonizzazione del secolo decimoquarto', *Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen-Âge* 108 (1996), 259–319. Vertaa Leonard E. Boyle (O.P.), *Montaillou Revisited: Mentalité and Methodology*, teoksessa J. A. Raftis toim., *Pathways to Medieval Peasants*, Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto 1981, 119–140.

⁸ Pyhiinvaelluksia on luokiteltu ja kategorisoitu eri näkökulmista. Nicholaksen kanonisaatioprosessista löytyvät pyhiinvaelluskehotukset liittyvät toivioletkeen paikallisen pyhimyksen haudalle anomaan paranemista. Pyhiinvaelluksen kategorisoinnista vaelletun matkan pituuden mukaan Ludwig Schmutz, 'Die Anfänge des Organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter', *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 64 (1984), 1–83, tässä 2; Paolo Caucci von Saucken, 'Le distanze nei pellegrinaggi medievali', teoksessa *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del bassomedioevo*, Atti del XXXII Convegno storico internazionale, Centro italiano di studi sull'alto medioevo: Spoleto 1996, 297–315. Luokittelusta motivaation mukaan (*Bittpilgerfart – Dankpilgerfart*) Christian Krötzel, *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter*, SHS: Helsinki 1994, 27–28; määränpään mukaan Robert Plötz, 'Peregrini – Palmieri – Romei. Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes', *Jahrbuch für Volkskunde NF* 2 (1979), 103–134 ja Pierre-André Sigal, 'Les différents types de pèlerinage au Moyen Age', teoksessa Lenz Kriss-Rettenbeck & Gerda Möhler toim., *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Verlag Schnell & Steiner: München, Zürich 1984, 76–86.

kätensä oli ollut halvaantunut jo noin viisi vuotta, eivätkä lääkärien neuvot tai muut hoitokeinot olleet auttaneet. Tilanne taivaallisen avun ja lääkkeen anomiselle olikin mitä mainiain, sillä syyskuun kymmenes myös oli Nicholas Tolentinolaisen juhlapäivä, oiva hetki tehdä pyhiinvaellus naapurikaupunkiin. Tolentinon pyhä Nicholas oli suosittu pyhimys alueella ja tunnettu ihmeidentekokyvystään. Tehtyään *votumin* Riccha lähti matkaan aviomiehensä kanssa.⁹

Votum oli olennainen osa vuorovaikutusta pyhimysten kanssa. Siinä avunanoja pyysi pyhimystä apuun luvaten samalla tälle vastalahjan. *Domina* Riccha lupasi aina juhlistaa Pyhän Nicholaksen juhlapäivää pidättymällä työstä, jos tämä auttaisi parantamaan käden.¹⁰ Rukoiltuaan ja annettuaan lupauksensa Riccha lähti Nicholaksen haudalle. Hän kuitenkin joutui palaamaan Tolentinosta takaisin parantumatta.

Ricchan kertomus on säilynyt Nicholaksen kanonisaatioprosessin pöytäkirjaan kirjattuna. Todistajanlausuntoja Tolentinon Nicholaksen pyhyydestä kerättiin vuonna 1325, siis lähes kaksikymmentä vuotta Ricchan kertoman tapauksen jälkeen. Todistajia haastateltiin Marchen maakunnassa, Tolentinossa ja muissa alueen kaupungeissa, myös Ricchan kotikaupungissa Sanseverinossa.¹¹

Ricchan todistajanlausuntoa ei olisi kuitenkaan kirjattu kanonisaatioprosessin pöytäkirjaan, jos episodi olisi päätynyt kotiinpaluuseen epäonnistuneen avunanomisyritykseen jälkeen. Kuten sanottu, tullakseen julistetuksi virallisesti pyhimykseksi tuli henkilöön osoittaa omaavansa jumalan armolahja, jonka ansiosta hänellä oli voima

⁹ Tapauksen todistajat ovat *domina* Riccha, naapuri *domina* Chittania Gilii ja Ricchan aviomies Alifandus magistri Bevenuti. Nicholas *testis* CLXIII, 387–388, *testis* CLXIV, 388–389 ja *testis* CLXXXIX, 431–432.

¹⁰ *Votum* (lat.) tarkoitti pyhimykselle osoitettua rukousta, jossa samalla annettiin lupaus vastalahjasta, jos pyhimys auttaisi avun anojaa. Tämän käytännön on katsottu juontavan juurensa antiikin jumalkulttien *do ut des* ('annan jotta antaisit')-periaatteesta. Vastalahjan velvoittavuus oli olennainen osa myös varhaisia feodaalisuhteita. Oletettavasti pyhimyskulttien käytännöt ja feodaalisuhteisiin kuuluneet lahjan ja palvelusten vaihdot ovat vaikuttaneet toisiinsa. Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France Médiévale (XIe–XIIe siècle)*, Les Éditions du cerf: Paris 1985, 79 ja Gurevich, Aron, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge University Press: Cambridge 1988, 40. Hierarkioista vuorovaikutuksessa pyhimysten kanssa Didier Lett, 'Comment attirer la justice divine? Invocations et promesses dans les récits de miracles des XIIe–XIVe siècles', teoksessa C. Gauvard – R. Jacob toim., *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Age*, Le Léopard d'or: Paris 2000, 63–72. Lahjanvaihdon vastavuoroisuudesta Marcel Mauss, *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, SL 1990.

