

## Varhaiskeskiaikainen hagiografia aatehistoriallisena lähteenä

### Esimerkkinä asenteet uniin\*

Jesse Keskiäho

#### 1. Johdannoksi

Hagiografia lähdeaineistona on löytänyt tiensä keskiajantutkimuksen valtavirtaan Suomessakin, mutta keskustelu sen käyttöön liittyvästä metodiikasta jatkuu.<sup>1</sup> Seuraavassa tarkastelen lyhyesti tapoja käyttää hagiografisia tekstejä aatehistoriallisen tutkimuksen lähteinä. Lähestyn näitä

---

\* Tämä artikkeli on nähnyt päivänvalon *Dies mediaevales* -konferenssissa Jyväskylässä 12.10.2006 pidettynä esitelmänä. Minulla on myös ollut tilaisuus esitellä artikkelin käsikirjoitus *The Nordic Countries and the Medieval Expansion of Europe* -hankkeen dos. Tuomas M.S. Lehtosen johtamassa *Oraalisuus ja kirjallistuminen* -tutkijaseminaarissa. Olen kiitollinen antoisista keskusteluista, sekä saamistani kommentteista ja rakentavista kritiikeistä. Erityisesti haluan kiittää nimetöntä refereelukijaa ja Sari Katajala-Peltomaata yksityiskohtaisista parannusehdotuksista artikkelikäsikirjoitukseeni. Vastuu lopputuloksen puutteista ja vioista on täysin minulla itselläni.

<sup>1</sup> Hagiografiaa ja sen tutkimuksen metodologiaa koskevat suomenkieliset kirjoitukset ovat vähäisiä, ks. etupäässä Maiju Lehmijoki, 'Hagiografia keskiajan tutkimuksen lähteenä', teoksessa Eero Kuparinen toim., *Työkalut riviin. Näkökulmia yleisen historian tutkimusmenetelmiin*, (Turun yliopiston yleisen historian laitoksen julkaisuja 43), Turun yliopisto, historian laitos: Turku 1997, 222–239. Yleensä vanhempien aikojen tutkimusta myös tämän artikkelin kannalta relevantista näkökulmasta (mm. topoksista s. 40) käsittelee Sari Katajala-Peltomaa ja Ville Vuolanto 'Tulkinnan kerrokset – tutkimuskohteena antiikin ja keskiajan perhe', teoksessa Sari Autio–Sari Katajala-Peltomaa–Ville Vuolanto toim., *Historioitsijan arki ja tutkimuksen prosessi*, Vastapaino: Tampere 2001, 29–47. Kotimaisen tutkimuksen osalta ihmeekokoelmista historiallisena lähteenä ks. Christian Krötzl, *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert)*, (Studia Historica 46), Suomen historiallinen seura: Helsinki 1994, 32–36; käytännön esimerkein erästä hagiografian luonteen aspektia käsittelee Tuomas Heikkilä, "Pyhimyselämäkerrat hengenmiesten aseina", teoksessa Meri Heinonen toim., *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*, Gaudeamus: Helsinki 2000, 33–57; tutkimushistoriaa (myös kotimaista) *idem.*, *Vita S. Symeonis Treverensis. Ein hochmittelalterlicher Heiligenkult im Kontext*, (Annales Academiae scientiarum Fennicae, humaniora 326), Academia Scientiarum Fennica: Helsinki 2002, 31–38; teos kokonaisuudessaan on mainio esimerkki hagiografian tekstihistorian tutkimuksen menetelmistä, kuten myös *idem.*, *Pyhän Henrikin legenda*, (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 1039), Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki 2005, jossa hagiografian luonteesta 31–38. Ks. myös Mari Mäki-Petäys, 'On the applicability of image research to the study of medieval hagiographies', teoksessa *Looking at the Other: Historical Study of Images in Theory and Practice*, Oulu University Press: Oulu, 2002, 89–103.

metodisia kysymyksiä käyttäen esimerkkinä unia koskevien asenteiden tutkimusta näitä koskevista kertomuksista. Unia koskevat asenteet sivuavat kysymyksiä hengellisestä auktoriteetista, pyhimysten ja heidän seurakuntiansa suhteesta, sekä varhaiskeskiaikaisten oppineiden suhteesta ihmeisiin. Tämän artikkelin näkökulmasta unitarinoiden tulkinta tarjoaa kuitenkin ennen kaikkea mahdollisuuden tarkastella hagiografian kontekstualisointia ja toposten lukemista. Unikertomukset, kuten ihmekertomukset yleensä, liittyvät niin olennaisesti hagiografian uskonnolliseen tehtävään, ja ovat usein niin stereotyyppisiä, että lukija voi tuntea kiusausta alistaa ne palvelemaan yleistason huomioita siitä, mihin keskiajalla uskottiin. Vaikka hagiografia helposti näyttää pitkäkestoisten ja staattisten ajattelumallien kokoelmalta ja sellaisena jopa epäkiinnostavalta, haluan tässä kiinnittää huomiota tapoihin päästä yleistysten yli lukemalla kertomuksia tarkoitukseensa ja kontekstiinsa sidottuina yksilöinä.

Varhaiskeskiaikaiset lähteet ovat monelta osin ongelmallisia. Arvostettu historioitsija Ian Wood esitti muutamia vuosia takaperin Saksassa järjestetyn konferenssin päätteeksi, viitaten evidenssin ongelmiin, että "[o]lemme, niin sanoakseni, maanjäristysalueella. Rooman valtakunnan jälkeistä aikaa koskeva perusymmärryksemme tuskin tulee paljonkaan muuttumaan: kokonaiset vuoret eivät katoa yön yli. Sen sijaan kokonaisia kaupunkeja, jatkaakseni vertauskuvallisella tasolla, saattaa tuhoutua, ja joet voivat muuttaa uomaansa."<sup>2</sup> Lähteiden ongelmallisuus evidenssinä niitä ympäröivistä tapahtumista tai ajatuksista tarjoaa historianfilosofisella tasolla pikemmin voimavaran kuin esteen: "Ironista kyllä, sen myöntäminen, ettemme voi luottaa lähteidemme tarjoavan todellista kertomusta siitä, mitä tapahtui, tuo meidät lähemmäksi sitä mitä tapahtui: selkeän kertomuksen sijasta ne tarjoavat monimutkaisuutta, häilyvyyttä ja petosta, eli todellisuutta *wie es eigentlich gewesen ist*."<sup>3</sup> Itse olen kiinnostunut nimenomaan tästä - tilanteista ja tavoista joilla tätä vakaumusten ja puolittuuksien, idealismin ja pragmatismien, tunnustusten ja välttelyjen

<sup>2</sup> Ian Wood, 'Conclusion: in praise of uncertainty', teoksessa Walter Pohl & Maximilian Diesenberger toim. *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 3 = Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 301), Österreichische Akademie der Wissenschaften: Wien 2002, 303–312, tässä 311: "We are, so to speak, in an earthquake zone. The general features of our understanding of the post-Roman period are unlikely to change much: complete mountains will not vanish overnight, yet – to continue at a metaphorical level – whole towns might be destroyed, and rivers may be diverted."

<sup>3</sup> Wood 2002, 312.: "Ironically, an admission that our sources cannot be relied upon to provide us with a true narrative of what happened actually brings us closer to the reality of what did happen – for in place of a clear narrative it supplies us with complexity, ambivalence, deceit, in short reality *wie es eigentlich gewesen ist*."

keskustelua on käyty. Hahmotan lähteet puheenvuoroina kadonneissa keskusteluissa, puheakteina, joiden merkitystä ja lähdearvoa rajaa niiden tarkoitus.

Tutkimaltani periodilta (n. 500–800) on olemassa kohtuullisen vakiintunut valikoima verrattain luotettavasti ajoitettuja tekstejä.<sup>4</sup> Sivuutan tässä sinänsä tärkeitä varhaiskeskiaikaisten tekstien etablointiin ja käsikirjoitusmateriaalin asettamiin rajoituksiin liittyviä ongelmia,<sup>5</sup> ja pohdin sen sijaan tekstintulkinnallisia kysymyksiä. Tässä tarkastellaan hagiografiaa ja ihmekertomuksia toisaalta vasten tutkimustietoa niiden yleisistä piirteistä, toisaalta vasten aatehistoriallista teoriaa.<sup>6</sup> Tekstintulkinnan keskiössä ovat peruskysymykset siitä, kuka kirjoitti, miksi, ja kenelle. Keskeinen jännite muodostuu käytännössä luonteeltaan ja kontekstiltään puutteellisesti tunnettujen yksittäisten hagiografisten tekstien ja teoreettisten tulkintaperiaatteiden välille. Toki tilanne ei ole historian tutkijan kannalta tuntematon, todellisuuden sopiessa lopulta parhaimmillaankin epäsiististi teoriaan. Ellei näin näytä olevan, tarkastelu tai sen rajaus on varmasti jollakin tavalla puutteellinen.

Tarkastelen ensin lyhyesti hagiografian luonnetta erityisesti aatehistoriallisen tulkintateorian kannalta relevantista näkökulmasta. Tämän

<sup>4</sup> Varhaiskeskiaikaisesta hagiografiasta ks. ennen kaikkea Walter Berschinin kolme ensimmäistä *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* -volyymia (Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters 8–10, Anton Hiersemann: Stuttgart 1986–1991). Merovingisista teksteistä on olemassa Marc van Uytfanghen määrittelemä tiukemmin rajattu korpus, ks. hänen *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne [600–750]*, (Verhandlingen van de Koninklijke academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, klasse del letteren, jaargang 49, 120), Brussel 1987, erit. 8 ja eteenp.; kuten myös *idem.*, 'Pertinence et statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600–750)', teoksessa Denise Aigle toim., *Miracle et karāma*, (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Section des Sciences Religieuses 109 = Hagiographies médiévales comparées 2), Brepols: Turnhout 2000, 67–144, tässä 70–74; sekä väljemmin perustein rajattu, josta Martin Heinzelmänn, 'Studia Sanctorum. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne', teoksessa Michel Sot toim., *Haut Moyen-Age. Culture, éducation et société. Etudes offertes à Pierre Riché*, Publidix: Paris 1990, 105–38. Ks. myös Paul Fouracre and Richard A. Gerberding, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720*, (Manchester Medieval Sources series), Manchester University Press: Manchester–New York 1996; ja Anne-Marie Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au moyen âge (VII<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle)*, (Crédit Communal, Collection histoire, Série in-8° N° 92), Bruxelles 1994, erit. 314–46.

<sup>5</sup> Yleisesti varhaiskeskiaikaisen hagiografian dateerauksen, käsikirjoitustradition ja transmission kysymyksistä, ks. Ian Wood (1988) 'Forgery in Merovingian Hagiography', teoksessa *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986. Teil V: Fingierte Briefe; Frömmigkeit und Fälschung; Realienfälschungen*, (Monumenta Germaniae Historica, Schriften 33:V), Hannover 1988, 369–84 ja Patrick J. Geary (1994) 'Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal' teoksessa *idem.*, *Living With the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press: Ithaca and London 1994, (tästä lähtien Geary 1994a), 9–29.

