

MARKO LAMBERG

Miehisyyden ongelma ja miehisen auktoriteetin legitimointi Naantalin birgittalaisluostarissa

Molemmille sukupuolille tarkoitettuja kaksoisluostareita pidettiin keskiajalla ongelmallisina, mutta kyse ei ollut yksinomaan sukupuolimoraalin valvonnasta. Marko Lamberg analysoi miehisyyden ongelmaa ja miehisen auktoriteetin legitimointia Naantalin birgittalaisluostarissa.

■ Yhteiskunnan ja kirkon mieskeskeisten ihanteiden vuoksi Pyhän Birgitan suunnitelmat päivänvastasesta, naiskeskeisestä sääntökunnasta eivät voineet toteutua ilman birgittalaisäännön sopeuttamista kirkon ja muun yhteiskunnan patriarkaalisiin arvoihin. Miehisten elementtien korostamisen tarpeesta huolimatta birgittalaisveljet näkyvät suuressa määrin hyväksyneen sääntökuntansa naispainotteisen tradition, johon kuului naispyhimysten roolin korostaminen. Naantalin luostarin osalta näiden näennäisesti ristiriitaisten ajatusrakenteiden tarkastelulle tarjoaa mielenkiintoisen lähtökohdan Jöns Budden, ”Suomen ensimmäisen kirjailijan”, teosten sisällön analysointi.¹

Myöhäiskeskiajalla toiminnassa ollut Pyhän Vapahtajan sääntökunta eli birgittalaisjärjestö perusti tavoitteensa viime kädessä siihen luostarisääntöön, jonka sääntökunnan perustaja Birgitta Birgersdotter (1303–73) oli laatinut näkyjensä pohjalta yhteistyössä rippi-isiensä kanssa 1340-luvun puolivälissä.² Kuitenkin jo kauan ennen kuin uuden sääntökunnan perustaminen alistettiin paavin hyväksyttäväksi, Birgitta katsoi tarpeelliseksi puuttua erinäisiin yksityiskohtiin niin kutsutuissa täydentävissä ilmestyksissään (*Extravagantes*). Yksi täydennyksis-

tä paljastaa Birgitan epäilleen sääntönsä toimivuutta, sillä hän otti ilmestyksessään esille järjestönsä astuvien miesten mahdollisen tyytymättömyyden.

Visiossaan Birgitta ilmaisi Neitsyt Marialle huolensa siitä, että naiset olisivat kyllä halukkaita noudattamaan hänen sääntöään, mutta olisi vaikea löytää miehiä, jotka haluaisivat alistua naisen johdettavaksi – ”varsinkin kun monet heistä pöyhkeilevät maailmallisella tietämyksellään ja maailma houkuttelee heitä kunnianosoituksillaan, rikkauksillaan ja nautinnoillaan”. Taivaallinen keskustelukumppani myönsi Birgitan huolen osin oikeaksi: sääntöä noudattavien miesten ohella järjestöön liittyisi myös niitä, jotka kapinoisivat sitä vastaan. Tosin Neitsyt Marialla oli tarjota myös lohdutuksen sana: ”Mutta tiedä, että tämän säännön sanat muokkautuvat menestyksekkäästi ja kantavat lopulta hedelmää.”³

Birgitan näky oli enteellinen: kysymys munkkien ja nunnien välisistä hierarkkisista suhteista koetteli hänen kuolemansa jälkeen nuoria birgittalaisyhteisöjä eivätkä sääntökunnan kaksoisluostarit olisi pysyneet koossa ilman luostarisäännön sopeuttamista. Birgitta oli jo luostarihankettaan suunnitellessaan tietoinen siitä, että aikaisemmissa sääntökunnissa, joissa miehet ja naiset olivat työskennelleet samassa yhteisössä, vaikkakin fyysisesti toisistaan erillisissä konventeissa, miesten aseman järjestäminen oli usein ollut yhteisön olemassaolon koetinkivi. Jo tällaisten yhteisöjen perustaminen oli ollut ongelmallista: sydänkeskiajan sääntökuntia koskevassa tutki-

1. Artikkelini perustuu Jöns Budden tuotantoa koskevaan tutkimukseeni. Kiitän kollegoitani Jari Eilolaa, Susanna Niirasta ja Jenni Toivasta sekä *Historiallisen Aikakauskirjan* toimitusta rohkaisevan kriittisestä palautteesta ja otan tietysti itse täyden vastuun mahdollisista asiavirheistä.

2. Claire L. Sahlin (1997) 'Submission, role reversals, and partnerships. Birgitta and her clerical associates', *Birgittiana* 3 (1997); Birger Bergh (2002) *Heliga Birgitta. Ättabarnsmor och profet*, Lund, 121–123; Birger Bergh (2003) 'Visionernas väg: de birgittinska uppenbarelsernas texthistoria', teoksessa Per Beskow & Annette Landen (toim.) *Birgitta av Vadstena. Pilgrim och profet 1303–1373*, Stockholm.

3. *Revelaciones extravagantes*, julk. Lennart Hollman, Uppsala 1956, Cap. 19.

muksessa on korostettu hengenmiesten haulttomuutta ottaa harteilleen naisyhteisöjen sielunhoito ja jumalanpalveluselämä. Vastustusta ilmeni silloin, kun saarnaajaveljistöjen eli dominikaanien ja fransiskaanien yhteyteen alettiin perustaa nunnaluostareita. Vastarinta heijasteli yhtäältä käsitystä naisten alemmuudesta kirkollisessa ja maallisessa hierarkiassa, mutta sitä selittää myös selibaattiin sitoutuneiden hengenmiesten pyrkimys välttää naisten läheisyyden tuottamia kiusauksia.⁴

Selibaatin vaalimista pidettiin tärkeänä, koska se oli yksi konkreettisimmista piirteistä, joilla munkit erottautuivat niin maallikoista kuin maallisesta papistostakin. Kanoniseen lakiin kirjatusta vaatimuksista huolimatta selibaatti ei toteutunut seurakuntapapiston ja kirkkoruhtinaiden elämäntavassa samassa mittakaavassa kuin hengellisissä sääntökunnissa.⁵ Selibaatin nähtiin tuovan yksilön lähemmäksi Jeesuksen elämäntapaa, ja ylipäänsä seksuaalisuutta pidettiin hengellisyyden vastakohtana ja esteenä.⁶

Naisten mukanaolon tuomista riskeistä huolimatta osa teologeista ymmärsi ja kunnioitti vastakkaisen sukupuolen hengellisen osallistumisen tarpeita. Robert Arbrisselilainen (n. 1045–1116) ja Pierre Abélard eli Petrus Abelardus (1079–1142) hahmottelivat tahoillaan naisten ja miesten välisiä suhteita tavoilla, jotka muistuttivat Birgitan kaksisataa vuotta myöhemmin esittämiä ajatuksia. Molemmat näistä sydänkeskiajan hengenmiehistä pitivät naisten tarpeista huolehtimista miesten tärkeimpänä velvollisuutena ja esittivät esikuvaksi muun muassa Jeesuksen, joka ristille naulittuna uskoi äitinsä apostoli Johanneksen hoteisiin (Joh. 19:25–27). Pierre Abélardin mielestä munkkien rooli naisten hengellisinä ohjaajina kehitti munkkien omaa uskonnollisuutta ja hyödytti heitä muutoinkin, koska he kaitisivat itsensä Kristuksen morsiamia; siten sielunpaimenet saattoivat hyötyä Kristuksen vaikutusvallasta niin maan päällä kuin tuonpuoleisessa. Naismyönteisyydestään huolimatta Pierre Abélard oli kuitenkin sitä mieltä, että luostariyhteisössä ylimmän vallan tuli pysyä miehillä. Robert Arbrisselilainen

perustamassa Fontevrault'n kaksoisluostaris- sa lähtökohtana sitä vastoin oli se, että abbedissa toimisi molempien konventtien ylimpänä johtajana.⁷