¹¹ Haastattelut prosessia varten suoritettiin heinäkuun 20. ja syyskuun 28. päivän välissä Maceratassa, Camerinossa, Tolentinossa, Sanseverinossa ja San Ginesiossa. Komissaareina toimivat Senigallian piispa Federico ja Tommasso di Cesena. Ugolinon, Perugian Pyhän Pietarin luostarin apotin oli tarkoitus olla kolmas komissaari, mutta hän kieltäytyi vastuusta vedoten epämiellyttävään säähän ja muihin velvollisuuksiinsa. Toimijoista ja viranomaisista Nicholaksen prosessin järjestelyissä Gentili 1984, IX–XXVII.

luonnon yli – kyky parantaa ja pelastaa. Tämä ihmeidentekokyky oli keskiössä maallikoiden ja pyhimysten välisessä vuorovaikutuksessa. Ihmeitä koskevat toiveet, odotukset ja oletukset olivat olennaisen tärkeitä elementtejä pyhimyskulteissa ja antoivat niille niiden suuren symbolisen merkityksen.¹² Pyhimysten voima, *virtus*, jatkoi toimimista reliikkien kautta pyhimysten kuoleman jälkeen. Reliikit usein miellettiin itse pyhimykseksi. Niinpä pyhainjäännösten sijaintipaikat, etenkin pyhimysten haudat, olivat keskiaikaisissa mielikuvissa paikkoja joissa taivas ja maa kohtasivat. Usko yliluonnollisiin voimiin ja taivaallisten olentojen jatkuvaan toimintaan maan päällä oli olennainen osa keskiaikaista maailmankuvaa. Tämä vuorovaikutus keskittyi pyhimysten haudoille, jotka virallisen teologian mukaan eivät itse suorittaneet ihmeitä vaan toimivat jumalan voiman ja armon välittäjinä.¹³

Nicholaksen tapauksessa tämä välityskyky tuli varsin vahvasti todistettua: kanonisaatioprosessiin kerättiin yli 300 tapausta, joissa asianosaiset katsoivat kokeneensa ihmeen. Ricchan paraneminen oli yksi näistä, sillä palattuaan kotiin turhalta toivioletkeltä Tolentinosta hän itki lohduttomasti ja jatkoi avun anomista Nicholakselta. Itkettyään ja rukoiltuaan Riccha nukahti. Unessa hänelle ilmestyi augustinolaisveli sanoen "Älä epäröi! Palaa kirkkooni, sillä jumala on kuullut autuaan Nicholauksen rukoukset paranemisesi puolesta."¹⁴ Riccha uskoi kehotusta, palasi naapurikaupungissa olleeseen kirkkoon, pujotti kätensä haudan päälle rakennetun alttarin sisään ja nukkui hieman. Hetken nukuttuaan hän heräsi ja huomasi kätensä parantuneen täysin. Halvaantunut käsi oli yhtä terve kuin toinenkin.

Ricchan tapaus oli sekä tyypillinen että epätyypillinen paraneminen Nicholaksen kanonisaatioprosessin pöytäkirjoihin kerättyjen ihmeiden joukossa. Suurin osa haastatelluista kertoi erilaisista ihmeeparanemisista,

¹² Ihmeiden määrittelystä Sigal 1985, 10 ja Krötzl 1994, 18. Ihmeiden merkityksestä sosiaalisesti esim. Pierre Delooz, 'Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church', teoksessa Stephen Wilson toim., *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge University Press: Cambridge 1983, 189–216, tässä 194–199, 208 ja Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*, (Acta universitatis upsalensis 171), Almqvist & Wiksell International: Stockholm 1992, 12, 78.

¹³ Virtus-konseptista Thomas Head, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800–1200*, Cambridge University Press: Cambridge 1990, 102–104. Reliikkien mieltämisestä persoonalliseksi, eläväksi pyhimykseksi Patrick Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press: Princeton 1978. Käytänteistä reliikkiin kulteissa Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Editions Klincksieck: Paris 1975.

¹⁴ Nicholas *testis* CLXIV, 388: "In sompnis habuit visionem quadam cuiusdam fratris senis portandis habitum fratrum heremitarum dicentis eidem testi: Non dubites! Revertere ad ecclesiam meam: quia Deus exaudivit beatum nicolaum pro liberatione tui."

jotka Nicholas oli saanut aikaan. Tyypillisesti avun anoja myös kääntyi taivaallisen välittäjän puoleen oman paranemisensa toivossa – sekä miehet että naiset tekivät *votumin* Nicholakselle ensisijaisesti oman terveytensä vuoksi. Miehet kääntyivätkin varsin kitsaasti Nicholaksen puoleen muissa kuin omaa terveyttään koskevissa asioissa. Naiset sen sijaan olivat varsin aktiivisia myös muiden perheenjäsenten, sukulaisten ja toisinaan myös tuttavien puolestapuhujia. He rukoilivat Nicholaksen apua ja sitoutuivat vastineeksi erilaisiin hartauden harjoittamisen muotoihin hoitaakseen terveiksi muitakin. Tämä ero oletettavasti heijastelee alueen sukupuolirooleja ja käsityksiä feminiinisyydestä: hoivaaminen, silloinkin kun se edellytti jumalallisen avun anomista, kuului naisten toimenkuvaan.¹⁵

Riccha rukoili Nicholasta apuun kotonaan, kaukana reliikkien pyhästä läsnäolosta. Tämä oli myös hyvin tyypillinen teema useimmissa kanonisaatioprosesseihin kerätyissä tapauksissa. Invokaatiopaikka oli kaukana reliikeistä: ihmettä anottiin ja se tapahtui muualla kuin pyhimyksen haudalla. Etenkin André Vauchez näkee ihmeiden tapahtumapaikoissa selkeän ajallisen muutoksen: varhaiskeskiajalla kirkot ja haudat olisivat olleet olennaisen tärkeitä avunanomispaiikkoja kun taas kaukoihmeet olisivat yleistyneet vuosisatojen kuluessa.¹⁶

Muutoksen taustalla on katsottu olleen pyhimysten kuvien yleistyminen toissijaisina pyhinä paikkoina sekä uusi suhtautuminen pyhimyksiin. Vuorovaikutusta eivät olisi enää säädelleet jäykät säännöt ja kategoriat vaan tärkeintä olisi ollut henkilökohtainen *devotio*, omistautuminen pyhimykselle. Henkilökohtainen omistautuminen saattoi pitää sisällään kunnioituksen ohella myös tunnesiteen. Kunnioitusta ja kiintymystä pystyi ilmaisemaan monin eri tavoin, esimerkiksi henkilökohtaisin katumusharjoituksin – kuten vaikkapa esimerkin Riccha lupaamalla juhlistaa pyhimyksen muistopäivää. André Vauchez'n mukaan muutos lähti ensiksi liikkeelle Välimeren alueelta leviten vähitellen pohjoisemmaksi ja syrjäisemmille seuduille kauemmaksi urbaaneista keskuksista.