<sup>6</sup> Täällä soveltaen erityisesti Quentin Skinner, *Visions of Politics, Volume 1: Regarding the Method*, Cambridge University Press: Cambridge 2002.

jälkeen esittelen esimerkkiluentojen avulla käytännössä hagiografisten ihmekertomusten kontekstualisointia ja sen ongelmia. Nostan esiin erityisesti kysymyksen tekstien aiotuista käyttökonteksteista niiden sisältöä rajaavana ja selittävänä tekijänä. Esitän, että nämä tekstit ja niiden sisältämät näkemykset tai arvostelmat tulisi nähdä ensisijaisesti niiden kerrontatarkoitukseen sidottuina, mutta tarkastelen myös sitä, mitä aikalaiset ovat niistä voineet lukea tuon tarkoituksen ohi tai yli. Lopuksi tarkastelen ei-hagiografista tekstiä, joka tukee sekä esitettyjä olettamuksia ihmetarinoista tarkoitukseensa sidottuina väitteinä, että hypoteesia niiden aikalaisluennoista ohi tai yli niiden tiukemmin rajatun merkityksen. Tämä tarkastelu, sekä sitä edeltävät esimerkit, havainnollistaa myös hagiografian kontekstualisointia muilla teksteillä. Vaikka käsittelen tässä artikkelissa unia koskevia näkemyksiä, ovat esittämäni metodiset havainnot yleistettävissä koskemaan muidenkin aatteiden ja ajatusten tutkimusta varhaiskeskiaikaista hagiografista aineistoa käyttäen. Esitän seuraavassa, että varhaiskeskiaikaista hagiografiaa olisi hyödyllistä lukea yksittäisinä kontekstin rajaamina argumentteina osin kadonneissa keskusteluissa, eikä pelkästään (tai pikemmin kuin) suorana evidenssinä tekijöidensä tai käyttäjiensä ajatuksista tai maailmankuvasta.

## 2. Hagiografian luonteesta ja aatehistoriallisesta tulkinnasta

Hagiografia on kokenut selvän nousun keskiajantutkimuksen lähdeaineistona viimeisten parin kymmenen vuoden aikana. Sen kriittisen hyödyntämisen historia tosin ulottuu ajassa merkittävästi kauemmas.<sup>7</sup> Hieman yksinkertaistaen löydettiin hagiografia ensiksi tapahtumahistoriallisen tutkimuksen lähteenä. Tällaisessa tutkimuksessa on nähty keskeiseksi erottaa kertovassa tekstiaineistossa kerrontakonventiot, tyylittely ja topokset, poikkeuksellisista ja täten todennäköisemmin historiallista todellisuutta koskevista lausumista.<sup>8</sup> Hagiografia toki vilisee

<sup>7</sup> Ks. hyödyllinen ja perusteellinen katsaus kirjallisuuteen, Marc van Uytvanghe, 'Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte (mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der *Vita Amandi prima*)', teoksessa Anton Scharer & Georg Scheibelreiter toim., *Historiographie im frühen Mittelalter*, (Veröffentlichungen des Instituts für Geschichtsforschung 32), R. Oldenbourg Verlag: Wien-München 1994, 194–221, sivuilla 195–200. Yleisemmin ks. Anne-Marie Helvétius, 'Les saints et l'histoire. L'apport de l'hagiologie à la médiévisique d'aujourd'hui', teoksessa Hans-Werner Goetz toim., *Die Aktualität des Mittelalters*, (Herausforderungen. Historisch-politische Analysen 10), Bochum 2000, 135–63.

<sup>8</sup> Ks. erit. Hippolyte Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, 3eme édition revue, Bruxelles 1927, sekä René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953, avec un complément bibliographique par Rober Godding*, (Subsidia Hagiographica 80), Société des Bollandistes: Bruxelles 2000.

topoksia. Siihen perehtyvä tutkija kuitenkin helposti unohtaa kaikkien kirjallisten lähteiden tekstuaalisen luonteen: kaikilla teksteillä on oma stereotyyppinen ja retorinen ulottuvuutensa. Teksti on kieltä ja kieli rakentuu konventioille.<sup>9</sup> Toposluokitteluja esiteltyään Dieter von der Nahmer toteaa ne epäkiinnostaviksi ja huomaa, että "topos siis osoittaa kirjoittajalle aiheen, josta on selostettava, ei tuon selostuksen sisältöä".<sup>10</sup> Marc van Uytfanghen mukaan hagiografisen kirjoittajan omaperäisyys piileekin siinä, miten hän valikoi, muokkaa ja yhdistelee stereotyyppisiä aineksia.<sup>11</sup>

Toisaalta konventiot eivät rajoitu kieleen: jo kuusikymmentäluvun lopulla Jacques Fontaine lähestyi Pyhän Martinuksen elämäkertaa erottaen sen synnyssä useita tyylittelyvaiheita. Fontainen mukaan oli todennäköistä, että monet stereotyyppisen oloiset ainekset olivat oikeasti olleet osa historiallisen pyhimyksen tietoisesti mallinnettua elämistä – ja osa taas oli muodostunut jo varhaisessa suullisessa perinteessä, olematta siis Sulpicius Severuksen, tekstin oppineen kirjoittajan, keksintöä.<sup>12</sup> Topoksiin tuijottamisen tekee ongelmalliseksi sekin, että tutkijoiden näyttää aina olleen helpompi tunnistaa meille epäuskottavaan, yliluonnolliseen, liittyviä topoksia.<sup>13</sup> Hieman kärjistetyksi, topos ei välttämättä ole vain topos. Tarinan muotoutumisen tasojen tai uskottavan topoksen ja historian erottaminen varmuudella on käytännössä hankalaa, ellei mahdotonta.<sup>14</sup> Toisaalta tämä kaikki ei saa johtaa uskomukseen, että toposten ongelma olisi tällä ratkaistu, ja että ne ja nämä tekstit tästä johtuen suoraan heijastelisivat niitä tuottaneiden yhteisöjen ajatusmaailmaa. Tekstin suhdetta sitä ympäröivään

<sup>9</sup> Ks. esim. Skinner 2002, 102.

<sup>10</sup> Dieter von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Ein Einführung in die lateinische Hagiografie*, Darmstadt 1994, 155–6: 'Ein Topos bezeichnet dem Hagiographen also den Bereich, zu dem hier etwas auszuführen ist, nicht den Inhalt der Ausführung'.

<sup>11</sup> Marc van Uytfanghe, 'Le Remploi dans l'hagiographie: une "Loi du Genre" qui étouffe l'originalité?', teoksessa *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo 46), Spoleto 1999, 359–412, sivulla 361.

<sup>12</sup> Jacques Fontaine, 'Introduction', teoksessa Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin* tome I, toim. ja käänt. Jacques Fontaine, Sources Chrétiennes 133, Éditions de Cerf: Paris 1967, 186–8. Samoin Clare Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, (Oxford Historical Monographs), Clarendon Press: Oxford 1983, 167 ja 196–202, sekä Friedrich Lotter, 'Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen', *Historischer Zeitschrift* 229 (1979), 298–356, tässä sivulla 320; von der Nahmer 1994, 151–2; Matthew Innes, 'Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society', *Past & Present* 158 (1998), 3–36, sivuilla 16–17.

<sup>13</sup> Meille uskottavista stereotyypeistä ks. esim. Judith McClure, 'Bede's Old Testament Kings', teoksessa Patrick Wormald–Donald Bullough–Roger Collins toim., *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies Presented to J.M. Wallace-Hadrill*, Blackwell: Oxford 1983, 76–98. Nykyaikaisten uskottavuutta koskevien arvioiden ajoittaisesta harhaanjohtavuudesta ks. Patrick J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton University Press: Princeton NJ 1994, (tästä eteenpäin Geary 1994b), 159.

<sup>14</sup> Ks. von der Nahmer 1994, p. 152; Fouracre 1990, 28 ja 37–8.

todellisuuteen, edes silloin, kun tutkimuskohteena on ajattelu, mentaalinen todellisuus, ei voi jättää problematisoimatta.<sup>15</sup> Nimenomaan toposten potentiaalinen merkityksellisyys vaatii tutkijalta huolellista vertailua eri toposten välillä, sekä niiden kertomuksellisen roolin yksilöllistä huomiointia.

Hagiografisen materiaalin ymmärryksen kaventuminen pelkästään konventioihin ja topoksiin tuijottamaan on harmillista myös siksi, että se osaltaan homogenisoi hagiografiseksi nimitettyä aineistoa.<sup>16</sup> Yhtäältä on näennäisesti pyhimyksiä koskevilla teksteillä joukko erilaisia laatimissyitä: pyhimyksen tekstuaalisella muistamisella luotiin yhteisöllistä identiteettiä, pyrittiin turvaamaan omistuksia, houkuttelemaan pyhiinvaeltajia tai opetettiin moraalia;<sup>17</sup> monesti useita näistä yhtä aikaa. Toisaalta pyhimyksiä ja esimerkiksi heidän ihmeitään käsittelee myös joukko muita aikakauden tekstejä, jotka on usein erotettu hagiografiasta perinteisessä tutkimuksessa. Hagiografiselta vaikuttavaa ainesta, esimerkiksi pyhimysten ihmeitä, löytyy myös historiografiana pidettävistä teksteistä, joissa ne muodostavat näkökulmasta riippuen joko hagiografisia saarekkeitä tai todisteen historiografian ja hagiografian eron hämäryydestä tutkittavana aikana.<sup>18</sup> Viime vuosikymmeninä käyty keskustelu hagiografian, elämäkerran tai historian eroista yhtäältä aikalaisahmotuksen, toisaalta modernin tutkimuksen näkökulman mukaan (joskaan aina ei näitä näkökulmia

<sup>15</sup> Ongelmasta esim. van Uytfanghe 1999, 386–7. Vrt. yleistyksistä esim. Barbara Rosenwein, 'Writing without fear about early medieval emotions', *Early Medieval Europe* 10 (2001), 229–34, tässä sivut 232–3, ja erit. Mary Garrison, 'The study of emotions in early medieval history: some starting points', *ibid.*, 243–50, sivuilla 245–7; ja Mäki-Petäys 2002, 91; nyt myös B. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press: Ithaca, NY 2006, 26–9.

<sup>16</sup> Hyvä yleisesitys hagiografisesta materiaalista on esim. Von der Nahmer 1994.

<sup>17</sup> Ks. Geary 1994a, 22–24; Ian Wood, 'The Use and Abuse of Latin Hagiography in the Early Medieval West', teoksessa Evangelos Chrysos and Ian Wood toim. *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida, (The Transformation of The Roman World 5)*, Brill: Leiden–Boston–Köln 1999, 93–109. Hagiografiasta opettavaisina teksteinä ks. František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague 1965, 481–4; Anne-Marie Helvétius, 'Les Modèles de sainteté dans les monastères de l'espace Belge du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> Siècle', teoksessa *Le Monachisme à Byzance et en occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Aspects internes et relations avec la société = Revue Benoîtine* 103:1–2 (1993), 51–67, sivuilla 53 ja 65; von der Nahmer 1994, 50–1 ja 56. Hagiografian opettavaisuus saattaisi vaihdella pyhimyksen imitoitavaksi esimerkiksi asettamisen (lähes kaiken hagiografian julkilausuttu tavoite) ja vaatimattomammin 'tavallisten uskovien' ja pyhimyksen esimerkillisen interaktion keskeisyyden välillä. Tähän liittyy keskustelu siitä, miten 'imitoitavia' varhaiskeskiaikaiset pyhimykset kunnioittajiensa mielestä oikeastaan olivat, ks. Peter Brown, 'Enjoying the Saints in Late Antiquity', *Early Medieval Europe* 9 (2000), 1–24, sivuilla 16–17.

<sup>18</sup> Yleensä ihmeistä historiallisissa esityksissä ks. Martin Heinzelmann, 'Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie', teoksessa Martin Heinzelmann–Klaus Herbers–Dieter R. Bauer toim. *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3, Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2002, 23–61.

huomata erottaa toisistaan)<sup>19</sup> on omiaan hämärtämään sen tosiseikan, ettei kertovien tekstien lähdearvoa voida ratkaista genremääritelmillä:<sup>20</sup> etenkin kun tavoitteena on selvittää yksittäisen kirjoittajan intentiot, on huomion suuntauduttava yksilönä otettuihin teksteihin.