Birgitan suunnitelma ja todellisuus

Miesten mukanaolo Birgitan luostariajutuksessa perustui pitkälti käytännön syihin: nunnat eivät voineet sukupuolensa vuoksi pitää messuja tai jakaa sakramentteja eivätkä he luostarielämään kuuluvan eristäytymisen eli klausuurin vuoksi periaatteessa voineet poistua luostarista, joten luostarin hengellinen elämä ja yhteydenpito ulkomaailmaan helpottuisivat, jos sen hoitaisivat sääntökuntaan kiinteästi kuuluvat, nunnia lähellä asuvat miehet, jotka klausuurista huolimatta saisivat tarvittaessa liikkua maallikkojen parissa. Birgitta halusikin järjestönsä miehien suuntaavan toimintansa myös luostarin ulkopuolelle, eikä hän sen vuoksi kutsunut heitä munkeiksi (*monachi*), vaan veljiksi (*fratres*), mikä oli myös saarnaaja- ja kerjäläisveljistöjen jäsenistä käytetty termi. Naisten aseman korostaminen kävi selkeästi esille Kristuksen nimissä an-

4. Herbert Grundmann (1961) *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 203–312; C. H. Lawrence (1985) *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 180–186; Maiju Lehmijoki-Gardner (1997) 'Maailmaa paossa, keskellä maailmaa' teoksessa Tuomas M. S. Lehtonen (toim.) *Keskiajan kevät. Kirjoituksia eurooppalaisen kulttuurin juurista*, Helsinki, 232–233; Maiju Lehmijoki-Gardner (2002) 'Mendikantisääntökunnat' teoksessa Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-Gardner *Keskiajan kirkko*, Helsinki, 213–214, 235–237; Fiona J. Griffiths (2004) 'Men's duty to provide for women's needs: Abelard, Heloise, and their negotiation of the *cura monialium*', *Journal of Medieval History* 2004:1, 4–5.

5. Jussi Hanska & Kirsi Salonen (2004) *Kirkko, kuri ja koulutus. Hengellisen säädyn moraalihistoriaa myöhäiskeskiajalla*, Helsinki, 55–58.

6. Thomas Füser (2000) *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)*, Münster, 158; Tuomas Heikkilä (2002) 'Sekulaaripapisto' teoksessa Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-Gardner *Keskiajan kirkko*, Helsinki, 131.

7. Hans Cnatingius (1963) *Studies in The Order of St. Bridget of Sweden I: The Crisis in the 1420's*. Stockholm, 18–19; Fiona J. Griffiths (2004) 6, 12–14, 20.

netusta ilmoituksesta, jonka mukaan järjestö oli perustettu ensi sijassa naisille. Muutoinkin sanamuodot viittasivat enemmän pelkkään nunnaluostariin, jonka yhteydessä veljillä olisi vain oma talonsa.⁸

Sukupuolimoraalin säilyttämiseksi birgittalaisluostari jakautui kahteen toisistaan fyysisesti erillään olevaan konventtiin, joista nunnakonventti olisi 60 nunnan jäsenmäärällään suurempi; veljien konventti koostuisi täysimääräisenä 13 pappismunkista, 4 diakoniveljestä ja 8 maallikkoveljestä. Veljien konventin johtajaa sääntö kutsui apotin tai priorin asemesta kenraalikonfessoriksi, jonka voisi suomentaa päärippi-isäksi. Konventtien erillisyydestä huolimatta sääntö julisti, samoin kuin Fontevrault'ssa, abbedissan koko luostarin ”pääksi ja emännäksi”. Hänen auktoriteettinsa legitimoivat se, että hänet kuvattiin Neitsyt Marian edustajaksi. Abbedissan hallinnollista valta-asemaa vahvisti se, että maallisten askareiden valvonnan ohella luostarin talousasioista päättäminen ja maaomaisuuden valvonta kuuluivat hänelle. Munkkikonventille jäi sielunhoidon, jumalanpalveluselämästä vastaamisen ja kirjallisuuden tuottamisen suoma hengellinen auktoriteetti.⁹

Keskiajan teologiassa numeroallegoriat olivat tärkeitä. Pappisveljet rinnastuivat Birgitan säännössä apostoleihin ja Paavaliin, diakoniveljet evankelisteihin. Sukupuolestaan huolimatta nunnat symboloivat diakoni- ja maallikkoveljien tavoin niitä 72 opeutusta, jotka Jeesus Luukkaan evankeliumin mukaan lähetti julistamaan ilosanoita.¹⁰ Naiset ja miehet saattoivat siis allegorioiden tasolla kuulua samaan kategoriaan. Birgitan hierarkkisessa ryhmittelyssä ratkaisevaa ei ollut pelkkä sukupuoli, vaan se, oliko miehellä myös pappisvihkimys, joskin pappisveljienkin odotettiin maallisisa asioissa mukautuvan abbedissan, Marian edustajan, tahtoon.

Kaksoisluostarissa munkkina oleminen oli ongelmallisempaa kuin pelkästään miehistä koostuvissa munkkiluostareissa ja kerjäläisveljistöissä. Käytännössä Birgitan luostarisuunnitelma ei toteutunut missään sellaisena, kuin hän sen visioi ilmestyksissään – ei edes hänen elinaikanaan toimintansa

aloittaneessa ensimmäisessä birgittalaisluostarissa eli Vadstenan luostarissa, joka vihittiin käyttöön vuonna 1384. Katolisen kirkon johdon näkökannalta birgittalaisjärjestö oli augustiinolaissääntökunnan haara, mutta käytännössä birgittalaisuus ei perustunut mihinkään tiettyyn säännöstöön, vaan useiden eri normikokoelmien ja niiden soveltamisen pohjalta muokkautuneeseen perinteeseen, joka lisäksi toteutui eri tavalla eri aikoina ja eri luostareissa.

Paavi tarkasti Birgitan ja hänen rippisiensä laatima konstituutio useaan otteeseen, ensimmäisen kerran vuonna 1370, eikä Birgitan ajatuksia milloinkaan hyväksytty sellaisinaan, vaan birgittalaissääntöä koskevat paavilliset bullat poikkesivat niistä monilta yksityiskohdiltaan. Yhtenä tärkeimmistä eroavaisuuksista mainittakoon se, että Urbanus VI:n vuonna 1378 antama bulla jätti pois sääntöjen ensimmäisen luvun eli juuri sen, jossa kerrottiin, että sääntökunta oli perustettu ensi sijassa naisille. Myös eri aikoina annetut bullat poikkesivat toisistaan, mikä lisäsi tulkintavaikeuksia, kun sääntöjä piti tulkita käytännön tilanteissa.¹¹ Birgittalaiset muokkasivat sääntöjään itsekin. Eräs Birgitan rippi-isistä, Alvastran luostarin prior Petrus Olavi, sommitteli birgittalaissääntöön vielä täydentäviä lukuja (n.k. *Additiones*). Lisäksi kumpikin konventti sai sääntöjen täydennykseksi oman ohjekirjansa luostarin toimintoja varten: nunnat *Lu-*

8. *Opera Minora I: Regula Salvatoris*, julk. Sten Eklund, Stockholm 1975, Cap. I, XII–XIV; Hans Cnatingius (1963) 14–16; Tore Nyberg (1965) *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund, 228–231; Tore Nyberg (1969) 'De birgittinska ordensmännens uppgift', *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1968; Tore Nyberg (1991) *Birgittinsk festgåva: Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*, Uppsala, 111–145.

9. Jens Cavallin (1993) 'Manligt och kvinnligt i Birgittas klosteranke' teoksessa Alf Härdelin & Mereth Lindgren (toim.) *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 190, 194–197; Tuomas Heikkilä (2002) 'Luostarilaitos' teoksessa Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-Gardner *Keskiajan kirkko*, Helsinki, 106–107; Päivi Salmesvuori (2003) 'Birgitta – aatelisneidosta kosmopoliitiksi' teoksessa Päivi Setälä ja Eva Ahl (toim.) *Pyhä Birgitta – Euroopan suojeleuspyhimys*, Helsinki, 46–48.