Toiset tutkijat ovat painottaneet sitä, että pyhimyksen apuun kutsumisen paikka saattoi riippua pikemminkin kultin sisäisistä tekijöistä: kultin ikääntyessä ja vakiinnuttaessa asemansa yhä suurempi osa ihmeistä

¹⁵ Hoivaroolista ja vanhempien asemasta Nicholaksen prosessissa Sari Katajala-Peltomaa, 'Parental Roles in the Canonisation Processes of Saint Nicola of Tolentino and Saint Thomas Cantilupe', teoksessa Katariina Mustakallio–Jussi Hanska–Hanna-Leena Sainio–Ville Vuolanto toim., *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, (Acta Instituti Romani Finlandiae XXXIII), Institutum Romanum Finlandiae: Roma 2005, 145–155.

¹⁶ Vauchez 1988, 524–529.

tapahtui muualla kuin reliikkien välittömässä läheisyydessä. Pyhimyskuvien yleistymisenkin on saattanut olla rinnakkainen mutta ei suorassa syy-seuraus suhteessa oleva ilmiö invokaatiopaikkojen muutokseen.¹⁷

Nicholas Toleninolaisen kanonisaatioprosessissakin suurin osa ihme paranemisesta tapahtui kotona, kaukana pyhainjäännösten välittömästä läheisyydestä. Toisaalta suurin osa avun anojista kuitenkin liitti *votumiinsa* lupauksen pyhiinvaelluksesta haudalla avunanomista huolimatta. Reliikkien merkitys pyhän, parantavan voiman keskuksena tulee ilmi myös Ricchan paranemisessa, vaikka lupausta pyhiinvaelluksesta ei lausutakaan ääneen. Itse asiassa tässä tapauksessa reliikkien läheisyys on tavanomaista korostuneemmassa asemassa – tekihän Riccha peräti kahdesti pyhiinvaelluksen Nicholaksen haudalle ennen paranemistaan. Tyypillisemmin pyhiinvaellus oli kiitosrituaali, joka suoritettiin vasta pyydetyn avun saannin jälkeen.

Reliikkien välitön läheisyys korostuu Ricchan todistajanlausunnossa myös muulla tavoin. Hän kertoo, kuinka toisella kertaa työnsi kätensä haudan sisään, kirjaimellisesti keskelle pyhää tilaa. Kipeän jäsenen työntäminen hautaan, kuten haudalla nukkuminenkin josta Riccha myös raportoi, oli suhteellisen yleinen pyhimyksen haudalla suoritettava rituaali. Tarkoitus oli yllyttää pyhä voima toimimaan ja parantamaan vaiva. Niinpä tällaisiin toimiin useimmiten turvauduttiin, kun kyseessä oli kipeä käsi tai jalka. Esimerkiksi Thomas Cantilupen haudalta Herefordin katedraalista on tosin raportoitu myös tapauksia, joissa pää oli työnnetty hautaan. Toisaalta kokonaan halvautuneet avunanojat useimmiten nostettiin vain nojaamaan haudan kylkeä vasten.¹⁸

¹⁷ Esim. Kathleen Ashley & Pamela Sheingorn, *Writing Faith. Text, Sign, & History in the Miracles of Saint Foy*. The University of Chicago Press: Chicago and London 1999, 103. Ronald Finucane on tutkinut etenkin Thomas Cantilupen kultin ja ihmeiden kehitystä. Hänen mukaansa aluksi suuri osa ihmeistä tapahtui reliikkien välittömässä läheisyydessä, sillä myös avunanojat asuivat kultin keskuksen lähistöllä. Ajan kuluessa kultti levisi ja yhä suurempi osa avunanojista tuli kauempaa. Niinpä he tavallisesti odottivat paranemista kotonaan ja vain jälkeen päin esittivät kiitoksensa haudalla. Olennainen merkitys Finucanen mukaan oli myös kiinnostuksen laimenemisella kultin keskuksen läheisyydessä. Ronald Finucane, 'Pilgrimages in Daily Life. Aspects of Medieval Communication Reflected in the Newly Established Cult of Thomas Cantilupe (d. 1282), its Dissemination and Effects upon outlying Hereford Villagers', teoksessa *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit*, (Österreichische Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 592), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien 1992, 165–217, tässä 201–207. Etenkin Christian Krötzl on argumentoinut pyhimyskuvien ja kaukoparanemisten olevan rinnakkainen ilmiö, joilla ei ole suoraa syy-seuraus suhdetta. Hänen mukaansa kaukoihmeiden lisääntyminen johtui pikemminkin ihmetyypeistä kuin suorasta ajallisesta muutoksesta pyhimyskulttien käytännöissä. Krötzl 1994, 21–22, 244.

¹⁸ Pään työntämisestä haudan sisään ks. Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (=BAV), MS Vat. lat. 4015, f. 209^r; halvaantuneen asettamisesta nojaamaan hautaan f. 172^v.