Aatehistorian kannalta keskeistä on, että meillä on vain kielen ja kirjallisten konventioiden rajoissa tehdyt ilmaisut – emme pääse edes elävien ihmisten pään sisälle. Jo mainitsemaani Quentin Skinneriä mukaillakseni kirjoittajalla on motiivi, tekstiä edeltävä pyrkimys, hagiografin tapauksessa esimerkiksi jonkin pyhän ylistäminen, pyhiinvaelluskohteen kolehtitulojen kasvattaminen, oman luostarin privilegioiden turvaaminen tai yleisönsä opettaminen. Tekstiin suoraan liittyvät kirjoittajan intentiot, se, mitä hän tekstillään tarkoittaa sanoa. Näin määriteltynä motiivit liittyvät intentioihin, mutta intentiot liittyvät suoraan tekstin merkitykseen. Intentio on se, mitä kirjoittaja tekee, motiivi taas vastaa kysymykseen miksi.<sup>21</sup> Intention ymmärtäminen liittyy välttämättömästi tekstin tarkoitettun merkityksen selvittämiseen, ja on ylipäänsä välttämätön askel tekstin ymmärtämisessä, vaikkei tyhjennäkään tekstistä mahdollisesti luettavien merkitysten joukkoa.<sup>22</sup> Sitä, mitä kirjoittaja voi tekstillä sanoa, rajoittaa se, minkälaisessa kontekstissa, missä keskustelussa, hän asiansa esittää.<sup>23</sup> Tekstin vastaanotto saattaa tapahtua myös tarkoitettusta poikkeavissa konteksteissa, jotka määrittävät ja rajaavat merkityksiä, joita tekstistä oli mahdollista lukea.

Hagiografia tai hagiografinen keskustelu eroaa meidän näkemystämme vastaavasta elämäkerrasta tai historiasta, ei niinkään konventionaalisuudellaan vaan teologisilta ja käytännöllisiltä lähtökohdiltaan. Lajityypin sisäisestä kirjavuudesta huolimatta voidaan väittää, että kristillinen hagiografia pohjimmiltaan kuvaa ylösnousseen

<sup>19</sup> Ks. esim. Berschin 1986; Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York–Oxford 1988; Van Uytvanghe 1994; Rajko Bratož, 'Der "Heilige Mann" und seine Biographie (unter besonderer Berücksichtigung von: Eugippius, Leben des heiligen Severin)', teoksessa *Historiographie im frühen Mittelalter*, 222–52; von der Nahmer 1994, 57–79. Felice Lifshitz haastoi najattelemaan hagiografiaa varhaiskeskiaikaisen historiografian muotona, ks. 'Beyond Positivism and Genre: 'Hagiographical' Texts as Historical Narrative', *Viator* 25 (1994), 95–114. Toisaalta jo karolingisessa käsikirjoitusmateriaalissa pyhimyksiä käsittelevät 'historiat' niputetaan usein erilleen muunlaisista, mikä implikoi jonkinlaista, vaikka vain aiheeseen perustuvaa, jakoa; näin James T. Palmer paperissaan 'Willibald, Hygeburg, and the Frontiers of Hagiography' (*International Medieval Congress*, Leeds, 11.7.2006).

<sup>20</sup> Kuten mm. Stancliffe (1983, 202) ja von der Nahmer (1994, 136), huomauttavat.

<sup>21</sup> Skinner 2002, 98–101. Siinä missä kirjoittajan intention ja kontekstin merkitys tekstin tulkinnalle ei ole uusi oivallus, on Skinner hyödyllinen huolellisen termien määrittelyn ansiosta, sekä puolustaessaan lähestymistapaansa tuoreita (kirjallisuus-) teoreettisia keskusteluja vasten.

<sup>22</sup> *Ibid.* 111–113.

<sup>23</sup> *Ibid.* 86–7.

Kristuksen toimintaa ihmisissä. Jokseenkin tavalliseksi on tässä yhteydessä tullut lainata Gregorius Toursilaisen toteamusta, jonka mukaan pyhien elämistä pitää kirjoittaa otsikolla pyhien *elämä*, koska heillä on yksi yhteinen elämä Kristuksessa.<sup>24</sup> Liekö siis ihme, mikäli nämä elämät muistuttavat toisiaan? Sekulaarihumanistisen modernin historiankirjoituksen kannalta tämä luonnollisesti tarkoittaa, ettei hagiografia pyrkinyt kuvaamaan meidän määrittelemämme kaltaista historiallista todellisuutta.<sup>25</sup> Se saattoi kuvata sitä mitä ajateltiin tapahtuneen, mutta ennen kaikkea se kuvasi totena tarjottuja, todellistuneena kuvattuja ideaaleja. Vaikka myös tietoisuutta hagiografisen esittämisen erikoisluonteesta esiintyy halki keskiajan, on selvää, että tämä tietoisuus ei jakautunut tasaisesti kohdeyleisössä. Gregorius toisaalta antaa ymmärtää pitävänsä myös kuvaamansa kaltaisesti stereotyyppisiä tapahtumia historiallisesti tosina.<sup>26</sup>

Tässä tarkasteltavalle lähestymistavalle on keskeistä, että hagiografia pyrki esittämään itsensä totena. On luonnollisesti uskottavaa, että useimmat tarkastelluista teksteistä ovat aidon uskonnollisuuden heijastumia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hagiografinen teksti esittäisi pelkästään yhteisesti jaettuja käsityksiä ja todeksi uskottua. Se esittää aina väitteitä jaetusta todellisuudesta, ja usein perustelee näitä väitteitä, eli esittää argumentin asioiden tilasta. Tätä tekstissä sanottua ei pidä suoraan yhdistää siihen, mitä tekstin laatija 'ajatteli' – tai mitä hänen yleisönsä 'ajatteli' (tai uskoi). Siitä huolimatta, että sen tavoittaminen voi käytännössä olla hankalaa, on lisäksi ainakin teoreettisesti tehtävä ero tekstin tarkoitetun merkityksen ja yleisön siitä lukemien merkitysten välille. Keskeinen kysymys on, mitä kirjoittaja teki sanoessaan jotakin – ja miten hänet voitiin ymmärtää.

<sup>24</sup> Ks. esipuheensa teokseen 'Liber vitae patrum', B. Krusch toim., (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum 1:2), 2. painos, Hahn: Hannover 1969, 212. McCready (1986, 166–8) huomauttaa, että 700-luvun taitteessa kirjoitettu *Liber Beati Gregorii* (alempana tarkemmin analysoitu paavi Gregoriuksen elämäkerta) on harvinaisen suora ja avoin ilmoittaessaan esipuheessaan, että historiallinen tieto kohteesta on osin kirjoittajan ulottumattomissa, mutta ettei ole syytä epäillä, etteikö pyhän paavin elämä olisi noudatellut tekstissä kuvatun kaltaisia (so. ideaalisia, muista teksteistä lainattuja) tapahtumia. Näkisin tämän suoruuden yhtenä osoituksena tekstin asemasta poikkeuksellisen oppineelle ja kriittiselle yleisölle suunnattuna tekstinä.

<sup>25</sup> Ks. esim. Joachim Scheibelreiter, 'Die Verfälschung der Wirklichkeit: Hagiographie und Historizität', teoksessa *Fälschungen im Mittelalter...*, 283–317, joka lähestyy hagiografiaa ainoastaan modernin historiallisen todellisuuden käsitteen kanssa. Laajemmin varhaiskeskiaikaisesta historiografiasta ja hagiografiasta ks. *Historiographie im frühen Mittelalter* -teokseen kootut artikkelit, sekä Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, 3. painos, Kohlhammer: Stuttgart–Berlin–Köln 1995, 182–3 ja 455; von der Nahmer 1994, 57–95.

<sup>26</sup> Tähän liittyen ks. Giselle de Nie, 'History and Miracle: Gregory's Use of Metaphor', in Kathleen Mitchell & Ian Wood (eds) *The World of Gregory of Tours*, (Cultures, Beliefs and Traditions 8), Brill: Leiden–Boston–Köln 2002, 261–86, joka argumentoi Gregoriuksen tulkitsevan vertauskuvallisesti vain episodeja joiden hän ajatteli olevan – tai joiden hän, tämän artikkelin näkökulmasta, ainakin esittää olevan – faktuaalisesti tosia.

Jos siis, jälleen yleistäen, hagiografian intentio on esittää asiansa totena, muodostuu ongelmaksi yksittäistapauksissa tarkemman tiedon saaminen siitä kontekstista, jossa kulloinkin kirjoittaja toimi. Yhtäältä hagiografialla on hyvin selkeä tekstien välinen konteksti: kuten aiemmasta ilmenee, se viljelee viittauksia Raamattuun ja muihin hagiografisiin teksteihin. Toisaalta taas sen vastaanottokonteksti on usein hyvinkin epäselvä. Nousut kiinnostus keskiajan suullisen kommunikaation tutkimusta kohtaan on osaltaan vaikuttanut siihen, että tätä hagiografisten tekstien pragmaattista tai käyttökotekstia on herätty erityisesti viimeisen kymmenen vuoden aikana tutkimaan vilkkaasti.<sup>27</sup> Synty- ja käyttökotekstin kautta tulee edes abstrakti kysymys suullisen kommunikaation roolista olennaiseksi osaksi tekstintulkintaa.

On mielenkiintoinen kysymys sinänsä, voimmeko kaikissa tapauksissa olettaa yksittäisille teksteille yhden kirjoittajan. On mahdollista, yksittäistapauksissa jopa osoitettavissa, että teksti, sellaisessa muodossa kuin se säilyy, on läpikäynyt muutoksia tai toimitustyötä.<sup>28</sup> Tästäkin syystä tekstit on otettava tarkasteluun yksilöinä. On jopa ehdotettu, että höllästi toisiinsa liitetyistä anekdooteista koostetut tekstit voitaisiin nähdä yhteisöllisinä tuotteina, toisin kuin yhden kirjoittajan yhtenäiseen linjaan kirjoittamat tekstit.<sup>29</sup> Vaikka luostari tai piispan talo oli kaukana demokraattisesta tarinankerrontaympäristöstä, on hyvä pitää mielessä, että kirjoittajan yhteisö vaikutti hänen tekstiinsä.

Yleisö on vedetty usein epämääräisenä joukkona mukaan perustelemaan hagiografisen kertomuksen sopivuutta totuudenmukaiseksi tapahtumahistorialliseksi tai kulttuurihistorialliseksi lähdemateriaaliksi: tokiakaan kirjoittaja ei tarkoitusperään pyrkiessään kuvaisi asioita, joita

<sup>27</sup> Ks. Marc van Uytvanghe, 'L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne', *Studia Patristica* 16 (1985), 54–62, Katrien Heene, 'Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?', *Analecta Bollandiana* 107 (1988), 415–28; Hedwig Röckelein, 'Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter', teoksessa Thomas Scharff & Thomas Behrmann toim. *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter. Hagen Keller zum 60. Geburtstag überreicht von seinen Schülerinnen und Schülern*, Waxmann: Münster–New York–München–Bern 1997, 225–38, Wolfert van Egmond, 'The Audience of Early Medieval Hagiographical Texts: Some Questions Revisited', teoksessa M. Mostert toim., *New Approaches to Medieval Communication*, (Utrecht Studies in Medieval Literacy 1), Brepols: Turnhout 1999, 41–68, Hedwig Röckelein, 'Das Gewebe der Schriften. Historiographische Aspekte der karolingerzeitlichen Hagiographie Sachsens', teoksessa Dieter R. Bauer & Klaus Herbers toim. *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, (Beiträge zur Hagiographie 1), Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2000, 1–25.

<sup>28</sup> Ks. esim. Matthew Innes, 'Introduction: using the past, interpreting the present, influencing the future', teoksessa Yitzhak Hen & Matthew Innes toim. *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press: Cambridge 2000, 1–8, sivulla 4: 'There is ... a danger of projecting a unifying intelligence behind works which may have shifted in form and been subject to multiple authorship'.