10. Luuk. 9:57–62, 10:1; Hans Cnatingius (1963) 15; Jens Cavallin (1993) 195.

11. Hans Cnatingius (1963) 14–17, 22–25; Tore Nyberg (1965) 43–59; Tore Nyberg (1991) 77–89.

cidariumiksi ja munkit *Liber usuumiksi* kutsutun sääntökokoelman.¹²

1400-luvun alussa birgittalaisyhteisöjen asema kaksoisluostareina jopa kyseenalais-tettiin. Kyse ei ollut vain kirkon johdon pyrkimyksistä muokata Birgitan luomusta patriarkaalisempaan suuntaan, vaan myös birgittalaisyhteisöissä vallitsi erimielisyyksiä naisten ja miesten keskinäisestä asemasta. Vadstenassa esiintyi 1400-luvun puoliväliin saakka ristiriitoja, joista osa koski nimen-omaan munkki- ja nunnakonventin välisiä hierarkkisia suhteita. Harmonia saatiin aikaan, kun munkkien asema taloushallinnossa vahvistui ja abbedissan valta kaventui. Se, että Vadstenasta 1400-luvun puolivälis-tä säilyneissä luostarisäännöissä ei mainita Birgitan ilmestyksiin sisältynyttä ajatusta naisten ensisijaisuudesta, todistaa yhteisön mukauttamisesta muun yhteiskunnan mies-keskeiseen järjestykseen.¹³ Muualla miesten turhautuminen oli vielä suurempaa: Birgitan uumoilujen mukaisesti Etelä-Saksaan ja Italiaan perustetuissa birgittalaisluostareis-sa osa munkeista hyökkäsi 1400-luvun al-kupuolella järjestön naiskeskeisyyttä vas-taan eivätkä kelpuuttaneet rinnalleen nun-nakonventtia.¹⁴

Jöns Budden kirjoitukset kertomuksina Armon laakson oloista

Päätös birgittalaisluostarin perustamisesta Suomeen tehtiin vasta vuonna 1438, ja kesti vielä muutaman vuoden, ennen kuin laitok-sen toiminta saattoi toden teolla alkaa.¹⁵ Vallis Gratiaen eli Naantalın luostarin sisäi-set tapahtumat tunnetaan huonosti jo sen vuoksi, että luostarista ei ole säilynyt *Dia-rium Vadstenensen* kaltaista kronikkaa. Naantalın luostaria koskevat tiedot perus-tuvat pääasiassa yksittäisiin asiakirjoihin kuten Vadstenan emoluostarin kanssa käy-tyyn kirjeenvaihtoon ja luostarin hyväksi tehtyihin lahjakirjoihin.

Birgitan aikomusten ja patriarkaalisen todellisuuden välinen ristiriita oli varmasti tuttu Armon laaksoksi nimetyssä luostaris-akin jo sen vuoksi, että uuden birgittalais-yhteisön ensimmäiset asukit olivat Vadste-nasta saapuneita veljiä ja sisaria, ja luosta-

rien välillä tapahtui henkilövaihtoa vielä myöhemminkin.¹⁶ Naantalissa konventtien välinen hierarkia perustui kaiken todennä-köisyyden mukaan Vadstenassa 1440-luvun alkuun mennessä saavutettuun harmoniaan, joka supisti abbedissan valtaa. Naantalın luostarin maaomaisuutta koskevat asiakir-jat osoittavat, että maakaupoista huolehti-vat lähes aina luostarin miespuoliset edus-tajat: joko maallinen asiamies tai munkki-veljet. Vaikka asiakirjoihin liitettiin myös nunnakonventin sinetti, kyseessä lienee ol-lut vain nunnakonventin nimissä esitetty muodollinen hyväksyntä. Abbedissa maini-taan näissä asiakirjoissa vain harvoin.¹⁷

12. *Additiones (constitutiones) prioris Petri* ja *Lucida-rium* ovat luettavissa muinaisruotsiksi lähdejulkaisus-sa *Heliga Birgittas uppenbarelsen V*, julk. G. E. Klem-ming, Stockholm 1883–1884. Latinankieliset *Additio-nes*-säädökset sisältyvät myös Tore Nybergin julkaise-maan lähdekokoelmaan *Dokumente und Untersuchun-gen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420–1570*, T. 2, München 1974. *Liber usuum* on luettavissa latinaksi englanninkielisin selityksin teoksessa *Liber usuum fratrum monasterii Vadstenen-sis. The Customary of the Vadstena Brothers. A Criti-cal Edition with an Introduction*, julk. Sara Risberg, Stockholm 2003.

13. *Wadstena kloster-reglor*, julk. Carl Ferdinand Lind-ström, Stockholm 1845, XLIII–XLV; Torvald Höjer (1905) *Studier i Vadstena kloster och birgittinsk historia intill midten af 1400-talet*, Uppsala, 35–45, 283–300; Lars-Arne Norborg (1958) *Storföretaget Vadstena klos-ter. Studier i senmedeltida godspolitik och ekonomiför-valtning*, 58–60, 112–140, 272–283; Hans Cnattingius (1963); Tore Nyberg (1991) 238–274; Ruth Ruth Raja-maa (1992) *Systrarnas verksamhet, undervisning och uppfostran i Vadstena kloster 1384–1595*, Stockholm, 108–111, 114–117, 119–133; Louise Berglund (2000), 'Abbedissorna i Vadstena – en dynamisk makt histo-ria', teoksessa Gunnar Dahl & Eva Österberg (toim.) *Renässansens eliter. Maktmänniskor i Italien och Nor-den*, Lund, 57–58, 69–74.

14. Hans Cnattingius (1963); Tore Nyberg (1981), 'Kvinder og mænd i birgittinerorden. En middelalder-lig tolkning af opgavefordeling og æresfortrin' teok-sessa Karsten Fedelius (toim.) *Middelalder, metode og medier*, København, 208, 212; Tore Nyberg (1991) 146–178.

15. Naantalın luostarin perustamisesta ks. Seppo Su-vanto (1976) *Naantalın historia, I: Keski aika ja 1500-luku.*, Turku, 86–114; Birgit Klockars (1979) *INådens dal. Klosterfolk och andra c. 1440– 1590*, Stockholm, 12–18 ja Christian Lovén (2000) 'Kloster, klosterliknan-de inrättningar och klostertraditioner', *Fornvännen* 2001:4, 248–249.

16. Birgit Klockars (1979).

17. Anu Lahtinen (2000) "Mies ballittkoon vaimonsa maata". *Sukupuoli ja maaomaisuus keskiaikaisessa suomalaisessa yhteiskunnassa*. Suomen historia pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto, 51, 87–91.

Rekonstruoidessaan Naantalin luostarin olojen kehitystä aikaisempi tutkimus on unohtanut yhden tärkeän lähteen, luostariin ainakin vuosina 1459–91 kuuluneen pappisveli Jöns Budden kirjallisen tuotannon.¹⁸ Kaiken kaikkiaan Jöns Budden nimiin viety tekstimassa koostuu kahdeksasta Naantalin luostarin maanomistusta koskevasta asiakirjasta ja kahdestakymmenestä viidestä hengellisestä teoksesta tai niiden osasta, joista suurin osa tunnetaan Vadstenassa laadittuina jäljennöksinä. Jokainen Jöns Budden teoksista on saanut painoasun tieteellisissä lähdejulkaisuissa. Tunnetut kirjoitukset edustanevat vain pientä osaa hänen koko tuotannostaan, sillä uskonpuhdistus ja myöhemminä vuosisatoina tapahtuneet tulipalot ovat ankaralla kädellä verottaneet keskiaikaisten kirjoitusten määrää. Jöns Budden tuotteliaisuudesta kertoo se, että hänen tiedetään kääntäneen jopa viisi eri kirjoitusta yhdessä vuodessa. Ne Jöns Budden kääntämät teokset, jotka voidaan ajoittaa käännöksiin tai niiden jäljennöksiin sisältyvien dateerausten ansiosta, sijoittuvat vuosien 1469 ja 1491 välille. Jöns Budden identifioituja kirjoituksia on suhteellisesti laskien enemmän hänen tuotantokautensa loppupuolelta, ja varsinkin 1470-luvun osalta hänen käännöstoimintansa tunnetaan huonosti.¹⁹