Vaikka haudan työntymisen vaikuttaakin melko voimakkaalta, suorastaan aggressiiviselta pyhimyksen yllyttämiseltä, kyseessä ei kuitenkaan voi väittää olleen varsinaisen reliikkien nöyryyttämisen.¹⁹ Kyseessä oli reliikkien houkuttelu tai yllytys, ei pakotus tai manipulointi. Olennainen elementti useimmissa haudalla tapahtuneissa paranemisissa olikin avun pyytäjän suhteellinen passiivisuus. Tämä tulee selväksi myös Ricchan tapauksessa. Paranemisen odottamiseen pyhimyksen haudan lähellä kuului olennaisena osana rukoilu, kenties rituaalinen nukkuminen – toisin sanoen nöyrä odottaminen.²⁰

3. Ihmeet, näyt ja ilmestykset

Nicholaksen kultti oli varsin voimakas Marchen alueella Keski-Italiassa ennen kanonisaatioprosessin toimeen panemista ja ennen virallista kanonisointia. Nicholas kuoli vuonna 1305 ja kaksi vuotta myöhemmin naapurikaupungissa asuva Riccha oli jo tietoinen hänen parantavista voimistaan ja juhlapäivän ajankohdasta. Oletettavasti Riccha ei kuitenkaan ollut tavannut Nicholasta tämän eläessä tai ollut tutustunut Nicholasta esittävään ikonografiaan. Tähän viittaisi se seikka, että unessa hänelle ilmestyi vain augustinolaisveli. Riccha itse ei osannut nimetä ilmestyvää hahmoa Nicholakseksi vaan identifioi hänet ulkoisten tunnusmerkkien perusteella.

Pyhimyksen ilmestyminen näyssä tai unessa oli tyypillinen hagiografinen topos ja suhteellisen yleinen myös ihmekokemuksista kertovissa todistajanlausunnoissa. Toisinaan näkyjen näkijät osasivat varmasti identifioida ilmestyvän hahmon, mutta varsin useasti he kuvailivat vain hänen ulkoista olemustaan. Hahmot identifioitiin juuri uskonnollisen järjestön tai statuksen edellyttämän asun mukaan.²¹ Toisaalta leviävä

¹⁹ Reliikkien nöyryyttämiserituaali oli käytössä etenkin varhaiskeskiajalla. Sen ydin oli saada reliikkien pyhä voima toimimaan avun anojien eduksi. Rituaali saattoi olla symbolinen ele tai lähestyä pyhimyksen pakottamista toimimaan. Patrick Geary, 'Humiliation of Saints', teoksessa *Saints and Their Cults...*, 123–140, tässä 134–137.

²⁰ Nicholaksen haudalle matkanneet avunpyytäjät eivät kuitenkaan olleet erityisen kärsivällisiä odotuksessaan. Toisilta haudoilta on raportoitu päivien, jopa viikkojen viipymisiä. Kaikki Nicholaksen kanonisaatioprosessiin kirjatut haudalla tapahtuneet paranemiset tapahtuivat joko välittömästi tai viimeistään haudalla vietetyn yön jälkeen. Vauchez 1988, 520, Sigal 1985, 69–70, ja Krötzl 1994, 217–218. Muista esimerkeistä Nicholaksen prosessissa katso esim. Nicholas *testis* CVII, 131; *testis* LXXVII, 212; *testis* LXXIX, 220; *testis* CXLIV, 351; *testis* CXLVIII, 356.

²¹ Esim. Nicholaksen prosessissa raportoiduista näyssä ilmestyneistä augustinolaisvelistä Nicholas *testis* CVII, 30i ja *testis* CCCXXII, 611. Thomas Cantilupe sen sijaan identifioitiin kirkollisten vaateiden kautta niiden näkyjen kokijoiden joukossa, jotka eivät olleet tätä Herefordin entistä piispaa aiemmin nähneet. Esim. BAV MS Vat. lat. 4015, ff. 66^v, 235^t, 237^v.

ikonografiaa tutustutti kristityt uusiin pyhimyksiin. Niinpä esimerkiksi Flore Nicholas ja Venutula tunnistivat näyssä ilmestyneen Klaara Montefalcolaisen siitä, että hän näytti samalta kuin hautansa päälle maalatussa kuvassa.²²

Oletettavasti Riccha ei ollutkaan mitenkään erityisen hartaasti Nicholakselle omistautunut, *devota* – ainakaan ennen paranemistaan, sillä Nicholaksen apuun turvautuminen ei ollut hänelle ensimmäinen vaihtoehto. Lausunnossaan Riccha kertoo, että oli yrittänyt parantua seuraamalla neuvoja, joita hänelle olivat antaneet lääkärit *vel alio*. Onkin epäselvää olisiko Riccha palannut haudalle tai parantunut ilman näyssä ilmestynyttä yliluonnollista suosittelijaa.

Näyissä pyhimykset usein suosittelivat *votumin* tai pyhiinvaelluksen tekemistä. Tyypillisiä olivat myös erilaiset siunaavat eleet tai lääkinnälliset tai muut auttavat toimet. Näyt ja ilmestykset, joita kuvailtiin Nicholas Tolentinolaisen kanonisaatioprosessissa olivat kuitenkin hyvin sukupuolispesifejä. Niinpä ne kertovat myös miesten ja naisten rooleista ja toimipiireistä yhteiskunnassa.

4. Naispyhiinvaeltajat ja pyhiinvaelluskehotukset

Myöhäiskeskiaikaisessa maailmankuvassa erilaiset näyt ja ilmestykset miellettiin helposti myös sukupuolispesifiseksi ilmiöksi: naisten katsottiin olevan alttiimpia erilaisille ilmestyksille, sillä heillä oli vilkkaampi mielikuvitus. Tämä vaikutti sekä positiivisesti että negatiivisesti heidän uskonnollisuuteensa: he kokivat useammin jumalallisia näkyjä ja ilmestyksiä mutta olivat myös herkemmin epäilyksenalaisia kerettiläisyydelle.²³

Kvantitatiivista sukupuolijakoa ei kuitenkaan ole havaittavissa Nicholaksen prosessin todistajanlausunnoissa vaan miesten ja naisten kokemiin ihmeisiin liittyi näkyjä lähes yhtä paljon.²⁴ Sen sijaan kvalitatiivisia eroja niin ihmeissä kuin näyissäkin on havaittavissa. Miesten kokemat näyt liittyvät hyvin yleisesti vapautusihmeisiin. Näyissä Nicholas toimi usein

²² Klaara Montefalcolaisen kanonisaatioprosessi on vuosilta 1318–1319. Pöytäkirjat ovat säästyneet vain osittain ja Enrico Menestò on editoinut ne. *Il Processo di Canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Enrico Menestò toim., Centro italiano di studi sull'alto medioevo: Spoleto 1984 (=Klaara). Klaara *testis* CXIX, 398 ja *testis* CXXCIII, 405.