<sup>29</sup> Catherine Cubitt, 'Memory and Narrative in the cult of early Anglo-Saxon saints', *The Uses of the Past*, 29–66, sivuilla 46–9.

hänen yleisönsä tai toimeksiantajansa ei katsoisi todeksi?<sup>30</sup> Tällaiset pohdinnat seuraavat luonnollisesti kun hagiografi asetetaan historialliseen kontekstiinsa, mutta kategorisina periaatteina ne ovat ongelmallisia. Asiaanhan vaikuttaa myös, mitä yleisön, toimeksiantajan tai muun sosiaalisen kontrollin voi olettaa tienneen aiheesta tai odottaneen tekstiltä. Patrick J. Geary tekeekin tarpeellisen varauksen todetessaan, että '[o]nnistunut tulkinta historiasta integroituu yhteisölliseen muistiin'.<sup>31</sup> Kuten Geary osoittaa, ei onnistuminen tai menestys ole aina millään tavoin riippuvainen tekstin yhteydestä historialliseen todellisuuteen. Emme useinkaan tiedä, miten teksti lopulta meni läpi. Muutamia tekstejä voidaan perustellusti epäillä laaditun uudestaan, koska entisen tekstin kuva pyhimyksestä ei miellyttänyt,<sup>32</sup> mutta uudelleenkirjoitukseen oli muitakin syitä.<sup>33</sup> Tilannetta mutkistaa, että on toisinaan oletettavaa, ettei edes tekstin aiottu vastaanottokonteksti tyhjene yhteen homogeeniseen yleisöön.<sup>34</sup> Tieto tulkinnan kannalta välttämättömästä kontekstista perustuu yleensä tulkittavista teksteistä itsestään tehtyihin päätelmiin. Säilyneiden tekstien määrä on suhteellisen pieni vakio, ja kehäpäätelmän vaara on aina läsnä. On toki sellaisia sisältöperustaisia päätelmiä, kuten ajoitus, joiden evidenssi ei juuri risteä useimpien aatehistoriallisten tulkintaintressien kohteiden kanssa, ja joita voidaan siis pitää muutamia muita turvallisempina.

Olen tässä tarkastellut hagiografiaa ja erityisesti ihmekertomuksia teksteinä, sekä niiden soveltuvuutta aatehistorialliseen luentaan. Esiteltyäni aatehistoriallisia tulkintaperiaatteita olen yleisellä tasolla kommentoinut hagiografian lukemista näiden periaatteiden valossa. Keskeinen johtopäätös on tarve lukea tekstejä yksittäisinä todellisuutta koskevinä väittäminä, joita rajaa se konteksti, johon ne laadittiin. Seuraavassa tahdon kiinnittää nämä

<sup>30</sup> Ks. esim. Heffernan 1988, 18–25; Friedrich Prinz, 'Hagiographie als Kultpropaganda: Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischen Texte der Frühmittelalters', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), 174–94. Yleisemmin historiallisesta esittämisestä ja sosiaalisesta kontrollista Geary 1994b, 10–11.

<sup>31</sup> Geary 1994b, 12: 'Successful history is assimilated into collective memory.' Oma korostukseni.

<sup>32</sup> Heffernan 1988, 18–25; Carole E. Newlands, 'Bede and Images of Saint Cuthbert', *Traditio* 52 (1997), 73–109.

<sup>33</sup> Geary 1994a, 24.

<sup>34</sup> Tämä tosin on usein olennaisilta osiltaan pelkkää spekulatiota. Sofia Boesch Gajano, 'Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei *Dialogi* di Gregorio Magno', *Quaderni Storici* n. 41 a. 14 (1979), 398–415, tässä 407–8 ja viite 75 s. 415 (nyt myös *idem.*, *Gregorio Magno. Alle origini del medioevo*, Viella: Roma 2004, 262–4 ja viite 78 sivuun 263 s. 269) uskottavasti tulkitsee Gregorius Suuren *Dialogit* tarkoituksellisesti erilaisille yleisöille erilaisiin käyttötarkoituksiin kirjoitettuna tekstinä. Hedwig Röckelein (2000, 10–11) taas erottaa tutkimissaan karolingisissa translaatiokertomuksissa eri yleisöille tarkoitettuja osia. Tämä kuitenkin perustuu olettamukselle, että tekstien ihmeet on tarkoitettu lähinnä pyhiinvaeltajille, kun taas samoihin teksteihin liittyvät historiografiset osat kiinnostaisivat vain eliittiyhteisöä.

yleiset huomiot konkreettiseen tulkintaan, ja näin havainnollistaa käytännön lukutilanteita ja tulkinnan menetelmiä.

### 3. Hagiografi ja yleisö: esimerkkinä tarinat unista

Olen seuraavaan valinnut esimerkkitarinoiden kohteeksi unia käsittelevät ihmetarinat, koska niiden kautta avautuu mahdollisuus havainnollistaa hagiografisten ihmetarinoiden ja toposten kontekstualisointia ja lukemista, sekä tähän käytännössä liittyviä ongelmia. Hagiografia tuntuu kursorisestikin tarkasteltuna vilisevän unia ja näkyjä. Hagiografian yleisten tavoitteiden valossa nämä osaltaan argumentoivat seurakunnan ja pyhien, sekä ihmisten ja Jumalan välisen kommunikaation todellisuutta.<sup>35</sup> Kristillisen teologisen tradition sisällä unet eivät kuitenkaan olleet aivan ongelmattomia, ja varovaiset, jopa kielteiset oppineet kannanotot näyttävät helposti täysin vastakkaisilta hagiografisen kerronnan sisältämiin asenteisiin verrattuna. Aatehistoriallinen tarkastelu auttaa osaltaan suhteuttamaan nämä ääripäät toisiinsa ja tuo esiin unista käydyn keskustelun puitteita ja motiiveja.<sup>36</sup>

Tässä käsitellään kahta unitarinaa, jotka on valittu tarkasteltavaksi ensisijaisesti sen tähden, että ne sopivat havainnollistamaan sitä, miten kirjoittajan tarkoittama vastaanottokonteksti ohjaa tekstin sisältöä. Tämä edelleen tuo esiin tarkasteltavien kertomusten ensisijaisen tarkoitetun merkityksen, mutta herättää myös pohtimaan mahdollisia tapoja ymmärtää ne tämän merkityksen yli. Tulkintaesimerkeistä siirryn tarkastelemaan mahdollisuuksia kertomusten kontekstualisoimiseksi, ja niiden keskustelujen rekonstruoinniseksi, joihin niillä todennäköisesti on osallistuttu.

<sup>35</sup> Unista hagiografiassa ks. Jean-Claude Schmitt, *Medioevo "superstizioso"*, käänt. Maria Garin, (Economica Laterza 333), Editori Laterza: Roma–Bari 2004 (ransk. alkuteos 1988), 184; Lisa M. Bitel, 'In Visu Noctis: Dreams in European Hagiography and Histories 400–900', *History of Religions* 31 (1991), 39–59, Isabel Moreira, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press: Ithaca, NY 2000 ja *idem.*, 'Dreams and Divination in Early Medieval Canonical and Narrative Sources: The Question of Clerical Control', *The Catholic Historical Review* 89 (2003), 621–642, sivulla 626; Wolfert S. Van Egmond, 'Saintly Images: Visions of Saints in Hagiographical Texts', teoksessa Mariëlle Hageman & Marco Mostert toim., *Reading Images and Texts. Medieval Images and Texts as Forms of Communication. Papers from the Third Utrecht Symposium on Medieval Literacy, Utrecht, 7–9 December 2000*, (Utrecht Studies in Medieval Literacy 8), Brepols: Turnhout 2005, 221–37.

<sup>36</sup> Olen hahmotellut näitä teemoja laajemmin aiemmissa julkaisuissani, ks. Jesse Keskiäho, 'The handling and interpretation of dreams and visions in late sixth- to eighth-century Gallic and Anglo-Latin hagiography and histories', *Early Medieval Europe* 13 (2005), 227–248, ja *idem.*, 'Eighth-Century Anglo-Latin Ecclesiastical Attitudes to Dreams and Visions', *Ennen & nyt* 4/2004, <http://www.ennenjanyt.net/4-04/referee/keskiaho.pdf>

Myöhäisantiikissa nousseen kristillisen pyhimyskultin perusajatuksiin kuului pyhien läsnäolo ruumiissaan myös kuolemansa, eli taivaaseen siirtymisensä jälkeen. Ajatus ei suinkaan ollut kiistaton, ja vaikka kultit valtasivat nopeasti alaa, pysyi niiden teologia pitkään ongelmallisena.<sup>37</sup> Toisaalta kristityillä saattoi olla omia, johtajiensa ajatuksista poikkeavia kultillisen kiinnostuksen kohteita. Samalla kun yksittäisiä kultteja tukevat tekstit pyrkivät ylläpitämään ajatusta juuri näiden kulttien todellisuudesta, halusivat kirkolliset auktoriteetit valvoa reliikkien käsittelyä ja ennen kaikkea sitä, ettei vääriä reliikkejä kunnioitettu pyhinä. Kumpikin valituista tarinoista edustaa suhteellisen yleistä toposta pyhimyksen reliikkien löytymisestä, inventiosta, unessa saadun tiedon perusteella.<sup>38</sup>

Ensimmäinen esimerkki on Gregorius Toursilaisen kertomus kukkulasta Toursin seudulla, jonne huhun mukaan oli haudattuna kaksi neitsyttä. Eräs paikallinen näki yöllä kynttiläkaltaisen valon palamassa kukkulalla. Pian eräälle toiselle ilmestyi unessa kaksi neitsyttä, jotka käskivät raivaamaan kukkulan laen ja rakentamaan haudoille suojan. Herättyään mies kuitenkin unohti unensa, ja tarvittiin toinen ja kolmas uhkauksin höystetty kehotus unessa, että tämä vihdoinkin ymmärsi toimia. Jo pyhimyksen esiintyminen ja erityisesti unen toistuminen alleviivaavat unen merkitystä jumalallisena.<sup>39</sup> Sen ripeän tottelemisen merkitystä korostaa paitsi toistuvan unen eskaloitua epä mukavuus, myös tarinaa seuraava tieto siitä, että invention siunaamiseen haluton piispa Eufronius muuttui

<sup>37</sup> Hyvä johdatus aiheeseen on Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2., überarbeitete Auflage, C.H. Beck: München 1997, ks. Erit. 149–66. Hyvä esitys reliikkikultin noususta ja sen herättämistä ristiriidoista on David G. Hunter, 'Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics and Clerics in Late Roman Gaul', *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), 401–30.

<sup>38</sup> Olen käsitellyt osia seuraavasta artikkelissa Keskiäho 2005, 234–7. Tästä nimenomaisesta topoksesta ks. Anne-Marie Helvétius, 'Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)', teoksessa Edina Bozóky & Anne-Marie Helvétius toim. *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4–6 septembre 1997*, (Hagiologia 1), Brepols: Turnhout 1998, 293–311, jota en tuntenut mainitsemani artikkelia kirjoittaessani.