Jöns Budden kirjoitusten sivuuttaminen historiallisena aikalaislähteenä on johtunut kirjailijan käsitteen anakronistisesta tulkinasta: koska Jöns Budden tekstejä voidaan pitää käännöksinä latinankielisistä alkupepästeoksista, häntä on usein tyydytty luonnehtimaan ”vain” kääntäjäksi eikä hänellä ole nähty olleen itsenäisen tekstintuottajan roolia. Hänen teoksensa on tyydytty luokittelemaan luostarikirjallisuudeksi, ikään kuin kirjoitukset sisältäisivät vain alkupepästekirjailijoiden sanoman, joka vanhimmista kirjoituksista puhuttaessa saattoi ruotsinnoksen valmistuessa olla jopa yli tuhat vuotta vanha. Tällöin on unohdettu paitsi Jöns Budden eräisiin käännöksiinsä tekemät lisäykset ja muut muokkaukset myös se, että sanatarkkakin käännös voi olla kääntäjän yritys vaikuttaa ympäristönsä samanaikaisiin tapahtumiin tai ainakin niitä koskeva kannanotto.

Nykyisessä tutkimuksessa on alettu korostaa keskiajan kirjallisuuden alati muokautuvaa luonnetta, siis jäljentäjän ja kääntäjän merkitystä alkuperäisteoksen laatijan rinnalla.²⁰ Kansankielinen käännös oli sitä paitsi usein edellytys tekstin sanoman laajemmalle levittämislle: esimerkiksi birgittalaisyhteisössä vain harvat nunnat ja maallikkojäsenet lienevät olleet latinantaitoisia, joten vain kansankielinen – tässä tapauksessa ruotsinkielinen – käännös tai selitys saattoi tuoda hengellisen tekstin heidän ulottuvilleen.²¹ Käsityönä etenevään kalliiseen ja aikaa vievään käännöstyöhön ei varmastikaan ryhdytty ilman tarvetta, ja sen vuoksi Jöns Budden käännöstöiden motiiveja pitäisi tarkastella hänen kirjoituksistaan esiin nousevien teemojen kautta.

Yleisen kristillisen motiivin ohella Jöns Budden kirjoituksista on löydettävissä birgittalaisyhteisöihin ja mahdollisesti erityisesti Naantalin luostariin liittyviä piirteitä. Tarkasteluni metodisena innoittajana on Pamela Gehrken vuonna 1993 esittämä tulkinta siitä, että keskiaikaisten kansankielisten käsikirjoitusvolyymin epäyhtenäisyys verrattuna latinankielisten käsikirjoitusten sys-

18. Jöns Buddesta ks. esim. Anja Inkeri Lehtinen (1988) 'Suomen ensimmäinen kirjailija: Jöns Budde', teoksessa Esko Häkli (toim.) *Kirja Suomessa* ja siellä mainittu kirjallisuus sekä Tuomas M. S. Lehtonen (1999) 'Keskiajan kirjallinen kulttuuri' teoksessa Yrjö Varpio & Liisi Huhtala (toim.), *Suomen kirjallisuushistoria, 1: Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin*, Helsinki, 26–29; Tuomas M. S. Lehtonen (2002) 'Jöns Budde, "Suomen ensimmäinen kirjailija"', teoksessa Tuomas M. S. Lehtonen & Timo Joutsivuo (toim.) *Suomen kulttuuristoria, 1: Taivas ja maa*, Helsinki, 190–193 ja Eskil Hummelstedt (2004) *Jöns Buddes bärkomst. Om österbottnisk dialekt från 1400-talet*, Vasa.

19. Erik Noreen (1944) 'Studier i Jöns Buddes ordföråd', *Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning* 6 (1944); Olav Ahlbäck (1952) 'Jöns Buddes språk och landmansskap', *Studier i Nordisk filologi* 40–41 (1952); Christer Laurén, 'Buddeforskningen – en historik och en blick framåt', *Finsk Tidskrift* 1973:3–4.

20. Jürg Glauser (1998) 'Textüberlieferung und Textbegriff im spätmittelalterlichen Norden. Das Beispiel der Riddarasögur', *Arkiv för Nordisk filologi* 1998; Lars Wollin (2000) 'Birgittine Biography at Vadstena: a Bilingual Affair?', teoksessa Bridget Morris ja Veronica O'Mara (toim.) *The Translation of St Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernaculars*, Turnhout.

21. Birgittalaisnunnien kirjallisia ja kielellisiä taitoja koskevista tulkinnoista ks. Ruth Rajamaa (1992) 213, 227.



Porthans Skrifter III, pag. 448.

Jöns Budden kotiluostarilleen lahjoittamansa ehtoollisleipälautanen eli pateeni. Lautasta reunustaa teksti: "thenne kalk loth brodber jones budde aff nadhendal góra hy stokholm – Tämän kalkin antoi veli Jöns Budde Naantalista tehdä Tukholmassa". Keskellä näemme miehen joka asustaan ja viittaa koristavasta rististä päätellen oli birgittalaispappi, todennäköisesti Jöns Budde itse. Kuva on peräisin teoksesta Henrik Gabriel Porthan (1867) *Opera Selecta III*, Åbo 1867. Alkuperäinen lautanen on edelleen Naantalin seurakunnan käytössä.

temaattisuuteen on näennäistä. Gehrken mukaan sisällöltään ensi näkemältä epäyhtenäiset ja kirjavat käsikirjoitusvolyymit ehkä sittenkin muodostivat aikalaisten silmissä temaattisia kokonaisuuksia, vaikka kysymyksessä olikin "vain" sekalainen joukko erityyppisiä jäljennettyjä tekstejä.²² Jöns Buddenkin tuotannosta on epäilemättä löydettävissä punainen lanka, kääntäjän sanoma, jolloin näennäisen kirjavat ja toisistaan

sisällöllisesti suuresti poikkeavat kirjoitukset näyttäytyvät loogisena kokonaisuutena. Tarkastelussa on tosin muistettava, että yli puolet Jöns Budden käännöksistä on säilynyt Vadstenassa tehtyinä jäljennöksinä, eli ne saattavat pitää sisällään myös jäljentäjän sanoman.

Konventtien erillisyyden vuoksi kansankielisen kirjallisuuden tuottaminen tarjosi pappismunkeille ripin ja saarnan ohella

väylän, jota kautta he saattoivat yrittää vaikuttaa nunnien toimintaan ja ajatteluun. Tekstin pyhyys ja ulkopuolinen alkuperä antoivat sanomalle ehkä enemmän painoarvoa, kuin jos sanoma olisi esitetty saarnassa tai rippiä vastaanottaessa. Tarkasteluni lähtökohta on hypoteesi, että uskonnollisessa yhteisössä hengelliset tekstit olivat sisältämiensä positiivisten ja negatiivisten henkilöhahmojen vuoksi tehokas vaikuttamisen väylä, ja ne tavoittivat yleisönsä monin tavoin: hiljaisen yksinluesselun, kollektiivisen esiluennan ja saarnan kautta. Esikuvien seuraamista on korostettu osana keskiajan uskonelämää, ja jäljiteltäviksi malleiksi sopivat ainakin uskonnollisen kasvattajan näkökulmasta varsinkin pyhimykset.²³

Siksi on olennaista tarkastella, millaisia esikuvia Jöns Budde tarjosi yleisölleen käännoksissään ja miten sukupuolten väliset suhteet niissä esitettiin. Sukupuolirooleja koskevien kuvausten voi katsoa heijastelleen birgittalaisyhteisön rakennetta ja sukupuolten välistä työnjakoa koskevia ihanteita. Jöns Budden kirjoitukset ovat ahtaasti ymmärtäen vain yhden yksilön tulkintoja, mutta tulkintani mukaan ne voidaan yleistää koskemaan munkkikonventissa vallinneita käsityksiä olkoonkin, että lähintä vertailuaineistoa eli muiden naantalilaisveljien tuottamaa kirjallisuutta ei ole säilynyt. Sen sijaan voin verrata tulkintojani vadstenaismunkkien toimintaa ja mentaliteetteja tarkastelevien tutkimusten tuloksiin.