²³ Naisten mielikuvituksen katsottiin olevan niin vahva, että äidit mielikuvat saattoivat vaikuttaa jopa kohdussa olleen sikiön ulkonäköön. Dyan Elliott, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia 1999, 37–45.

²⁴ Yhteensä 21 tapauksessa raportoitiin ihmeeseen liittyvän myös näky tai ilmestys. Kokijoista 10 oli miehiä ja 11 naisia. Toisaalta todistajista naisia oli vähemmistö (171 naista ja 194 miestä), jolloin naisten suhteellinen osuus ilmestyksen kokijoina kasvaa. Ero ei kuitenkaan ole huomattava.

hyvin konkreettisesti: avasi kahleet tai vankikammion oven. Tyypillisesti hän myös lohdutti – oman todistuksensa mukaan – syyttömänä vangittua avunanojaa ja ennusti pikaista vapautusta. Vain miehet raportoivat tämän tyyppisistä vapautusihmeistä.²⁵

Toisinaan vangitsemisen taustalla oli poliittinen riita. 1300-luvun alussa Marchen maakunnassa ja muualla Keski- ja Koillis-Italiassa oli useita kapinoita kirkkovaltiota ja paavia vastaan. Toisinaan paikalliset levottomuudet kärjistyivät täysimittaiseksi sodaksikin.²⁶ Osa todistajista kertoi joutuneensa kapinoitsijoiden vangiksi. Tyypillisemmin kyseessä oli kuitenkin rosvojoukon kaappauksen uhriksi joutuminen liikematalla.

Toisaalta vain naiset raportoivat ilmestyksistä, joissa annettiin pyhiinvaelluskehotus Nicholaksen haudalle. Suhteellisen samantapainen Ricchan tapauksen kanssa oli *domina* Nastasian paraneminen. Nastasia oli ollut lähes halvaantunut kolme vuotta, kokeillut erilaisia kylpyjä ja muita hänelle ehdotettuja hoitoja – turhaan. Sitten hän kuuli Nicholaksen voimista ja teki *votumin*. Pian tämän jälkeen hän näki näyssä augustinolaisveljen, joka kehotti häntä tulemaan pyhän Nicholaksen luo Tolentinoon, jos hän haluaisi parantua. Nastasia totteli kehotusta niin hyvin kun kipeänä taisi ja rupesi heti matkaan lähdettyään paranemaan. Saapuessaan Tolentinoon hän oli jo täysin parantunut.²⁷

Miehet eivät raportoineet ilmestyvän hahmon kehottavan pyhiinvaellukseen Nicholaksen haudalle. Jos vuorovaikutus kaipasi lisärohkaisua oli miesten kohdalla kyseessä aina vain *votumin* tekeminen – ilmestyvä hahmo kehotti pyytämään apua nimenomaan Nicholakselta eikä joltain muulta pyhimykseltä.²⁸ Italian kaupungistuneilla alueilla oli lukuisia kilpailevia pyhimyksiä ja kulttien pyhiä paikkoja. Samaten lääkäreitä tai muita apukeinoja oli suhteellisen hyvin saataville – etenkin hyvin toimeentulevan kaupunkilaisväestön keskuudessa.²⁹ Pieni mainos juuri

²⁵ Esim. Nicholas *testis* XV, 112–115; *testis* LXIV, 197–199; *testis* LXXXIII, 234 ja CXXI, 320–321. Vertaa myös Sigal 1985, 266–271 ja Finucane 1995, 142–149.

²⁶ Alueen poliittisesta tilanteesta Pier-Luigi Falaschi, 'Società e istituzioni nella Marche attraverso il processo di canonizzazione di San Nicola da Tolentino (1325)', teoksessa *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul Processo (a. 1325) per la Canonizzazione di San Nicola da Tolentino*. Convegno internazionale di studi. Tolentino 4.–7. Settembre, Biblioteca egidiana di Tolentino: Tolentino 1985, 97–126, tässä 108–109, konflikteista ja sodasta Dante Cecchi, 'Tolentino al tempo di San Nicola', teoksessa *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul Processo (a. 1325) per la Canonizzazione di San Nicola da Tolentino*. Convegno internazionale di studi. Tolentino 4.–7. Settembre, Biblioteca egidiana di Tolentino: Tolentino 1985, 129–157.

²⁷ Nicholas *testis* CXLVII, 356: "Venias ad sanctum Nicholaum de Tholentino, si vis liberari."

²⁸ Esim. Nicholas *testis* CCCXXII, 610–612.

²⁹ Lääkäreistä Italiassa esim. Katherine Park, 'Medicine and Magic: the Healing Arts', teoksessa Judith C. Brown and Robert C. Davis toim., *Gender and Society in Renaissance Italy*, Longman: London and New York 1998, 129–149. Erilaiset hoitomuodot eivät välttämättä kilpailleet keskenään tai ainakaan sulkeneet

tämän välittäjän ylivoimaisuudesta oli siis tiukassa kilpailutilanteessa kenties paikallaan.