<sup>39</sup> Unen toistuvuus (erit. sen esiintyminen kolmasti) mainittiin kreikkalaisessa filosofiassa, rabbiinisessa teologiassa ja kristillisessä traditiossa toisinaan merkinä sen jumalallisuudesta. Osa kristityistä teologeista eksplisiittisesti vastusti sen soveltuvuutta kategoriseksi todisteeksi, mutta idea vaikuttaa olleen laajalti tunnettu. Ks. Ernst Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Ernst Klett Verlag: Stuttgart 1969, 174–80; R.G.A. Van Lieshout, *Greeks on Dreams*, HES Publishers: Utrecht 1980, 107; Marco Frenschowski (1998) 'Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium. Einige Beobachtungen', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41, 5–47, tässä 38–9; Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 109, Paris 1985. 287 n. 14.

suostuvaiseksi heti neitsyiden ilmestyttyä hänelle unessa ensimmäisen kerran.<sup>40</sup>

Paavi Gregorius Suuren vanhin elämäkerta, joka kirjoitettiin anglosaksisessa Englannissa, ilmeisesti Whitbyn luostarissa, joskus 700-luvun alun tienoilla, kertoo hieman toisenlaisesta inventiosta. Pappi Trimma sai unessa kehotuksen käydä korjaamassa talteen kuningas Edwinin pyhät luut ilmoitetusta paikasta. Trimma kuitenkin herättyään epäröi, koska tiesi raamatussakin varoitettujen unien petollisuudesta. Uni toistui tiukempana, mutta Trimma kysyi munkkiveljeltään neuvoa, ja sai kuulla jälleen varovaisuuden tarpeellisuudesta. Vasta kolmas, piiskalla höystetty kehotus sai Trimmasta vihdoinkin toimimaan käsketyksi.<sup>41</sup>

Kumpikaan tarina ei välttämättä kerro meille, mitä tapahtui,<sup>42</sup> mutta niissä on selkeitä implikaatioita siitä, mitä olisi pitänyt tapahtua. Kummankin tarinan motiivina voi pitää kyseessä olevien reliikkien aitouden vahvistamisen, ja luen niitä niin, että kuvaus tarkoitetaan totena, mikä seuraa mainitusta motiivista. Kummankin kertomuksen intentionaalinen merkitys on havainnollistaa pyhien läsnäoloa reliikeissään. Mielenkiintoista on kuitenkin, miten erilaisilla strategioilla kirjoittajat toimivat tätä tavoitetta kohti. Ensimmäinen tarina esittää unen itsestään selvästi totena, kun taas jälkimmäinen esittää unien epäilyn selkeästi validina käyttäytymisenä. Ensimmäisessä epäily kuvataan huolimattomuudeksi, toisessa sille on selvät opilliset ja sosiaaliset perusteet. Kummassakin tarinassa unen ensisijainen ja kenties ainoa tarkoitettu merkitys, on tukea käsiteltävien reliikkien aitoutta. Niissä havaittu ero kuitenkin kiinnittää huomion tarinan laajempaan merkitykseen, joka kuuluu vähintään tapoihin lukea sitä aikalaiskontekstissa, jollei sen tarkoitettuun merkitykseen. Gregoriuksen tarina tuntuu miltei suosittavan maallikoillekin unien mahdollisimman nopeaa tottelemista.<sup>43</sup> Tämä merkitys tulee näkyväksi, koska se on se, minkä Trimmasta kertova kirjoittaja pyrkii estämään.

<sup>40</sup> Gregorius Turonensis, 'Liber in Gloria Confessorum', B. Krusch toim., (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum 1), Hahn: Hannover 1885, c. 18, 757–8.

<sup>41</sup> *The Earliest life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, Bertram Colgrave toim., Kansas University Press: Lawrence, KA 1968, 103–4.

<sup>42</sup> Pace Moreira 2003, p. 626, joka tulkitsee tällaiset tarinat indikaatioiksi maallikoiden aktiivisesta roolista uniensa tulkinnassa. Nähdäkseni nämä tarinat kertovat ensisijaisesti niitä kirjoittaneiden kirkonmiesten asenteista – maallikoiden näkökulman tavoittaminen on välttämättä astetta spekulatiivisempi yritys.

<sup>43</sup> Tämä näyttäisi poikkeavan Schmittin (esim. 1988, 124) kuvaamasta papiston pyrkimyksestä monopolisoida merkityksellisten unien näkeminen tai ainakin niiden arviointi. Toisaalta sen ei tarvitse tarkoittaa muuta, kuin että tässä nimenomaisessa yhteydessä kirkonmiehet olivat valmiita suosittamaan tällaisten unien tottelemista. Voisi olettaa, että kunhan ihmisiä rohkaistiin kertomaan tämän kaltaisista kokemuksista, kontrolloivat papisto kuitenkin niiden muistiinmerkitsemistä. Ks. Keskiäho 2005, 237.

Kummatkin tarinat nojaavat antiikin uskonnollisesta kirjallisuudesta periytyvään kertomustyyppiin, jossa jumalallinen hahmo unessa tai näyssä väkivaltaisesti pakottaa ihmisen toimimaan.<sup>44</sup> Gregorius Toursilaisen tarina toisintaa stereotyyppisen argumentin selkeästi: ilmestysolentoa olisi parempi totella ennen kuin tämä turvautuu väkivaltaan. Väkivallan uhka ei periaatteessa ole keskeinen peruste uneen luottamiselle, mutta kertomus tuntuukin alleviivaavan sitä, ettei unen todellisuuden määrittely kuulu maallikon harkintaan: unen oikea todesta ottaminen tarkoittaa sen saattamista kirkollisen auktoriteetin tietoon. Whitbyn teksti tuntuisi viittaavan tämän perusmallin lisäksi myös muihin teksteihin. Ei välttämättä ole sattumaa, että paavi Gregoriuksen elämäkerta lainaa unien petollisuudesta samaa raamatunkohtaa (Jeesus Siirakin kirja 34:7) kuin paavi puhuessaan samasta asiasta teoksessaan *Moralia in Job*.<sup>45</sup> On myös mahdollista, että tarina sai mallinsa opillisesti ja auktoriteetiltaan paremmaksi koetusta tekstistä. Vanhimpiin kristillisiin inventiokertomuksiin lukeutuva, 300-luvun lopussa löytyneiden protomarttyyri Stefanoksen reliikkien mukana levinnyt *Translatio Sancti Stephani* pyrki kristillistämään kolminkertaisena unena tulevan kehotuksen, ja kuvaa eksplisiittisesti, kuinka unen saaja pyytää Jumalalta varmennusta unelle, ja vakuuttuu sen hengellisyydestä - ilmestyshahmon kasvavasta väkivaltaisuudesta huolimatta - vasta kun se tulee kolmannen kerran.<sup>46</sup> Kuten totesin, toisintavat kummatkin tarkastelluista kertomuksista yleisen

<sup>44</sup> Ks. Paul Antin, 'Autour du songe de S. Jérôme', teoksessa *idem., Recueil sur saint Jérôme*, Collection Latomus 95, Bruxelles 1968, 71–100 (korjattu versio artikkelista, joka ilmestyi alun perin lehdessä *Revue des Études latines* 41 1963, 350–377), tässä 76.

<sup>45</sup> Ks. Malcolm R. Godden, 'Were It Not that I Have Bad Dreams: Gregory the Great and the Anglo-Saxons on the Dangers of Dreaming', teoksessa Rolf H. Bremmer Jr–Kees Dekker–David F. Johnson toim. *Rome and the North. The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, Medievalia Groningana 4, Peeters: Paris–Leuven–Sterling, VA 2001, 93–113, tässä 110. Kiitän Rob Meensia tämän artikkelin tuomisesta tietooni.

<sup>46</sup> Ks. S. Vanderlinden, 'Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850-6)', *Revue des études byzantines* 4 (1946), 178–217, tässä 192–207. Kertomuksen merkityksestä inventiokertomusten kirjalliselle muodolle ks. Helvétius 1998, 296, joka osoitti minut sen jäljille. Tunnetuimpana varhaisena uneen perustuvana inventiona mainitaan usein Milanon piispan ja kirkkoisän Ambrosiuksen suorittama pyhien Gervasiuksen ja Protasiuksen löytäminen. Varhaisin evidenssi invention perustetta koskien on kuitenkin epämääräistä: Ambrosius itse puhuu jumalallisesta merkistä, mutta vasta Augustinus täsmentää, että kyseessä oli uni (ks. Amat 1985, 214–5). Myös Paavalin ilmestyksen, *Visio Sancti Paulin*, vanhimman latinankielisen käännöksen esipuheessa kerrotaan kolminkertaisesta kehoitusnäystä, jonka saaja epäilee sitä ensin merkityksettömäksi, mutta taipuu näyn toistuessa ja painostuksen kasvaessa. Tässä tekstissä epäilyä ei tosin selkeästi kuvata oikeana hengellisenä valintana, jos kohta ei paheksuttavanakaan. On myös huomattava, että kyseinen versio säilyy vain yhdessä, todennäköisesti 800-luvulla Franciassa laaditussa käsikirjoituksessa, kun taas itse Paavalin visio, ilman mainittua esipuhetta, oli äärimmäisen suosittu ja säilyy lukuisina eri käsikirjoituksina myös kansakielille käännettynä. Ks. *Apocalypse of Paul, A New Critical Edition of Three Long Latin Versions, With fifty-four Plates*, Theodore Silverstein & Anthony Hilhorst toim., (Cahiers d'orientalisme 21), Patrick Cramer: Genève 1997, taustaa 9, 11, sekä ao. kohta tekstissä, 66, 68.

topoksen reliikkien paikan löytymisestä (kolminkertaisen, kehottavuudeltaan eskaloituvan) unen kautta. Kuitenkin yhteistä nimenomaan Stefanoksen reliikkien inventiolle ja Whitbyn tarinalle on varovaisuuden esittäminen luvallisena, voisi sanoa esimerkillisenä vaihtoehtona, ja kolmasti toistuvan ilmestyksen pitäminen aitona – joskin tämä viimeinen on Whitbyn tarinassa, kuten useimmissa varhaiskeskiaikaisissa toisinoissa, vain implisiittistä.

Ei ole selvää, oliko tällainen versio protomarttyyri Stefanoksen reliikkien inventiokertomuksesta tai jokin muu vastaava tarina Whitbyn hagiografille tuttu.<sup>47</sup> Mikäli kyseessä olisi laina tai tietoinen viittaus, kertoisi nähdäkseni tämä poikkeuksellinen kirjallisen esikuvan valinta silti jotakin kirjoittajan kontekstista. Whitbyläinen kertomus kuitenkin poikkeaa Stefanos-tekstistä siinä määrin, ettei se vaikuta suunnitellun kääntymään mahdollisen alluusion tunnistamisella, vaan ennemmin jakaa (ja kommunikoi) vanhemman tekstin kanssa varovaisuuden ideaalin.

Koska teoriassa mahdollista sanottavaa rajaa kielellinen konteksti, mahdollisten merkitysten joukko, ja koska tätä edelleen rajaa tekstin sosiaalinen konteksti,<sup>48</sup> siirryn esimerkkien jo hahmotellusta intertekstuaalisesta kontekstista hypoteeseihin niiden aiotusta vastaanotosta, niiden (osin) suullisesta kontekstista. Gregorius Toursilaisen katsotaan kirjoittaneen kirkossa tai pyhimyksen haudalla tapahtuvaa julkista

---

<sup>47</sup> On tietenkin mahdollista, että teksti oli kirjoittajan saatavilla. Mahdollista on myös, että kirjoittaja vain toistaa kuulemansa tarinan tässä sellaisena kuin on sen kuullut. Beda Venerabilis, joka kirjoitti hieman Whitbyn tekstin laatimisen jälkeen toisaalla Northumbriassa, tunsikin kertomuksen Stefanoksen inventiosta, ja lainaa sitä pitkästi Vanderlindenin A-version mukaan (joskaan Bedan tekstiversio ei näytä suoraan seuraavan yhdenkään Vanderlindenin käyttämän käsikirjoituksen tekstiversiota, vrt. *idem*. 194 ja 196), Beda, *Retractatio in Actus apostolorum*, toim. M.L.W. Laistner, (Corpus Christianorum Series Latina 121), Brepols: Turnhout 1983, c. 8, 135. A-versio on ilmeisesti 'epävirallinen', Stefanoksen reliikkien mukana levinnyt käännös (Vanderlinden 1946, 186), ja se on esimerkiksi reliikeistä kertovien ilmestysten ja niiden koetteluun osalta lakonisempi. Beda viittaa tekstiin myös yleisemmällä tasolla muutamassa muussa kohtaa, ks. *Retractatio...*, c. 5, 129; Beda, *In Epistolas septem Catholicas*, *ibid.*, c. 2, 201; Bede, *On The Reckoning of Time*, käänt. Faith Wallis, (Translated Texts for Historians 29), Liverpool University Press: Liverpool 1999, 219. Laistner ('Bede as a Classical and a Patristic Scholar', *Transactions of The Royal Historical Society* 4<sup>th</sup> series 16, 1933, 69–94, tässä 84–5) arvelee, että Beda oli saanut tekstin käsiinsä vain hiljattaen ennen *Retractation* laatimista. Huomaa kuitenkin, että Beda on ainoa normannivalloitusta edeltävä kirjoittaja, jonka tiedetään käyttäneen tuota tekstiä, ks. Michael Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford University Press: Oxford 2006, 320. Whitbyn tekstin ja Stefanoksen reliikkien revelaation merkittävä, vaikkei ainoa, ero on, että edellinen ei sisällä jälkimmäisen kaltaisesta (paastolla vahvistettua) rukousta, jossa Kristusta pyydetään varmentamaan uni antamalla sen ilmestyä kolmasti. Whitbystä tekstin laatimisen aikaan, ks. Peter Hunter Blair, 'Whitby as a centre of learning in the seventh century', teoksessa Michael Lapidge & Helmut Gneuss toim. *Learning and Literature in Anglo-Saxon England. Studies presented to Peter Clemoes on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Cambridge University Press: Cambridge 1985, 3–32.

