

JESSE KESKIAHO

Kirkollinen ajattelu unista ja näyistä varhaiskeskiajan Länsi-Euroopassa

Varhaiskeskiajalla kirkon näkemykset unista eivät olleet kategorisesti sallivia eivätkä kielteisiä. Jesse Keskiaho esittelee keskeisiä näkemyksiä näkyilmiöistä ja niiden funktioista, sekä hahmottelee niihin vaikuttaneita tekijöitä.

■ Keskiaikaiset uni- ja näkytekstit¹ ovat herättäneet tutkijoiden huomiota lähinnä kahdesta päänäkökulmasta. Yhtäältä erilaisia tuonpuoleista kuvaavia uskonnollisia näkyjä on tutkittu paljon, sekä niiden usein *Divina Commediaan* huipentuvaksi katsotun kirjallisuushistorian, että niiden aate- ja kulttuurihistoriallisen lähdearvon vuoksi.² Toisaalta unet kaunokirjallisenä välineenä erityisesti sydän- ja myöhäiskeskiajan kirjallisuudessa ovat keränneet runsaasti huomiota osakseen. Varsinaisesti unia koskevan oppineen ajattelun tutkimus on jäänyt kansanperinteen tutkimuksen varjoon, ja kaiken kaikkiaan tutkijoiden mielenkiinto on kohdistunut erityisesti sydän- ja myöhäiskeskiaikaan. Kuvaavaa on, että Maria Wittmer-

Butschin katsaus keskiaikaisiin uniin jättää varhaiskeskiaikaisen (kirkollisen) ajattelun ohimennen tarkasteltujen teoreettisten tekstien varaan, ja toteaa sen yksinkertaistaen olleen unien tarkkailun ja tulkinnan vastaista.³ Toisaalta esimerkiksi Jean-Claude Schmitt keskittyy tutkimaan yksinomaan myöhäisempiä kuvauksia haamuista ja ilmestyksistä.⁴

Kuitenkin ehkä mielenkiintoisimman, ja ehdottomasti kaikenlaisten näkyilmiöiden myöhempää keskiaikaista historiaa silmäläpäitäen tärkeimmän tutkimusaiheen muodostaa myöhäsianttiikin ja varhaiskeskiajan kirkollinen ajattelu unien luonteesta, tulkinnasta ja sovelluksista. Tällaisesta näkökulmasta aihetta lähestynyt Jacques Le Goff tutki antiikin kirkkoisien unia ja näkyjä koskevia ajatuksia etupäässä muutamien teoreettisten tekstien pohjalta.⁵ Useat kirkko-

1. Artikkelin perustuu Pro gradu -tutkielmaani: Jesse Keskiaho (2003) *'She, however, negligently forgot the vision'*. *Attitudes to Visionary Phenomena and their Recipients in 7th to 8th Century Hagiography and Histories*, painamaton Pro gradu, Historian laitos, Helsingin Yliopisto. Haluan tässä yhteydessä kiittää ohjaajiani dos. Tuomas Heikkilää ja dos. Markku Peltosta. Käytetyt lyhenteet: CCSL = Corpus Christianorum Series Latina; MGH SSrM/G = Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum / Germanicarum; PL = Patrologia Latina; SC = Sources Chrétiennes.

2. Erit. Peter Dinzelbacher (1981) *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 23, Stuttgart, sekä Claude Carozzi (1994) *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine V^e-XIII^e siècle*, Collection de l'Ecole Française de Rome 189, Roma. Ks. myös Peter Dinzelbacher (1991), *"Revelationes"*. *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* 57, Turnhout; Paul Edward Dutton (1994) *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln, NE.

3. Maria Elisabeth Wittmer-Butsch (1990) *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Medium Aevum Quotidianum* Sonderband 1, Krems. Ks. myös Steven F. Kruger (1992) *Dreaming in the Middle Ages. Cambridge Studies in Medieval Literature* 14. Cambridge.