Sydänkeskiaikaisia ihmeitä tutkinut Pierre-André Sigal väittää, että talonpokien kokemat pyhiinvaelluskehotuksia sisältäneet näyt selittyvät sillä, että talonpojat eivät olisi osanneet uneksiakaan muusta paranemisyrityksestä kuin toivoretkestä läheiselle pyhimyksen haudalle.³⁰ Kuten todettua Ricchan ja Nastasian tapauksessa kyse ei voinut olla tästä. Molemmat olivat kokeilleet myös muita hoitomuotoja ennen turvautumistaan Nicholaksen apuun. Koska molempien epiteettinä myös käytettiin hyvään sosiaaliseen asemaan viittaavaa sanaa *domina*, on heillä myös todennäköisesti ollut mahdollisuus valita erilaisista lääkäreistä, lääkkeistä tai muista hoitomuodoista. Kääntyminen Nicholaksen puoleen ei siis suinkaan ainoa kuviteltavissa oleva hoitomuoto – päinvastoin.

Niin miesten kokemat vapautumisihmeet – tai pikemminkin tarve niihin – kuin naisten kokemat pyhiinvaelluskehotukset kertovat sukupuolittuneesta tilankäytöstä tässä kulttuurissa. Miehet olivat vapaampia liikkumaan ja hoitamaan velvollisuuksiaan, kauppasuhteitaan ja muita asioitaan myös kotikaupungin ulkopuolella. Miesten suurempi liikkumavapaus ei kuitenkaan ollut vain etuoikeus kuten vangitsemistapaukset osoittavat.

Pyhiinvaelluksen suorittaminen lähikaupunkiin saattoi olla varsin haastavaa kaikille avunanojille. Esimerkiksi Lella kertoo, että vei yhdeksän vuotta ennen kuin hän pystyi toteuttamaan Nicholakselle antaman lupauksensa pyhiinvaelluksesta. Komissaarien haastattelema Lella asui Matelicassa, joka sijaitsi linnuntietä noin 25 kilometrin päässä Tolentinosta. Pyhiinvaellusmatka ei ollut pitkä, mutta siitä huolimatta sota oli estänyt toivoretken aiemmin.³¹ Myös Camerinin piispa Berardus todisti, että hän ei tiennyt Nicholaksen kultin levonneisyydestä tai käytänteistä kaikkialla hiippakunnassaan, sillä levottomuuksien vuoksi hän ei ollut kyennyt suorittamaan piispan vierailuja joka paikkaan.³²

Ryöstöt, levottomuuden ja kaappaukset olivat esteitä jokaisen pyhiinvaeltajan matkalla pyhälle paikalle, mutta osa esteistä oli kuitenkin sukupuolisidonnaisia. Esimerkiksi naiset pelkäsivät joutuvansa pitkillä

toisiaan pois. Todennäköisesti potilaat yrittivät kaikkia mahdollisia toimia: pyhimyksiä, yrttejä, lääkäreitä, loitsuja. Toiset turvautuivat ensimmäiseksi pyhimysten apuun – toisille se oli viimeinen keino, kun muut hoitomuodot eivät olleet tuottaneet tulosta. Toisinaan eri hoitomuotojen erottaminen toisistaan saattoi olla hankalaa. Eri hoitomuodoista myös Finucane 1995, 68–69.

³⁰ Sigal 1985, 146.

³¹ Nicholas *testis* LXXVI, 208.

³² Nicholas *testis* CCCXXXVII, 616.

matkoilla raiskauksen uhriksi. Sukupuolitettu työnjako on myös saattanut vaikeuttaa naisten matkaan lähtöä, esimerkiksi pieniä lapsia ei voinut jättää ilman huoltajaa.

Konkreettisten esteiden ja vaikeuksien lisäksi kulttuuriset mallit ja ajatusrakennelmat ovat vaikeuttaneet naisten osallistumista pyhiinvaelluksille. Välimerellisessä kulttuurissa naisten osallistumista ja näyttäytymistä julkisissa tiloissa ei rohkaistu: tavernat, kiltojen hallit, pääkadut ja piazzat miellettiin maskuliiniseksi tilaksi ja koti lähiympäristöineen ja kotiseurakunnan kirkko taas naisille sopivaksi paikaksi.³³

Naispyhiinvaeltajia tutkinut Susan Signe Morrison väittää, että kirjallisuudessa naispyhiinvaeltajista annettiin pääsääntöisesti negatiivinen kuva. Heidät kuvattiin usein hyvin seksuaalisesti; he olivat rauhattomia ja siksi uhkia yleiselle järjestykselle.³⁴ Terence Bowers menee vielä pidemmälle väittäen, että keskiaikaisessa kulttuurissa feminiinisyys yhdistettiin kodin piiriin, yksityiseen tilaan ja liikkumattomuuteen niin tiukasti, että matkusteleva ja laajalti kulkeva nainen oli ristiriidassa naiseuden määritelmän kanssa; paikasta toiseen kuljeskeleminen ei sopinut siihen perusolettamukseen mitä oli olla nainen.³⁵

Myös kirkonmiesten didaktisissa kirjoituksissa, saarnoissa ja *exempla*-kokoelmissa, naisia varoiteltiin kodin ulkopuolella liikkumisen vaaroista. Jopa uskonnollisista syistä julkisessa tilassa liikkuminen saattoi olla haitallista naisten siveydelle. Sukupuolitettu tilanjako ei ollut vain moralistien luoma myytti, vaan osa 1300-luvun alun miesten ja naisten arkea ja elettyä todellisuutta. Nicholaksen kanonisaatioprosessin todistajanlausunnot eivät kuitenkaan tue näitä käytänteitä aukottomasti. Naiset sitoutuivat aktiivisesti pyhiinvaellukseen Nicholaksen haudalle, monet hartaasti Nicholakselle omistautuneet naiset raportoivat jopa lupauksista suorittaa pyhiinvaellus vuosittain.³⁶

Oletettavasti hurskas omistautuminen pyhimykselle olikin niin tärkeä peruste, että pyhiinvaellukselle saatettiin osallistua mahdollisista esteistä tai