<sup>48</sup> Skinner 2002, 86–8.

lukutilaisuutta varten,<sup>49</sup> kun taas Whitbyn elämäkerta on kirjoitettu kielellä, jota vain osa anglosaksisesta papistosta ymmärsi, pyhimyksestä, jonka reliikkejä ei ollut saatavilla, ja jonka kultti vaikuttaa korkeakirkolliselta ja abstraktilta.<sup>50</sup> Katsoisin, että tähän liittyen Gregorius esittää asiansa suoraan, argumentoiden pyhimysten todellisuuden ja näiden käskyjen seuraamisen (sekä, epäsuorasti, kirkollisen esivallan tietoon saattamisen) puolesta. Whitbyn kirjoittaja tekstissään kuvaa kriittisesti uniin suhtautuvan yhteisön, jota hän näyttäisi haluavan puhutella. Hänenkin tavoitteenaan on saada reliikit näyttämään aidoilta, mutta syntyy vaikutelma siitä, ettei hän odottanut suoraviivaisesti viivytystä paheksuvan esitystavan menevän läpi.

Whibyn tarina ei kulttuuripiiristään ole ainoa kaltaisensa, mutta käytännössä mielenkiintoisten tekstikohtien määrä on niin vähäinen,<sup>51</sup> ettei tilastollista varmuutta jonkinlaisen kulttuurillisen eron olemassaolosta ole saavutettavissa. Aikakauden tutkimuksessa onkin yleisesti tiedostettu materiaalia koskevien päätelmien välttämätön hypoteettisuus tältä osin. Ilmiötä on lähdettävä selittämään kertomusten kontekstien kautta, ikään kuin repliikkeinä kadonneessa keskustelussa. Jos siis ajatellaan, että lähteet eivät vain kuvaa suoraan todellisuutta, en myöskään usko, että ne ongelmattomasti heijastelisivat ajattelua. Tai vähintään on kysyttävä edelleen: miksi näyttää siltä, että ajateltiin eri tavoin?

Tekstiä tarkasteltaessa on kysyttävä, minkälaiseen keskusteluun se pyrki ottamaan osaa, minkälaisen muiden tekstien ja näkemysten kontekstissa se ymmärrettiin? Voidaan ajatella, että uniin ja näkyihin suhtautumisen mahdollisuudet kirkollisessa kontekstissa vaihtelivat

<sup>49</sup> Ks. Raymond Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton University Press: Princeton, NJ 1993, 142–6; Antonio De Prisco, 'Il pubblico dei santi nei *Miraculorum libri octo* di Gregorio di Tours', teoksessa Paolo Golinelli toim., *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia Verona 22–24 ottobre 1998*, Viella: Roma 2000, 23–52.

<sup>50</sup> Ks. Alan Thacker, 'Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries', *Early Medieval Europe* 7 (1998), 59–84, erit. 84; tekstistä myös Kate Rambridge (2001) 'Doctor Noster Sanctus: The Northumbrians and Pope Gregory', teoksessa *Rome and the North...*, 1–26. Huomaa, että tarina itse käsittelee kuningas Edwinin kulttia – Whitby näyttää olleen käytännössä Deiran kuningashuoneen ja Edwinin sukulaisten oma luostari, ks. esim. David Rollason, *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Blackwell: Oxford 1989, 117. Tarina on kuitenkin sovitettu tekstin kirkolliselle yleisölle. John Blair on vastikään argumentoinut vakuuttavasti anglosaksisen uskonnollisen kulttuurin yhtenäisyyden puolesta, vastaan 'klerikaalisen' ja 'populaarikulttuurin' eroja korostavaa selitysmallia. Kuitenkin tekstien todellisuus on (oppinut ja usein hallintokulttuurillinen) vähemmistönäkökulma suhteessa kulttuuriin jota se heijastaa; vrt. *idem. The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford University Press: Oxford 2005, 179: 'Rather, the line is drawn between the fastidious, metropolitan, temperamentally *dirigiste* moral leaders whose voices come through to us ... and the diverse majority, clerical and lay, whose voices remain silent.'

<sup>51</sup> Ja esimerkiksi sama teksti kertoo toisen, tosin muualle kuin Englantiin sijoittuvan, paljon suoraviivaisemman kolminkertaisen kehoitusunen, ks. Colgrave toim., *The Earliest Life...*, 126.

melkein varauksettoman ja lähes täysin kielteisen välillä.<sup>52</sup> Yhtäältä Raamattu ja hagiografia tarjosivat lukemattomia malleja unien ja näkyjen keskeisyydestä ja merkityksestä, ja jopa niiden varauksettomasta hyväksynnästä uskonnollisessa kontekstissa. Toisaalta Raamattu ja sitä seuraten kirkkoisien kirjoitukset tarjosivat aineksia absoluuttisesta kielteisyydestä terveeseen varovaisuuteen. Tähän liittyen oletan, että - erityisesti kun lakataan olettamasta sanotulle kiinteä yhteys 'ajatteluun' - sama ihminen voi tilanteen mukaan ilmaista erilaisia näkemyksiä - ja näiden voisi edelleen olettaa osuvan johonkin aikakauden teksteistä poimittujen ääripäiden välille.

Jos sitten pohditaan unia koskevien lausumien kadonneita keskustelullisia konteksteja, päädytään muutamiin motiiveihin erilaisten näkemysten takana. Näitä ovat oppineisuus sekä hyötynäkökulmat. Pyhimyskultin johtajan etu oli ylistää pyhimystä ja näin tekemällä kasvattaa osallistumista tämän kulttiin. Unien todellisuus esimerkiksi edesmenneen pyhimyksen ja uskovien välistä kommunikaatiota helpottamassa voisi motivoitua tätä kautta. Toisaalta taas mahdollinen vääränlainen kultti, johon kuuluu unia ja näkyjä, voi saman periaatteen käänteisenä sovelluksena motivoida tällaisten ilmiöiden merkityksen vähättelyä. Oppineisuus, erityisesti hyötynäkökulmaan yhtyessään voi tuottaa unille ja näyille positiivisia lausuntoja, koska auktoritatiivisesta ajattelusta oli sellaisia löydettävissä. Toisaalta taas kirkollisoikeudelliset tekstit varoittivat unien roolista vääränlaisessa uskonnollisuudessa,<sup>53</sup> ja esimerkiksi paavi Gregorius Suuren tai Isidorus Sevillalaisen moraalioppaat opastivat äärimmäiseen varovaisuuteen unien ja näkyjen kanssa.<sup>54</sup> Tietoisuus hagiografisen ja historiografisen diskurssin erosta suhteessa historialliseen todellisuuteen voisi ainakin teoreettisesti olla yksi oppineen skeptisyyden rakennusosa, joskin sen tunnistaminen aineistosta on vähintäänkin haastavaa, ja sen

---

<sup>52</sup> Ks. Jacques Le Goff, 'Le christianisme et les rêves II<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle', teoksessa *idem.*, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard: sine loco 1999, 689-738 (alunperin teoksessa Tullio Gregory toim., *I sogni nel medioevo. Seminario internazionale Roma, 2-4 ottobre 1983*, Lessico intellettuale Europeo 35, Roma 1985); Stephen F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, (Cambridge Studies in Medieval Literature 14), Cambridge University Press: Cambridge 1992, 35-82; Moreira 2000, *passim*; Pierre Boglioni, 'L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë', *Théologiques* 8 (2000), 37-66, tässä 55-60; Keskiäho 2005, *passim*.

<sup>53</sup> Ks. Maria-Elisabeth Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, (Medium Aevum Quotidianum Sonderband 1), Krems 1990, 108-112; Moreira 2003, *passim*.

<sup>54</sup> Ks. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, (Corpus Christianorum Series Latina 143), Brepols: Turnhout 1979, c. 8.24.41-2, 412-4; Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, (Corpus Christianorum Series Latina 111), Brepols: Turnhout 1998, c. 3.6, 215-20; ks. Kruger 1992, 35-53, ja hyvin luonnoksenomaisesti näiden näkemysten leviämisestä keskiajalla, 58-61.

olettaminen ongelmallista.<sup>55</sup> Edellä kuvatun kaltainen negatiivisesti motivoiva hyötynäkökulma, eli jonkinlaisen uniin liittyvän vääränlaisen uskonnollisuuden olemassaolo, ei ole mitenkään välttämätön oppineesti motivoitulle varautuneisuudelle - erilaiset reformiliikkeet näyttävät luovan tehokkaasti tarpeen - ja jopa kuviteltuja kohteita - tapainparannukselle, pelkästään ideoiden motivoimina.<sup>56</sup>

Näihin motiiveihin tai keskusteluparametreihin liittyen voitaisiin esittää, että oppineisuus, tässä näkyilmiöihin kriittisesti suhtautuvien tekstien levinneisyys, yhdistettynä esimerkiksi reformiajatteluun, voisi selittää havaitsemani kaltaisen eron näkyilmiöiden kuvaamisessa.<sup>57</sup> Tällöin ei siis lähdetä siitä, että unia ongelmatta käsittelevät kirjoittajat välttämättä olisivat ajatelleet niistä näin suoraviivaisesti, vaan että niissä keskusteluissa, joihin he osallistuivat, unia ei motiivien saavuttamiseksi ollut tarkoituksenmukaista käsitellä muulla tavoin. Toisin sanoen sitä vasten, mitä voi olettaa heidän tarkoittaneen sanoa, on mahdollista, ettei kuvatun kaltaisia kertomuksia välttämättä intentionaalisesti esitetty lausumina unista yleensä, siis reliikkikultin ulkopuolella, siitä huolimatta, että ne selvästi oli mahdollista näin ymmärtää. Silloin, kun tekstit esittävät tarvetta jotenkin perustella unien roolia tai niiden todesta ottamista, nojataan oletukselle, että nämä tekstit olisivat yhdistettävissä oppineisiin tavoitekonteksteihin. Tällä tarkoitan voittopuolisesti lukutaitoisia ja verraten sivistyneitä yhteisöjä, joissa uniin kriittisesti suhtautuvien teoreettisten näkemysten saatavuus tai erityinen arvostus olisi osoitettavissa tai todennäköistä. Monien anglo-latinalaisten tekstien kannalta oletus on suhteellisen ongelmaton; yhtäältä kaikki anglosaksisessa Englannissa latinaksi kirjoitetut tekstit olivat

<sup>55</sup> Vaikka jotkin kirjoittajat vaikuttavat hahmottaneen jonkinlaisen eron hagiografisen ja historiallisen esittämisen välillä – ks. esim. Martin Heinzelmänn, 'La réécriture hagiographique dans l'oeuvre de Grégoire de Tours', teoksessa Monique Goulet & Martin Heinzelmänn toim. *La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, (Beihefte der Francia 58), J. Thorbecke Verlag: Stuttgart 2003, 15–70, tässä 53 ff.; Röckelein 2000, 110 – he eivät välttämättä pitäneet edellistä epähistoriallisena tai kontrafaktuaalisena jälkimmäiseen verraten. Joka tapauksessa vaikuttaisi olevan vaikeaa osoittaa (mutta liian helppoa olettaa) että näin olisi ollut. Tähän liittyen skeptisyydestä ja sen rajoista varhaiskeskiajalla ks. Marc van Uytvanghe, 'La culte des saints et la prétendue "Aufklärung" carolingienne', teoksessa *Le culte des saints aux IX<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 15–16–17 septembre 1993*, (Civilisation Médiévale 1), Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale: Poitiers 1995, 151–66.