Sukupuolitetut esikuvat

Jöns Budden kääntämien ja muokkaamien teosten joukossa on raamatunkirjojen ruotsinnoksia, pyhimyslegendoja, tuonpuoleiseen keskittyvää visiokirjallisuutta, elämäntapaoppaita ja -tutkielmia, kristinuskon opinkappaleita selventäviä kirjoituksia samoin kuin mahdollisesti osa latinan kielen termejä selittävää sanakirjaa. Teoksista kuudessa eli noin neljäsosassa on naispäähenkilö, joista kolme oli pyhimyksiä (Birgitta, hänen tyttärensä Katarina ja Mechtild Hackebornilainen) ja loput raamatullisia hahmoja (Ester, Juudit ja Ruut).

Lisäksi kahdessa marttyyrilegendassa nainen esiintyy tasaveroisena toimijana miespuolisen päähenkilön rinnalla. Miespuolisiin päähenkilöihin keskittyviä teoksia tunnetaan viisi, joskin tähän kategoriaan voisi lukea myös Firenzen piispan Antoninuksen (1389–1459) tutkielmaan perustuvan kirjoituksen nimeltä *Opetus rippi-isille*.²⁴ Vastaavasti saksalaisen mystikon Heinrich Seusen eli Henrik Suson (n. 1300–66) *Jumalallisen viisauden mittajaan* ruotsinnos pitää sisällään erityisesti hengenmiehiä puhuttelevia osuuksia, joskin mukana on myös nunnille tarkoitettuja kohtia.²⁵ Loput Jöns Budden teoksista ovat sellaisia, joissa ei ole selkeää päähenkilöä. Tunnetun tuotantonsa valossa Jöns Budde näyttäisi siis tuottaneen kirjallisuutta kummallekin konventille tasapuolisesti, molempien esikuvalliset tarpeet muistaen. Koska hänen kirjoituksiaan tiedetään kopioidun ainakin Vadstenessa nimenomaan abbedissan toimeksiantosta, on todennäköistä, että kummallakin konventilla oli yhtäläinen pääsy hänen käännoistensä äärelle.²⁶

Myöhäiskeskiajan ruotsin kieli tunsikin *renlifues mäenniskia*, 'puhtaan elämän ihminen', jota Jöns Buddekin on käyttänyt käännoksissään ja jonka vaihtoehtoisia ilmauksia olivat hänen kirjoituksissaan *closter mäenniskia* 'luostari-ihminen', *closterfolk* 'luostariväki' ja sanapari *munker eller nunna* 'munkki tai nunna'.²⁷ Terminologia kertoo ensinnäkin Jöns Budden samastaneen

22. Pamela Gehrke (1993) *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript context*, Berkeley, 98.

23. André Vauchez (1997) *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, 532–533; Pekka Tolonen (2000) 'Väärin tulkittu esikuva ja harhaopin synty' teoksessa Meri Heinonen (toim.) *Ikuisuuden odotus – uskonto keskiajan kulttuurissa*, Tampere, 146.

24. *Skrifter till läsning för klosterfolk*, julk. G. E. Klemming, Stockholm 1874–1875. Tässä artikkelissa Jöns Budden käännoksiin viitataan käyttämällä hänen käännoksissään tai niiden jäljennöksissä mainittuja mahdollisimman sanatarkkoja suomennoksia tai tutkimuskirjallisuudessa vakiintuneiden nimien suomennoksia.

25. *H. Susos gudeliga snilles väckare*, julk. Rich. Bergström, Stockholm 1868–1870, 145–158, 353–355.

26. *Skrifter till läsning för klosterfolk*, 136.

27. Esim. *Jöns Buddes bok*, julk. O. F. Hultman, Helsingfors 1895, 109; *Skrifter till läsning för klosterfolk*, 3; *H. Susos gudeliga snilles väckare*, 355.

yhteisönsä perinteisiin luostarijärjestöihin, vaikka Birgitan laatimat säännöt tarkasti ottaen puhuivat kerjäläisveljistöjen tavoin järjestön miehistä veljinä eikä munkkeina. Vaikka luostarisäännön hengestä poikkeavan munkki-termin käyttöä osin selittää niiden esiintyminen Jöns Budden käyttämissä alkuperäisteksteissä, sen samoin kuin luostarisidonnaisuutta kuvastavien termien pääsy käännöksiin tukee birgittalaishistorioitsija Tore Nybergin tulkintaa siitä, että 1400-luvun birgittalaisveljet olivat etääntyneet Birgitan hahmottelemasta modernimmasta saarnaajaveljen ja maallikoiden sielunhoitajan toimenkuvasta ja kohdistivat päähuomionsa luostariyhteisöön.²⁸

On myös olennaista, että edellä mainitut termit koskivat kumpaaakin sukupuolta olevia birgittalaisyhteisön jäseniä – *renlifues mænniskia* sisälsi kaikille yhteisön jäsenille asetetun moraalisen velvoitteen, johon jokainen sääntökuntaan liittynyt oli periaatteessa sitoutunut sukupuoleen katsomatta. Tekstien kohdeyleisölle säilytetyistä yhtäläisistä moraalisisista velvoitteista huolimatta Jöns Budden kirjoituksissa esiintyvien henkilöahmojen kuvaamistavat ovat selvästi sukupuolitettuja pitäen sisällään paljastavan eroavaisuuden: siinä missä naispäähenkilöt ovat uskossaan vakaita sankarittaria ja pyhimyksiä ja saattavat parissa tapauksessa enintään hairahtua tilapäisesti tottelemattomuuden syntiin, miespuolisista päähenkilöistä vain marttyyripyhimys Julianus ja pyhä Albert-piispa, joka todennäköisesti tulkittiin 1200-luvulla eläneeksi arvovaltaiseksi teologiksi Albertus Magnukseksi, täyttävät nämä kriteerit. Loput miespäähenkilöistä ovat inhimillisten heikkouksien ja epäilysten täyttämiä, jopa synneissä rypeviä kuten kirkon omaisuutta haaskaava ja nunnien kanssa haureutta harjoittava Udo-piispa, joka lopuksi päätyykin helvettiin.²⁹

Sivuhenkilöiden joukossa esiintyy myös turmeltuneita naisia, mutta huomattavasti harvemmin kuin syntien raskauttamia miehiä. Vaikka Jöns Budden käännökset painottivat myös köyhyyden- ja kuuliaisuudenlupauksen säilyttämistä, turmeluksen kuvaukset koskivat pääsääntöisesti sukupuolirikoksia tai ainakin sukupuolisia haluja.