³³ Robert C. Davis, 'The Geography of Gender in the Renaissance', teoksessa *Gender and Society in Renaissance Italy...*, 19–38. Tiloja ei jaoteltu vain sukupuolen mukaan vaan myös henkilön sosiaalisella statuksella oli vaikutusta. Etenkin aateliston ja kauppiaseliitin naiset oli tiukemmin suljettu yksityiseen tilaan, mutta palveluskunnan naiset sen sijaan juoksivat asioitaan julkisillakin paikoilla – toreilla, kaduilla ja kaupoissa. Sukupuolitunutta tilajakoa ei kuitenkaan voi pitää jäykkänä ja yksiselitteisenä kategoriana. Pikemminkin määrittelyprosessi ja luokittelu oli käynnissä jatkuvasti ja myös muuttui tapauskohtaisesti.

³⁴ Susan Signe Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England. Private Piety as Public Performance*, Routledge: London and New York 2000, 34–35, 57–58, 110–119.

³⁵ Terence N. Bowers, 'Margery Kempe as Traveler', *Studies in Philology* 97 (2000), 1–28.

³⁶ Esim. Nicholas *testis* CXXVII, 331–332; *testis* CL, 364 ja *testis* CCXV, 458.

hankaluuksista huolimatta. Mielenkiintoista onkin, että naiset joita pöytäkirjoissa kuvaillaan sanalla *devota* tai *devotissima* hyvin harvoin omissa todistajalausunnoissaan viittaavat kokemuksiinsa ilmestyksiin, eivätkä he koskaan raportoi Nicholaksen antamista pyhiinvaelluskehotuksista. Ilmeisesti niihin ei ollut tarvetta, jos vuosittainen pyhiinvaellus haudalle oli tapana muutenkin.

Riccha tai Nastasia eivät olleet Nicholaksen kultissa aktiivisia ennen omaa paranemistaan. Vuorovaikutussuhde oli aivan tuore. Oletettavaa onkin, että sekä Riccha että Nastasia tarvitsivat lisäkannustusta tehdäkseen lopputulokseltaan epävarman ja kenties vaarallisen matkan naapurikaupunkiin Nicholaksen haudalle. Kenties nämä näyt tai unet olivat keino perustella hankala ratkaisu niin itselle kuin lähipiirillekin. Ricchan tapauksessa tämä perustelu oli kuitenkin onnistunut, sillä hänen aviomiehensä Alifandus muisti vielä kahdeksantoista vuotta myöhemminkin ilmestyneen hahmon lausuman kehotuksen sanasta sanaan.

Ilmestyksen antaman kehotuksen tärkeydestä todistaa myös kolmas Nicholaksen prosessista löytyvä pyhiinvaelluskehotus. Tapauksesta todistaa augustinolaisveli Victor, mutta ihme oli tapahtunut *magister* Gentiliksens tyttärelle. Tämä oli parantunut epilepsiasta tehtyään *votumin* Nicholakselle ja sen jälkeen pyhiinvaelluksen Tolentinoon näyssä saamansa kehotuksen mukaan.³⁷ Ilmestyksen tärkeyttä korostaa se seikka, että Victor oli kuullut paranemisesta Gentilikseltä, ei parantuneelta epileptikolta itseltään. Tästä huolimatta veli Victor mainitsi todistajanlausunnossaan näyn kehotuksineen.

Tarina yksityiskohtineen oli siis kiertänyt monta mutkaa ennen kuin se kirjattiin kanonisaatioprosessin pöytäkirjoihin. Tästä huolimatta pyhiinvaelluskehotus oli niin tärkeä yksityiskohta, että se säilyi tarinassa mukana. On toki mahdollista, että Victor oli unohtanut tai sekoittanut asioita ja lisännyt lausuntoonsa värikkäitä yksityiskohtia. Toisaalta yksityiskohtien unohtuessa tarinaan tuskin olisi – tietoisesti tai tiedostamatta – lisätty yksityiskohtia, jotka eivät olleet uskottavan kuuloisia tai tyypillisiä vastaavankaltaisissa tapauksissa.³⁸ Niinpä Victorin lausunto todistaa paitsi näkyjen tärkeydestä ja niiden perusteluarvosta mutta myös osaltaan pyhiinvaelluskehotusten sukupuolittuneesta luonteesta.

³⁷ Nicholas *testis* CXLVIII, 357–358.

³⁸ Henkolökohtaisten ja kollektiivisten musitojen merkityksestä todistajanlausuntojen muokkaajina Laura Smoller, 'Miracle, Memory, and Meaning in the Canonization of Vincent Ferrer, 1453–1454', *Speculum* 73 (1998), 429–454 ja Jussi Hanska, 'The Hanging of William Gragh: Anatomy of a Miracle', *Journal of Medieval History* 27 (2001), 121–138.

Toisaalta matkustusvaikeudet eivät olleet vain sukupuolisidonnaisia vaan linkittyneitä myös avunanojan sosiaalisen asemaan. Yhteiskunnan köyhemmille jäsenille matka lähimmälle pyhimyksen haudalle saattoi olla taloudellisesti iso uhraus. Vastaavasti vakava sairaus, kuten vaikkapa halvaantuminen saattoi tehdä matkasta ylipääsemättömän hankalan, jopa hengenvaarallisen.³⁹ Vertailun vuoksi mainittakoon, että Thomas Cantilupen kanonisaatioprosessissa sukupuolieroa ilmestysten pyhiinvaelluskehotuksissa ei ole havaittavissa. Suuri osa ihmeiden kokijoista oli tässä prosessissa talonpoikia, joille oman tilan ja talon jättäminen saattoi olla sukupuolesta huolimatta hankalaa paitsi taloudellisesti myös käytännön syistä.⁴⁰