<sup>56</sup> Ks. esim. Rob Meens, 'Reforming the Clergy: a context for the use of the Bobbio Penitential', teoksessa Yitzhak Hen & Rob Meens toim. *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, Cambridge University Press: Cambridge 2004, 154–167, tässä 166.

<sup>57</sup> Keskiäho 2004, *passim*. Ks. nyt Blair 2005, 99–121, josta ilmenee, miten säilyvät tekstit ajoittuvat aikaan, jolloin pieni kirkollinen eliitti ryhtyi kritisoimaan nuorta ja kukoistavaa, aateliston tukemaa, laajassa mielessä monastista kirkollista kulttuuria, ja vaatimaan reformia.

kielellisistä syistä ainoastaan latinantaitoisten kirkonmiesten luettavissa.<sup>58</sup> Toki niidenkin oli tarkoitus välillisesti tavoittaa muitakin kuulijoita, mutta on mahdollista, että latinantaitoisten välittäjien odotettiin muokkaavan tekstin sisältöä.<sup>59</sup> Toisaalta monet säilyvät anglo-latinalaiset hagiografiat näyttävät tulevan aikakauden oppineimmista ympäristöistä ja useassa tapauksessa tiukan askeettisesti asennoituneilta kirjoittajilta.<sup>60</sup> Mannermaisten tekstien suhteen vallitsee tutkimuksessa jonkinasteinen konsensus siitä, että Franciassa ennen karolingista aikaa monet hagiografiset tekstit kirjoitettiin seurakuntalaisten ymmärtämällä kielellä, heille julkisesti luettaviksi.<sup>61</sup> Ongelmaksi muodostuu puutteellinen tieto monien myöhäisen 600-luvun ja varhaisen karolingisen ajan tekstien konteksteista. Näiden osalta johtava oletus on, että tekstit kasvavassa määrin kirjoitettiin ensisijaisesti rajatun yleisön käyttöön, esimerkiksi yhdelle luostarille ja sen maallikkoeliittiin kuuluville tukijoille, ja vasta toissijaisesti esimerkiksi pyhiinvaeltajia houkuttelemaan.<sup>62</sup> Yksittäisten tekstien kohdalla törmätään kuitenkin usein monitulkintaisuuteen ja epävarmuuteen. Vaarana on esimerkiksi, että sellaisten lähteiden osalta, joiden kontekstista meillä on

<sup>58</sup> Huomaa, että latinantaitoiset muodostivat papiston ja erityisesti munkkikunnan vähemmistön. Ks. esim. Gernot Wieland, 'Aures Lectoris: Orality and Literacy in Felix's *Vita Sancti Guthlaci*', *Journal of Medieval Latin* 7 (1997), 168–77. Ks. myös tuore yleisesitys varhaiskeskiajan kielellisestä tilanteesta, Julia M. H. Smith, *Europe After Rome. A New Cultural History 500–1000*, Oxford University Press: Oxford–New York 2005, 14–50, ja 35–7 erityisesti anglosaksisesta Englannista.

<sup>59</sup> Vrt. Alan Thacker (1992) 'Monks, preaching and pastoral care in early Anglo-Saxon England', teoksessa John Blair & Richard Sharpe toim. *Pastoral Care Before the Parish*, Leicester University Press: Leicester–London–New York 1992, 137–70, erit. sivulla 141 (latinankielisten saarnatekstien suhteesta oletettuun kansakieliseen saarnatilanteeseen) ja 166–8 (pyhimyskulteista). Van Egmond (1999, 53) viittaa Hincmar Rheimsiläisen 800-luvun puolivälissä laatimaan *Vita Remigii* -tekstiin, jossa 'valaistuneille' varatut kappaleet on merkitty erikseen. Toinen esimerkki, joskin epämääräisempi, voisi olla Gregorius Suuren *Dialogi*, joka todennäköisesti tarkoituksella sisälsi erilaisiin käyttötarkoituksiin soveltuvaa materiaalia. Sikäli kun Gregorius tunnisti eroja tekstin eri osien mahdollisessa käytössä, hän todennäköisesti odotti välittömän kohdeyleisönsä suorittavan valintaa välittäessään tekstiä edelleen. Ks. Boesch Gajano 1979, 407–8, nyt *idem*. 2004, 262–4.

<sup>60</sup> Ennen kaikkea tämä tarkoittaa Beda Venerabilista, joka hallitsee säilyvien tekstien kenttää; tässä käsittely Whitby ei ehkä oppineisuudessa yllä aivan samalle tasolle (ks. kuitenkin Hunter Blair 1985), mutta *Liber Gregorii* on teksti kirkolliselle eliitille (Thacker 1998).

<sup>61</sup> Yleisesti ks. van Uytfanghe 1985, Heene 1988, Röckelein 1997, van Egmond 1999.

<sup>62</sup> Jo 600-luvun puoliväliin tultaessa Columbanuksen elämäkerta näyttää olevan pääasiallisesti askeeteille kirjoitettu, ks. Ian Wood, 'The *Vita Columbani* and Merovingian Hagiography', *Peritia* 1 (1982), 63–80, tässä 68. Ks. yleisesti Heene 1988. Muutamat tapaukset ovat monimutkaisempia. Esimerkiksi P. Leudegarin passio laadittiin ensimmäisen kerran marttyyripiispan seuraajan toimesta Saint-Symphorianin luostarissa Autunissa, ilmeisesti tarkoituksena sovittelu kirjoittajan ja marttyyrin suvun välillä. Kuitenkin kun marttyyrin luiden uudeksi sijoituspaikaksi vakiintui 684 jälkeen Poitiers, tarvittiin uusi teksti, joka integroisi pyhän reliikkiensä kulttiin tuossa kaupungissa. Tähän tarkoitukseen laadittiin 700-luvun puolivälin tienoilla uusi passio, joka pyrki mm. puhuttelemaan kultin pyhiinvaeltajia. Ks. Fouracre & Gerberding 1996, 200–9, ja Ursmarus, 'Passio II Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis', B. Krusch toim., (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 5), Hahn: Hannover – Leipzig 1910, 323–5, tässä 324: "...quique rustici et inlitterari hec audierint, intellegant et devoti appetant eius imitare exempla, cuius intellegent audiendum miracula".

vain epäselvä kuva, tehdään tämän tiedon sijaan argumentin vaatima yleistys.

Olen tässä esitellyt kahden hagiografisen ihmekertomuksen lukemista niiden kirjoittajien todennäköisien motiivien ja oletettujen kohdeyleisöjen valossa. Esitin miten stereotyyppinen ihmetarina voidaan motivoida kertomuksessa ja lukea todellisuutta koskevana väitteenä. Raja selvästi intentionaalisten ja toisaalta selvästi ei-intentionaalisten merkitysten välillä on käytännössä häilyvä, mutta hahmottelin tekstien todennäköisiä tarkoituksellisia merkityksiä, sekä merkityksiä, joita niistä saatettiin lukea. Tarkastelin kertomusten kontekstualisointia sekä niiden tekstien väliseen, intertekstuaaliseen kontekstiin, että niiden synty- ja vastaanottoympäristöihin nähden. Vaikka olen tarkastellut nimenomaisesti unia koskevia asenteita, ja käyttänyt tekstejä Galliasta ja anglosaksisesta Englannista, uskon, että esittämäni yleiset periaatteet pätevät muunkinlaisten aatehistoriallisten kysymysten tutkimiseen (yleisesti) varhaiskeskiaikaisen hagiografian kautta.

#### 4. Aikalaiskeskustelua ihmetarinoista

Edellä kuvasin esimerkkitapauksia, joista erityisesti jälkimmäisessä oli esitetyn argumentin konteksti pääteltävä argumentista itsestään. Suurin osa hagiografiasta on argumentteja ilman selkeitä viitteitä tarkemmasta keskustelukontekstista. On kuitenkin perusteita olettaa, että ne muodostivat - ja otettiin jälkikäteen - osaksi erilaisia keskusteluja. Tällä tarkoitan, etteivät ne välittömässä ympäristöissään *välttämättä* tyhjentäneen mahdollisten näkemysten joukkoa. Ainakin yksi kirjallisena säilynyt keskustelu valottaa tilannetta. Teksti ei ole hagiografinen, mutta kommentoi hagiografiaa, ja tukee edellä esitettyä ajatusta hagiografiasta osana mielipiteenvaihtoa. Se myös palauttaa meidät tarkoitettun ja tekstistä luetun merkityksen ongelman äärelle.

Tämä informatiivisuudessaan poikkeuksellinen esimerkki on ns. *Libri Carolini*, oikeammin *Opus Caroli regis contra synodum*. Kaarle Suuren hoviteologit laativat sen kuninkaan viralliseksi vastaukseksi Nikean II ekumeeniselle kirkolliskokoukselle 790-luvun alussa.<sup>63</sup> Teksti hyökkää itäisen kirkolliskokouksen ikonofiliaa vastaan osaksi väärinymmärryksen,

---

<sup>63</sup> *Opus Caroli regis contra synodum*, Ann Freeman ja Paul Meyvaert toim., (Monumenta Germaniae Historica, Concilia II, supplementum I), Hahn: Hannover 1998 (vastedes OC).

osaksi aitojen näkemyserojen pohjalta.<sup>64</sup> Hagiografisiin teksteihin puututaan, koska ne ennenkuulumattomasti oli tuotu idässä osaksi kirkolliskokouksen perusteita pyhäinkuvien kunnioituksen oikeellisuudelle. Itäiset isät mm. kertoivat unista, joissa aivan kuviensa kaltaiset pyhät olivat ilmestyneet uskoville, ja tarjosivat niitä perusteeksi uskoa pyhäinkuvien representaatioiden luotettavuuteen.<sup>65</sup> Kyseessä oli tarinoiden osalta hagiografian kanssa yhteinen argumentatiivinen strategia unien suhteen: argumentissa uni jätetään problematisoimatta kun se palvelee halutunlaisen kultillisen toiminnan perustelua, mikä osaltaan, vaikkei välttämättä intentionaalisesti, on luettavissa tällaisten unien yleisemmän luotettavuuden tueksi. Tähän Kaarle Suuren vastauksen kirjoittaja tarttui. Purkaakseen näille tarinoille annetut tulkinnat keräsi hän joukon raamatullisia, klassisia ja patristisia otteita osoittamaan, että juuri tätä unien luotettavuutta ei voinut olettaa, joten argumentti ei ollut pätevä.<sup>66</sup> Tässä tekstissä siis hagiografiselle unikertomukselle ilmaantuu vasta-argumentti. Se ei kuitenkaan tyydy puuttumaan vain problematisoimattomalla unella esitettyyn argumenttiin pyhien läsnäolosta kuvissaan. Se menee pidemmälle, ja argumentoi unien yleisen epämääräisyyden ja häilyvyyden puolesta.<sup>67</sup> Tämä muistuttaa meitä edellä todetusta häilyvyydestä kertomuksen intentionaalisen merkityksen ja

<sup>64</sup> Aiheesta on kirjoitettu enemmän kuin runsaasti; tässä viitataan lähinnä kuvariidan läntistä ulottuvuutta käsittelevään kirjallisuuteen. Ks. yleisesti paperit teoksessa F.Boespflug–N.Lossky toim. *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque internationale Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986*, Éditions du Cerf: Paris 1987; sekä teoksessa Rainer Berndt toim., *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main*, I–II, (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 80), Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte: Mainz 1997. Edelleen Peter Brown, 'A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy', *English Historical Review* 88 (1973), 1–34 (julkaistu uudelleen *idem.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press: Berkeley–Los Angeles 1982, 251–301), sekä Gerhard Wolf 'Alexifarmaka. Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto medioevo', teoksessa *Roma fra oriente e occidente, 19–24 aprile 2001*, (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo 49), Spoleto 2002, 755–790 ja keskustelu 791–6; Marie-France Auzépy, 'Les enjeux de iconoclasme', teoksessa *Christianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI–XI), 24–30 aprile 2003*, (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo 51), Spoleto 2004, 127–165 ja keskustelu 167–9. Erityisesti OC:stä ks. ennen kaikkea uuden edition toimittajien seikkaperäinen johdanto.