Kirjoitusten välittämä kuva vastaa hyvin sitä todellisuutta, jonka tutkijat ovat rekonstruoineet paavillisen katumusviraston arkistojen avulla: vaikka selibaattirikkomukset eivät työllistäneet virastoa määrällisesti eniten, munkit näyttävät langenneen lihan himoihin nunnia useammin, mikä osaksi johtui hengellisen säädyn naisten tiukemmasta eristämisestä luostareihin.³⁰

Kuvaamistapa heijasteli epäilemättä kirkonmiesten omakohtaista huolta selibaattivelvollisuutensa täyttämistä eli samaa ilmiötä, joka oli saanut sydänkeskiajan saarnaajaveljistöt vastustamaan naisyhteisöjä koskevia sielunhoitovelvoitteitaan. Sukupuolisuutta käsiteltiin miehistä puhuttaessa avoimemmin ja jopa groteskein varoitavien esimerkein, esimerkiksi esittämällä *Tundaluksen näyssä ja ilmestyksessä*, kuinka paitsi langenneet nunnat myös haurelliset hengenmiehet tulevat vastoin biologista sukupuoltaan helvetissä raskaiksi ja synnyttävät kaikenlaisia epäsikiöitä.³¹ Armon laaksokaan ei säästynyt selibaattirikkomuksilta. Pappismunkkien arvovalan on täytynyt joutua koetukselle ainakin 1460- ja 1470-luvun vaihteessa, jolloin paljastui, että luostarin päärippi-isä Johannes Philippi oli vierailut luvatta nunnakonventissa ja ollut sukupuoliyhteydessä kahden nunnan kanssa, jotka olivat lisäksi sukulaisia keskenään. Kristuksen morsiamiin kajoaminen oli sakrilegio eli yksi raskaimmista rikoksista. Kun Johannes Philippi yritti jatkaa virkansa hoitoa, vaikka rikos oli tullut ilmi, hänet tuomittiin kirkonkiroukseen. Paavillisen katumusviraston päätöksellä hän sai jatkaa kirkonmiehenä, mutta hän menetti joka tapauksessa päärippi-isän asemansa.³²

Tosielämän pappisveljien tavoin Jöns Budden kirjoituksissa esiintyvät munkit eivät olleet kiusauksista vapaita erehtymättömiä esikuvia, mutta he yrittivät kamppailla niitä vastaan kuten Bernhard Clairvauxlaisen nimissä esitetyissä itsesyytöksiä tulvillaan olevissa mieltemissä.³³ Kiusauksiin joutumisessa ei ollut sinänsä mitään häpeällistä, jos jaksoi vastustaa niitä; tällöin voitto ruumiin haluista tuntuisi sitäkin suuremmalta. Vaikka seksuaalisuus piti tukahduttaa muiden ruumiillisten tarpeiden muka-

na, hengellisessäkin säädystä maskuliinisuus oli miehisyttä normittava piirre. Hengenmiehen oli periaatteessa oltava fyysisesti täydellinen, siis teoriassa kykenevä sukupuoliaktiin, vaikka hänen tietysti piti pidättäytyä siitä kuten muistakin synninteoista.³⁴

Jöns Budden kirjoitusten mieshahmoissa oli kokonaisuutena ottaen selvästikin kyse pyhiä naishahmoja inhimillisemmistä esikuvista, joiden kautta birgittalaisveljet saattoivat hakea tukea omaan kilvoitteluunsa. Se, että nunnille tuotettiin pikemminkin positiivisia esikuvia, kertonee pappismunkkien käsityksestä, että realistiset ja jopa varoittavat esikuvat johtaisivat nunnakonventissa pikemminkin lankeemukseen kuin tervehdyttävään itsereflektioon.

Miehen auktoriteetin legitimointi

Negatiivisista miehisistä esikuvista huolimatta yksi Jöns Budden kääntämän kirjallisuuden selvimmistä tendensseistä oli miehen auktoriteetin vahvistaminen. Saulin eli Paavalin kääntymys tarjosi esimerkin, jonka avulla miehen hengellinen auktoriteetti voitiin legitimoida, olipa kyseisen yksilön moraalinen tausta millainen tahansa. Näin todetaan eksplisiittisesti marttyyrilegendassa *Pyhästä Justinasta ja Cyprianus-velhosta*, jonka miespuolinen päähenkilö esiintyy aluksi hyvin kielteisessä valossa, paholaisen kanssa vehkeilevänä maagikkona. Cyprianuksen kääntymys kuvataan hyvin traumaattiseksi, ja kuvauksen naiivista sävystä huolimatta hänen hahmonsa sisältää tiettyä psykologista uskottavuutta verrattuna Justinaan, joka vankkumattoman hyveellisenä pysyy naismarttyyrin perikuvana. Passiivinen, rukouksiin keskittynyt Justina soveltui birgittalaisnunnan esikuvaksi, kun taas nunnaluostarin rakennuttajaksi ryhtyvä Cyprianus rinnastui apostoli Paavaliin, joka hänkin oli aluksi ”Jumalan ja kristinuskon pilkkaaja”, kuten asia ilmaistaan legendan päättävässä tiivistelmässä.³⁵

Jöns Budden kirjoituksista on luettavissa, että hän näki itsensä kaltaisen kiusaus-ten koetteleman sielunpaimenen välttämättömänä nunnan sielun pelastukselle. Pelastukseen kuului ensinnäkin patriarkaallinen valvonta – myös sen suhteen, mitä nunnien

sopi lukea ja kuulla. Varsinkin uskonnollinen mystiikka ja siihen liittyvät väkevät viisiot tuottivat ongelman, ja birgittalaisjärjestyksessä ongelma korostui, koska sääntökunnan perustajan kirjoitukset olivat suurimmaksi osaksi mystissävytteisiä visioita. Myös monet Jöns Budden ruotsintamat tekstit pitivät sisällään visioita, ja varhaisin *Johanneksen ilmestyksen* ruotsinnos on sekin kielellisin perustein yhdistetty häneen. Jäljennöksenä säilynyt teos alkaa pitkäköllä johdannolla, jossa kääntäjä antaa ymmärtää nimenomaan nunnien pyytäneen häntä ruotsintamaan kyseisen teoksen. Silti hän ei voinut päästää nunnia kirjan äärelle ilman opastusta, vaan hän kehotti sisariaan olemaan liaksi pohtimatta sitä, mitä eivät kirjasta ymmärtäneet – olihan se ”varsin pimeä ja käsittämätön ymmärtää maallisin aistein”. Vaikeaselkoiisiin kohtiin tuli suhtautua Jumalan pelolla ”ilman mitään viisasta pohdiskelua tai uteliasta mietiskelyä tai keskustelua”.³⁶ Teologia oli siis jätettävä pappismunkeille.

Toinen piirre, joka saattoi vahvistaa pappisveljien hengellistä auktoriteettia, oli useimpiin käännöksiin sisältyvä sakramenttien, varsinkin ehtoollisen ja ripin, esittäminen lähes taianomaisina riitteinä, joiden avulla ihminen saattoi varmistaa itselleen tuonpuolisen menestyksen. Tällaisten kuvausten esiintyminen kertoo siitä, ettei raja kirkon hyväksymien dogmien ja kansanomaisen uskonnollisuuden välillä ollut välttämättä selvä edes hengenmiehille.³⁷ Sakra-

28. Tore Nyberg (1991) 124.

29. *Jöns Buddes bok*.

30. Jussi Hanska & Kirsi Salonen (2004) 166–167.

31. *Jöns Buddes bok*, 108–109.

32. Kirsi Salonen (2003) 'Armon laaksosta Armon lähteille' teoksessa Päivi Setälä & Eva Ahl (toim.) *Pyhä Birgitta – Euroopan suojeluspyhimys*, Helsinki, 162–163; Hanska & Salonen (2004) 163.

33. *Jöns Buddes bok*, 159–177.

34. Meri Heinonen (2001) 'Pyhä maskuliinisuus. Heinrich Seuse ja taivaallinen ritarius' teoksessa Anu Lahinen (toim.) *Tanssiva mies, pakinoiva nainen. Sukupuolten historiaa*, Turku, 29.

35. *Jöns Buddes bok*, 95.

36. *Svenska medeltidens bibelarbeten II*, julk. G. E. Klemming, Stockholm 1853, 331–332.