5. Sukupuolitetut tilat

Kanonisaatioprosesseihin ylöskirjatut unet, näyt ja ilmestykset eivät siis olleet teologisesti tarkkarajainen tai yksiselitteinen ilmiö. Sekä haastattelijoille että haastatelluille oli tärkeintä jumalallisen välittäjän ilmestyminen ja hänen antamansa informaatio – ei niinkään itse asian tiukka kategorisointi näyksi tai uneksi. Tämä ei ollut olennaista pyhyiden toteamisen kannalta. Kuulusteluja suorittaneet komissaaritkin tuntuvat suhtautuvan maallikoiden todistuksiin suhteellisen kriittittävästi. Epäilyksiä ilmiön aitoudesta ei esitetä ja tarkentavia kysymyksiäkin pöytäkirjoista tapaa vain harvoin. Toisaalta kyseessä oli hyvin henkilökohtainen ja jopa intiimi uskonnollinen kokemus, johon jatkokysymyksiä ei välttämättä olisi tuoneet lisäselvitystä.

Ihmeisiin liittyvät näyt, ilmestykset tai unet olivat suhteellisen tyypillisiä, mutta eivät kuitenkaan välttämätön osa paranemista. Komissaarien etukäteen muotoileman kysymysformaatti ei sisältänyt tarkennuksia todistajien näyistä tai unista, sillä suurimpaan osaan tapauksista tällainen ilmiö ei kuulunut. Oletettavasti todistajat ovat saaneet muotoilla lausuntonsa etenkin tässä kohdassa suhteellisen vapaasti ja painottaa niitä seikkoja, jotka itse kokivat tärkeiksi.

³⁹ Esim. halvaantunut Margeria de Hoymer näki useana yönä peräkkäin unen tai ilmestyksen, jossa Thomas Cantilupe ojensi hänelle kätensä auttaakseen tai suudeltavaksi. Margeria tulkitsi unensa pyhiinvaelluskehotukseksi ja halusi tehdä toivoretken Herefordin katedraaliin. Hänen aikuiset lapsensa kuitenkin vastustivat, sillä Margeria oli vakavasti sairas ja he pelkäsivät, ettei halvaantunut nainen selviäisi matkasta. He myös joutuivat keräämään rahaa etukäteen pyhiinvaellusta varten, vaikka matka lähikaupunkiin ei ollut pitkä; BAV, MS Vat. lat. 4015, ff. 173^v–176^v. Margerian tapauksessa muita parannuskeinoja ei todennäköisesti ollut saatavilla ja ylimääräinen rohkaisu matkalle lienee ollut tarpeen.

⁴⁰ Katso esim. BAV, MS Vat. lat. 4015, f. 242^v. Johannes oli vuosia halvaantunut ja parantui Thomas Cantilupen haudalla pyhiinvaellukseen kehoitaneen ilmestyksen jälkeen.

Vaikka etukäteen asetettu kysymysformaatti ei todennäköisesti tiukasti rajoittanutkaan maallikoiden lausuntoja heidän kertoessaan näystään, ovat kirkonmiesten luomat mallit ja asenteet vaikuttaneet myös todistajanlausuntoihin. Näyt ja ilmestykset olivat tunnettu *topos* myös didaktisessa hagiografisessa kirjallisuudessa ja nämä mallit ovat epäilemättä olleet tunnettuja myös maallikoiden keskuudessa. Niinpä kirkollisen eliitin luomat kirjalliset esikuvat ovat voineet olla innoittavina esimerkkeinä. Ne ovat saattaneet vaikuttaa siihen miten maallikot ovat kokemuksiinsa tulkinneet ja miten ne ovat myöhemmissä muisteluissa muokkaantuneet.

Näyt ja unet olivat tärkeä osa ihmeprosesia. Tästä kertoo sekin, että useita vuosia, jopa vuosikymmeniä myöhemmin todistajat yhä muistivat ilmestyneen hahmon lausumat sanat tarkalleen. Ne myös heijastavat maallikoiden ajatustapaa ja mielipiteitä. Voikin todeta, että ilmestykset ja pyhiinvaelluskehotukset olivat näille naisille alitajuinen keino oikeuttaa ja perustella päätös toivioletkestä. He kenties tarvitsivat ylimääräistä rohkaisua vakuuttaakseen paitsi itsensä myös lähipiirinsä.

Tilan käytön suhteen feminiinisyys ja maskuliinisuus määriteltiin siis erilailla siinä 1300-luvun alun keski-italialaisessa kulttuurissa, josta Nicholas Tolentinolaisen kanonisaatioprosessin todistajat tulivat. Kauppamatkoilla koetut vangitsemiset ja toisaalta vapautumishmeemet kertovat miesten suuremmasta spatiaalisesta vapaudesta. Tästä seikasta todistaa epäsuorasti sekin, etteivät miehet näytä tarvinneen erityistä rohkaisua pyhiinvaelluksille eivätkä he raportoi ilmestyvän pyhimyksen pyhiinvaelluskehotuksista.

Ilmestyvän hahmon antamat kehotukset tehdä pyhiinvaellus pyhimyksen haudalle kertovat naisten kokemista vaikeuksista matkustaa kotikaupunkinsa ulkopuolelle. Samalla ne myös todistavat siitä, kuinka tärkeässä asemassa reliikit ja niiden pyhä voima oli maallikoiden mielikuvissa kaukoparannuksien lukumäärän kasvusta huolimatta. Omalla tavallaan näkyjen pyhiinvaelluskehotukset kertovat myös naisten toimintamahdollisuuksista: arjen ja sopivuussäädösten asettamat esteet oli mahdollista kiertää. Vuorovaikutus pyhimysten kanssa mahdollisti naisille persoonallisen ja innovatiivisen tavan toteuttaa uskonnollisuuttaan.

Sari Katajala-Peltomaa, FT
Historiatieteen laitos, Tampereen Yliopisto
sari.katajala[at]uta.fi