<sup>65</sup> Ks. P. van den Ven, 'La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787', *Byzantion* 25–27 (1955–7), 325–62, tässä 333, 355–359; Gilbert Dagron, 'Holy Image and Likeness', *Dumbarton Oaks Studies* 45 (1991), 23–33.

<sup>66</sup> OC III.26, 459–61. Ks. myös Hans Joachim Kamphausen, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 4), Herbert Lang: Bern–Peter Lang: Frankfurt/M. 1975, 49–58; Wittmer-Butsch 1990, 110–111; Paul Edward Dutton, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, University of Nebraska Press: Lincoln, NE 1994, 40–43.

<sup>67</sup> OC:n kirjoittaja aloittaa vastalausensa syllogismilla: enkelit eivät valehtele ja unet voivat tulla myös langenneilta enkeleiltä, täten epätotuuksia kannattavat unet ovat illuusioita ja tulevat langenneilta enkeleiltä.

siitä luettavissa olevien merkitysten välillä. Kun on mahdollista, että itäiset isät olisivat ehkä periaatteessa olleet unien luonteesta samaa mieltä karolingisten teologioiden kanssa, tulee kumpienkin tulkintojen luonne tiettyihin konteksteihin rajattuina argumenttina nähtäväksi.

Hieman toisella tavalla käsitellään samassa kirjoituksessa otetta *Actus Silvestriistä*, jonka paavi Hadrianus oli tuonut mukaan keskusteluun. Tuossa todennäköisesti 400-luvun Roomassa syntyneessä tekstissä keisari Konstantinus tunnistaa paavi Silvesterin näyttämistä kuvista Pietarin ja Paavalin hahmoiksi, jotka oli nähnyt unessa kehottamassa häntä kasteelle.<sup>68</sup> Lähtemättä käsittelemään kertomuksen totuusarvoa, karolinginen teksti puuttuu jälleen argumentin yleistettävyyteen.<sup>69</sup> Kuvat eivät ole kristityille tarpeellisia unien tai taivaallisia salaisuuksia heijastelevan kuvallisen mielikuvituksen arviointiin, toisin sanoen, niitä ei ole syytä käyttää unien arviointiin.<sup>70</sup> Ne ovat velliä lapsille. Keisari oli pakana, joten häntä piti käsitellä kuin keskenkasvuista. Kristityt taas voivat käyttää älyllistä visiota, meditaatiota tai pohdintaa, jonka käsitteen kirjoittaja lainaa Augustinukselta. Tässä hagiografinen tarina, joka voitiin (jälleen mahdollisesti alkuperäisestä tarkoituksesta poiketen) lukea yleisesti unien ja niiden kuvien totuusarvon tueksi, tehdään ikään kuin vaarattomaksi: sen implikaatiot ja yleistettävyyden kiistetään, ilman, että itse tarinan historiallisuutta kielletäisiin.

Tarkastelemani teksti on ainutlaatuinen, mutta se tukee olettamusta hagiografisten kertomusten argumenttiluonteesta, sekä siitä, että tähän argumenttiin osattiin tarvittaessa tai haluttaessa vastata. Luonnollisesti se ei todista, että näitä argumentteja aina ja kaikissa yhteyksissä olisi välttämättä haastettu. Se kuitenkin antaa muutamia viitteitä siitä, miten tällaista

<sup>68</sup> Tekstistä Wilhelm Levison, 'Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende', teoksessa *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia pubblicati sotto gli auspici di S.S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'E.mo Cardinale Francesco Ehrle, volume II: Per la storia di Roma e dei papi*, (Studi e Testi 38), Biblioteca Apostolica Vaticana: Roma 1924, 159–247, tässä 165–239; Wilhelm Pohlkamp, 'Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung', teoksessa *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September, Teil II: Gefälschte Rechtstexte, Der bestrafte Fälscher*, (Monumenta Germaniae Historica, Schriften 33:2), Hannover 1988, 413–90; Garth Fowden, 'The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence', *Journal of Roman Studies* 84 (1994), 146–170, tässä 154 ja 158–60.

<sup>69</sup> OC II.13, 260.

<sup>70</sup> Pace Schmitt, 'Rituels de l'image et récits de vision', in *Testo e immagine nell'alto medioevo, 15.–21. aprile 1993*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 41), Spoleto 1994, 419–59, tässä 433–4. OC:n ja Augustinuksen teologian suhteesta ks. Celia Chazelle, 'Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini', *Recherches Augustiniennes* 21 (1986), 163–84, tästä kappaleesta 177. Ks. myös *idem.*, 'Memory, Instruction, Worship: "Gregory's" Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image', teoksessa John C. Cavadini toim., *Gregory the Great. A Symposium*, (Notre Dame Studies in Theology 2), University of Notre Dame Press: Notre Dame–London 1995, 181–215, tässä 191 ja viite 49.

keskustelua saatettiin käydä. Siinä ei pureuduttu nykylukijan huomiota kiinnostavaan tarinoiden stereotyyppiseen luonteeseen, vaan niiden teologisen todellisuuden logiikkaan. Se, että karolingiteologit pureutuivat juuri unien todellisuuden ja sen yleistämisen ongelmallisuuteen antaa ymmärtää, että juuri tätä voitiin hagiografisella argumentilla ymmärtää yritetyn kommunikoida. Tämän tekstin, sekä uniin kriittisesti suhtautuvien teologisten näkemysten levinneisyyttä koskevien tietojen kanssa on helpompi olettaa laajemminkin, että (jotkin) läntiset korkeakirkolliset piirit tunsivat - ja olivat tarpeen tullen valmiita käyttämään - uniin kriittisesti suhtautuvia ajatuksia. Pyhimyskultin yhteydessä oli hyödyllistä antaa ymmärtää pyhiin liittyvän kuvallisen mielikuvituksen olevan luotettavaa, mutta tarvittaessa tämä voitiin kategorisena periaatteena kieltää, ilman, että tätä implikoivien yksittäisten tarinoiden totuudellisuuden välttämättä tarvitsi kokea samaa kohtaloa.

Tämän artikkelin kontekstissa on tärkeää panna merkille, miten tarkasteltu teksti osoittaa, että lausumien sisältö on aina vahvasti sidoksissa siihen, mitä niillä kulloinkin halutaan tehdä. Se vahvistaa edellä esitettyjä olettamia hagiografisten tarinoiden merkityksistä ja niiden merkityksiä määrittelevistä keskusteluista. Samalla se toimii esimerkkinä hagiografian kontekstualisoinnista muunlaisilla aikalaisteksteillä. Se ei ole ollut välttämätön hagiografisten tekstien tulkinnalle, mutta tukee pelkästään niille pohjaavaa luentaa,<sup>71</sup> asettaen sen varmemmalle pohjalle.

## 5. Lopuksi

Tässä artikkelissa olen tarkastellut hagiografian lukemista laajassa merkityksessä aatehistoriallisilla periaatteilla. Olen halunnut pitää esillä tapoja lukea stereotyyppisiä tarinoita historiallisessa yhteydessään. Olen tarkastellut tapoja erottaa varmemmin intentionaalisia merkityksiä sellaisista, jotka tekstistä olivat luettavissa: eksplisiittisten argumenttien ja niistä luettavien implikaatioiden välistä häilyvyyttä. On nähdäkseni selvää, että tällaisia luentoja voi tukea tarkastelemalla hagiografiaa rinnan aikakauden muiden tekstien kanssa. Käsittelyssäni olen halunnut esitellä luentaa, joka pyrkii sitomaan (ja rajaamaan) lähteissä esiintyvät arvostelmat ajallisiin, paikallisiin ja sosiaalisiin konteksteihin. En ole hakenut hagiografiasta 'keskiaikaisia uskomuksia', vaan sitä, mitä tietyistä asioista on

---

<sup>71</sup> Vrt. esim. Rosenwein 2006, passim., jossa esitetyt luennat hagiografiasta evidenssinä 'tunnekuultuureista' saavat lisää uskottavuutta muidenlaisten tekstien, kuten piirtokirjoitusten ja kirjeiden, käytöstä niiden rinnalla.

tietyissä ympäristöissä sanottu, ja miksi. On itsestään selvää, että säilyneet lähteet ovat lähes yksinomaan kirkollisesta näkökulmasta laadittuja, ja useat niistä heijastavat tässäkin piirissä korkeaa ylärakennetta. Haluan huomauttaa, että tulkitajan on hyvä pitää mielessään mahdollisuus, että nämä lähteet eivät edusta julkilausumistaan asioista ainoaa näkemystä edes tässä piirissä. Peter Brownia<sup>72</sup> seuraten hahmotan läntisen kristikunnan hedelmällisellä tavalla pirstoutuneitten ja eri vaiheisesti kehittyvien mikrokristikuntien muodostelmaksi, ja haluan vastustaa kiusausta yleistää lähteitäni edustamaan aikakauden todellisuutta muutenkin kuin välittömässä kontekstissaan.

Olen käsittelyssäni painottanut menneen ajattelun ja meille säilyneiden tekstien suhteen ongelmallisuutta, ja puhunut mieluummin väitteistä ja argumenteista. Voi ajatella, että ajatukset tai uskomukset näkyvät aineistosta luettavien argumenttien ja mahdollisten keskustelujen rajojen kautta. Tämän artikkelin esimerkkien valossa ajatuksen voisi esimerkiksi muotoilla niin, että varhaiskeskiajalla uskottiin tiettyihin pyhimyksiin ja ajateltiin heidän ilmestyvän toisinaan unissa. Tämä on kuitenkin historiaton ja suhteellisen epäkiinnostava yleistys, ellei se tarkoita, että näistä yleisistä lähtökohdista käytiin erilaisissa ympäristöissä, ja yksittäisiin tapauksiin kytkeytyen, erilaisia 'keskusteluja'. Katson, että tätä periaatetta voisi hyvin noudattaa muidenkin kuin unia koskevien näkemysten ja aatteiden tutkimuksessa näitä aineistoja hyödyntäen. Kuten olen esittänyt, on aineisto vajavaista ja usein raivostuttavan ohutta, mutta ainakin teoriassa, asettamalla se kontekstiin, erityisesti muiden aikakautena käytettyjen tekstien kanssa, on mahdollista rekonstruoida ajattelun ja keskustelun reunaehdoja ja niihin vaikuttaneita tekijöitä. Juuri tässä näen mahdolliset tulokset: keskustelujen parametreina ja potentiaalisina argumentteina – potentiaalisina, koska käytännössä ymmärryksemme kontekstista on ehdollista, vajavaista ja eri mahdollisuuksien välissä häilyvää.

Jesse Keskiäho, FM  
Historian laitos, Helsingin Yliopisto  
jesse.keskiäho[at]helsinki.fi

---

<sup>72</sup> Ks. Peter Brown, *The Rise of the Western Christendom. Triumph in Diversity A.D. 200–1000*, 2. painos, (The Making of Europe), Blackwell: Malden, MA–Oxford–Carlton, Victoria 2003, erit. 355–79.