37. Robert Scribner (1987) *Popular Culture and Popular Movements in Early Modern Germany*, London, 15, 22–23, 28, 45; Michael D. Bailey (2001) 'From Sor-

menttien merkityksen korostaminen oli omiaan lujittamaan niiden jakajien asemaa; toihan se esille, että nimenomaan pappismunkilla – siis periaatteessa tavallisella kuolevaisella – oli yhteys supranormaaleihin voimiin, mikä muodosti vastapainon pyhien naishahmojen vaikutusvallalle. Birgittalainen papisto näyttääkin pitäneen itseään ”jumalallisten mysteerien jakajina”, niin kuin asia ilmaistaan kahden vadstenalaisen munkin 1480-luvun alussa Naantalissa laatimassa kirjeessä.³⁸

Luonteva seuraus edellisestä oli se, että monissa Jöns Budden teoksissa tuotiin esille kunnioitus, jota naiset osoittivat hengellisille opastajilleen. Selkeimmin tätä kunnioitusta käsitellään Birgitan tyttärestä Katarina Ulfsdotterista kertovassa legendassa, joka pohjautui vadstenalaismunkki Ulf Birgerssonin viimeistään vuonna 1427 loppuun saattamaan latinankieliseen elämäkertaan. Jo Ulf Birgerssonin luomusta voitiin lukea birgittalaisen luostarielämän allegoriana, ja Jöns Budde vahvisti tätä piirrettä lisätessään omaan käännökseensä kohtia, jotka entisestään korostavat rippi-isän roolia. Niinpä ruotsinnoksen johdannossa luetellaan Birgitan ja hänen tyttärensä Katarinan rippiisät ja heidän aikaansaannoksensa. Tuonempana Birgitan kerrotaan suorastaan totelleen rippi-isäänsä: ”[H]än ei tahtonut olla päivääkään ilman johtajaa, jota hänellä oli tapana totella ja jolle hän osoitti suurinta kunnioitusta.” Katarinan nöyryys saa kääntäjän puhkeamaan moitteisiin ”kopeaa” nunnaa eli pääasiallista kohdeyleisöä vastaan, ja legendaan on vielä lisätty Katarinan tottelemattomuudesta ja katumuksesta koskeva luku, jossa katuva pyhimys kehottaa nunnia aina tottelemaan esimiehiään ja rippi-isiä.³⁹ Siten birgittalaisten keskeisimmät naispyhimykset voitiin esittää myöhemmille nunnasukupolville patriarkaalisia auktoriteetteja kunnioittavina esikuvina.

Nöyryyden korostamisen tarve sai Jöns Budden myös lisäämään vuonna 1480 kääntämäänsä *Sielun luostariin* viittauksen birgittalaissääntöön. Kyseisessä kohdassa käsiteltiin neitsyyttä, joka oli niin kirkon kuin maallisen yhteiskunnan naimattomalle naiseuteen liittämistä ominaisuuksista ensiar-

voisin. Uskon alalla neitsyys määrittäi rajaa pyhän ja epäpyhän välille ja edesauttoi kommunikoimista tuonpuoleisen kanssa.⁴⁰ Siksi nunna ei voinut olla seksuaalisesti aktiivinen, vaan joko neitsyt tai leski kuten Birgitta oli ollut. Jöns Budden *Sielun luostariin* tekemä lisäys muistuttaa Kristuksen ilmoittaneen, että häntä miellyttää enemmän nöyrä leski kuin ylimielinen neitsyt: ”Neitsyt oli Luciferkin, jonka ylimielisyys syöksi helvettiin, ja neitsyitä olivat hekin, jotka tottelemattomuus ajoi paratiisista.”⁴¹

Nöyryyden vaatimus ei sinänsä ollut tyyppillistä vain Jöns Buddelle tai birgittalaisjärjestölle, vaan kaikki sääntökunnat ja hengelliset auktoriteetit painottivat nöyryytystä jo Jeesuksen tarjoamaan esikuvaan vedoten. Luostarisäännön rytmittämässä arjessa nöyryys oli välttämätöntäkin yhteisön toimintakyvylle. Jöns Budden kirjoituksissa nöyryyden sanoma kiertyi luontevasti esimiehille osoitettavan kuuliaisuuden vaatimukseen, mikä palveli hänen ja hänen pappisveljiensä patriarkaalisia pyrintöjä.

Rippi-isän roolia korostaessaan Jöns Budde oli samoilla linjoilla Vadstenan luostarissa tapahtuneiden patriarkaalisten kehityskulkujen kanssa, joiden myötä Birgitan miespuoliset avustajatkin saivat sijansa sääntökunnan traditiossa. Näistä monitahoisista piirteistä voidaan mainita muun muassa se, että Birgitan täydentävissä ilmestyksissä annettiin Kristuksen suulla kunniaa myös Skänningen priorille Petrus Olaville ja että munkkikonventtien yleisohjeeksi hyväksytty *Liber usuum* muistutti heti ensimmäisessä luvussaan Birgitan apulaisista, joihin kuului hänen tyttärensä Katarinan ohella kaksi miestä, priorin Petrus Olavi ja Vadstenan ensimmäinen päärippi-isä Magnus Olavi. Vadstenan nunnakonventissa 1500-luvun alussa taltioitu Pyhälle Katarinalle osoitettu ruotsinkielinen rukous sai peräänsä lyhyen latinankielisen lisäyksen, jossa muistetaan autuasta rippi-isä Petrusta.⁴²

Miehille auktoriteetille osoitettava kunnioitus kuvattiin ansaituksi: joistain käännöksistä välittyä miehiseen auktoriteettiasemaan sisältyvä velvoite eli vastuu paimennettavista. Legendassa *Pyhän Julianuksen ja Pyhän Basilissan aviolyhytydestä* marttyy-

ripyhimys Julianus valvoo peräti tuhatpäiseksi kasvavan nunnajoukon siirtymistä tavaan autuuteen ja Katarinan legendaan kuuluvassa ihmekertomuksessa selitetään elämäkerran laatiminen erään pappisveljen, siis Ulf Birgerssonin, yritykseksi pelastaa sairaan nunnan henki. *Vita Katherinen* mukaan vadstenalaismunkki lupasi tuonpuoleiseen siirtyneelle Katarinalle laatia tämän elämäkerran, jos tämä myötävaikuttaisi siihen, että muuan sairaana oleva nunna tervehtyisi. Munkki näki pian työn aloitettuaan kolmena peräkkäisenä yönä unen, jossa hän kohtasi Birgitan ja tämän tyttären Katarinan. Birgitta istui veljien konventtivassa pääriippi-isän istuimella Katarinan palvellessa pöydän ääressä istuvia. Katarinalta munkki kuuli, että sairastunut nunna saisi terveytensä takaisin, jos munkki pitäisi lupauksensa elämäkerran laatimisesta. Sen kirjoittaminen kesti kaksi vuotta, ja jos munkki hetkeksikin laiminlöi lupaustaan tai unohti jotain, taudin merkit palasivat sairaaseen nunnaan. Kun elämäkerta oli valmis, tauti hellitti. Ruotsinnoksessaan Jöns Budde korosti munkin yleviä ominaisuuksia luonnehtimalla häntä ”jumaliseksi veljeksi”, joka oli sairaan nunnan ”uskottu sie-lun kaitsija ja ainoa lohduttaja heti Jumalan jälkeen”.⁴³

Jöns Buddekin uskoi ilmeisesti saaneensa ainakin kerran apua naispyhimykseltä. Kun hän jäljensi aiemmin ruotsintamansa Mechtild Hackebornilaisen ilmestyksistä kertovan teoksen kesällä 1480, hän lisäsi käännöksensä loppuun epätavallisen pitkän henkilökohtaisen osuuden, jossa hän kertoi käännöksen syntyhistorian.⁴⁴ Jälkisanoinaan Jöns Budde kertoo oleskelleensa Vadstenan luostarissa alkuvuodesta 1469 ja jäljentäneensä siellä latinankielisen *Liber Gratiae spiritualis Sanctae Mechtildiksen*. Kahdessa viikossa suoritettu työrupeama uuvutti hänet siinä määrin, että hän joutui viettämään muutamia päiviä vuoteenomana. Vadstenan nunnien pyynnöstä hän alkoi kuitenkin kääntää samaa teosta ruotsiksi – tosin epäillen kykyjään, koska hän piti teoksen kieltä haastavana. Kaksi päivää ruotsinnoksen parissa työskenneltyään Jöns Budde oli suurella vaivalla saanut kuusi tai

kahdeksan lukua käännettyksi. Uurastus jatkui unessakin, sillä nukkuessaan Jöns Budde näki itsensä työnsä äärellä. Hänen ympärillään vallitsi kuitenkin sellainen pimeys, ettei työstä tullut mitään. Pimeyden keskelle ilmestyi kaunispiirteinen nunnanhahmoinen neitsyt, joka piteli käsissään taidokkaasti valmistettua taulua ja joka ilmoitti: ”Katso, veljeni, tällä peilillä olet näkevä ja ymmär-tävä kaiken, mikä kirjassa lukee.” Konkreet-tisen peilin ohella kyseessä saattoi olla in-tellektuaalisen ymmärtämisen metafora, sillä peili, latinaksi *speculum*, oli hyvin yleinen eri aiheita koskevien tutkielmien otsikois-sa. Jöns Budde kertoo uurastaneensa her-keämättä seuraavat kaksi viikkoa, joiden jälkeen käännös oli valmis, mitä niin mun-kit kuin nunnat hänen mukaansa suuresti hämmästelivät. On tietysti mahdotonta sa-

cery to Witchcraft. Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages’, *Speculum* October 2001, 965; Jari Eilola (2003) *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*, Helsinki, 90–101.

38. *Finlands Medeltidsurkunder VIII*, julk. Reinh. Hausen, Helsingfors 1935, n:o 6689.

39. *Jöns Buddes bok*, 191–192, 199, 202, 210–211. Vrt. Den heliga Katarinas av Vadstena liv och underverk efter medeltida handskrifter översatta av Tryggve Lundén, *Credo – katolsk tidskrift* 1950:2. Ks. myös Marko Lamberg (2002) ’Isänä ja esimiehenä – pappismunkin sukupuolisidonnainen auktoriteetti birgittalaisyhteisös-sä’ teoksessa Piia Einonen & Petri Karonen (toim.) *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860)*, Helsinki. Katarinan elämäkerran eri toisinoista ks. Christer Laurén (1973) *Den fornsvenska legenden om den heliga fru Karin. Studier i handskrifter och översättningsteknik*, Helsingfors.

40. Irma-Riita Järvinen (1990) ’”Sydämiltään tahrattomat ja ruumiiltaan puhtaat”. *Legenda aurean* naispyhimysten elämäkerrat’ teoksessa Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louben sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, Helsinki, 124. Neitsyydestä myös Birte Carlé (1991) *Skøger og jomfruer i den kristne fortællekunst*, Odense.

41. *Skrifter till läsning för klosterfolk*, julk. F. A. Dahlgren, Stockholm 1875, 75. Vrt. *Reuelaciones extrau-agantes*, julk. Lennart Hollman, Uppsala 1956, Cap. XXI.

42. *Additiones*, Cap. VI; *Liber usuum*, 86; *Svenska böner från medeltiden*, julk. Robert Geete, Stockholm 1907–1909, 425.

43. *Jöns Buddes bok*, 227–229. Vrt. Den heliga Katarinas av Vadstena liv och underverk (*Credo* 1950:2), 107–108.

44. Henrik Gabriel Porthan (1867), *Opera Selecta III: Historia Bibliotheca R. Academiae Aboënsis*, Helsingfors, 143–145.

noa, oliko uni todellinen vai jälkeinpäin lisätty koriste, jolla Jöns Budde halusi lisätä joko teoksensa tai oma uurastuksensa arvostusta.

Sukupuolten välinen vastavuoroisuus koski siis myös pappismunkin suhdetta naispyhimyksiin. *Vita Katherinen* ja *Mechtildin ilmestysten* syntyhistoriat osoittavat, ettei birgittalaisille pappismunkeille tuottanut vaikeuksia myöntää omaa erehtyvääsyyttään tai riippuvaisuuttaan naispuolisista supranormaaleista toimijoista silloin, kun kyseessä oli heidän oma viranhoitonsa – edesauttoivathan he naispyhimysten kulttia tuottaessaan heistä kertovia kirjoituksia. Suomessa naispyhimysten hyväksymistä myös miehisen toiminnan sfääreissä edesauttoivat ehkä kansanomaiset käsitykset naisen väestä eli naisen sukupuolisuuteen liittyvistä maagisista ominaisuuksista, joskin on epävarmaa, missä määrin nämä uskomukset tunnettiin ruotsinkielisillä seuduilla, jollaiselta Jöns Budde oli kotoisin.⁴⁵ Ainakin niissä kuvauksissa, joissa naispyhimysten toimintakenttä ylitti nunnien elämänpiirin, he kuuluivat ”kolmanteen sukupuoleen” eli he saattoivat neitsyytensä, leskeytensä, moraalisen ylemmyytensä ja – tuonpuoliseen siirtyneinä – supranormaalin asemansa vuoksi ylittää biologiselle sukupuolelleen asetetut rajat.⁴⁶ Siksi naispyhimykset saattoivat Ulf Birgerssonin ja Jöns Budden visioissa liikkua myös sellaisissa luostarin tiloissa, jonne nunnat eivät päässeet.

Vita Katherinen syntyä koskevassa ihme kertomuksessa naispyhimyksen rooli oli kuitenkin niin dominoiva – esittihän hän pappisveljelle suorastaan uhkavaatimuksen elämäkertansa laatimisesta –, että Jöns Budde katsoi aiheelliseksi lisätä ruotsinnokseensa seuraavan toteamuksen: ”Niin pakottaa joskus Kaikkivaltias Jumala joitakuuta pyhimyksillään taivaaseen ja hyviin tekoihin ja

täyttämään sen, minkä Hän itse sanoo kirjoituksessa: *’Compelle jntrare* – Pakota ja aja surulla ja murheilla taivaaseen ne, jotka eivät muutoin halua astua hyvinvointiinsa.’”⁴⁷ Jöns Budde korosti siis taustalla olleen viime kädessä korkeimman patriarkaalisen toimijan eikä yksittäisen naispyhimyksen tahdon. Siksi hän kuvasi kirkon virallisen kannan mukaisesti pyhimyksen Jumalan tahdon välikappaleeksi.

Jöns Budden säilynyt tuotanto osoittaa, että Naantalin luostarissa luettavaksi tarkoitettulla käännöskirjallisuudella oli todennäköisesti yhteys birgittalaisyhteisöjen todellisuuteen ainakin sellaisena kuin se näyttyi Jöns Budden kaltaisten pappisveljien kokemana. Pappismunkkina ja viime kädessä – tai ehkä ensi sijassa – miehenä Jöns Budde näkyy tunteneen tarvetta korostaa niin itselleen ja pappisveljilleen kuin luostarisarilleen miesten ja erityisesti rippisien roolia nunnien ja naispyhimysten kasvattajina, opastajina ja yhteistyökumppaneina. Rippi-isille osoitettava kuuliaisuus olisi se palkkio, jonka pappismunkit saivat maan päällä vastineeksi nunnille tarjoamastaan ohjauksesta. Luostaria ympäröivistä muureista ja matriarkaaliseksi aiotusta hierarkiasta huolimatta Armon laakson asukkaiden sukupuolirooleja koskevat henkiset rakenteet eivät ainakaan pappismunkkien kokemina juuri poikenneet ympäröivän yhteiskunnan arvomaailmasta. Naantalin luostari oli yhteisönä ilmeisesti patriarkaalisempi kuin birgittalaisjärjestöön usein liitetty mielikuvat antavat ymmärtää. ■

45. Naisen väestä ks. Satu Apo (1995) *Naisen väki*, Helsinki.

46. ”Kolmannen sukupuolen” käsitteestä ks. Päivi Salmesvuori (2000) ’Hildegard Bingeniläinen miesten maailmassa’ teoksessa Meri Heinonen (toim.) *Ikuisuuden odotus – uskonto keskiajan kulttuurissa*, Tampere, 85–86.

47. *Jöns Buddes bok*, 229. Vrt. Luuk. 14:23.