4. Jean-Claude Schmitt (1994) *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, sine loco: Gallimard.

5. Erityisesti: Jacques Le Goff (1985) *'Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècles)'*, Tullio Gregory (toim.) *I sogni nel medioevo. Seminario internazionale Roma, 2-4 ottobre 1983*, Lessico intellettuale Europeo 35, Roma, 171-215. Samankaltaisesti viimeisin, Jacques Le Goff - Nicolas Truong (2003) *Une histoire du corps au Moyen Âge*, s.l.: Liana Levi, 86-93. Varhaiskeskiajan osalta Le Goffia seuraa Jean-Claude Schmitt (1999) *'The Liminality and Centrality of Dreams in the Me-*

isät, jotka yhtäältä tunnustivat Raamattuun pohjautuen joidenkin unien totuudellisuuden, sekä vastustivat pakanallisen antiikin tapoja käsitellä ja tulkita unia,⁶ että varoittivat joidenkin näkyjen tulevan sielunviholliselta ja olevan täten valheellisia. Teologien teorit unien alkuperästä eivät kuitenkaan olleet mustavalkoisesti dualistisia: osa unista selitettiin alkuperältään psykofyysiksi ja olennaisesti harmittomiksi,⁷ minkä Le Goff kuitenkin jättää vähemmälle huomiolle. Hän tulkitsee kirkkoisien pitäneen totuudellisten, Jumalalta tulevien unien erottelua sielunvihollisen harhoista pyhimysten erioikeutena, ja pitää kirkkoa selkeästi vihamielisenä unille, näyille ja niiden tulkinnalle, lukuun ottamatta luostareita, joiden askeettisten asukkaiden hän katsoo olleen pyhyysensä etuoikeutettuja. Kun kirkko näin korosti vaaroja, mutta pidatti keinot käsitellä kokemuksia, katsoo hän sen jättäneen uskovat avuttomiksi unien ja näkyjen edessä.

Vaikka Le Goff hyödyntää valikoitua narratiivista aineistoa myöhäisantiikista, hän sivuuttaa varhaiskeskiaikaisissa teksteissä esiintyvät tarinat unista. Rakentavampaa lähestymistapaa edustaa esim. Gilbert Dagronin artikkeli Bysantin kulttuurin suhtees-

dieval West', David Schulman – Guy G. Stroumsa (toim.) *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York–Oxford, 274–287. Kirkkoisien näkemyksistä ks. Augustinus *De Genesi ad litteram*, J. Zycha (ed.) CSEL 28.iii:1, Praha 1894, XII.11, esim. sivut 392–94, sekä erit. Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, Marcus Adriaen (toim.), CCSL 143, Turnhout 1979, VIII.xxiv, 42, 413; ja Grégoire Le Grand, *Dialogues* tome III, Adalbert de Vogüé (toim.), SC 265, Paris 1980, IV.50.1–5, 172–176.

6. Myöhäisantiikin unista ja näyistä E.R. Dodds (1963) *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 37–68; tuoreemmin John S. Hanson (1980) 'Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity', Wolfgang Haase (toim.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II*, Band 23.2, Berlin, 1395–1427; ja Guy G. Stroumsa (1999) 'Dreams and Visions in Early Christian Discourse', David Schulman – Guy G. Stroumsa (toim.) *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York–Oxford, 189–212. Ks. myös Michel Foucault (1998) *Seksuaalisuuden historia: tiedontabto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*, Kaisa Sivenius (käänt.) Tampere, 283–306.

7. Ks. *Moralia In Job*, op.cit.; sekä Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, Pierre Cazier (toim.). CCSL 111, Turnhout 1998, III.5, 11b–13, 119.

ta uniin, jossa hän tarkastelee sekä hagiografiaa että teologisia tekstejä, vaikka valittavasti näissä todettujen näkemyserojen selittäminen jääkin vähemmälle huomiolle.⁸ Sen sijaan esim. Lisa Bitelin yksinomaan narratiivisia lähteitä hyödyntävä artikkeli läntisen varhaiskeskiajan unista kärsii niin teologisen kuin historiallisenkin kontekstin puutteellisesta huomioinnista.⁹ Isabel Moreiran tutkimus unista ja näyistä merovingisen kirkon piirissä osoittaa, miten narratiivisten lähteiden kuva poikkeaa yksinomaan teoreettisten lähteiden antamasta kuvasta. Hän kyseenalaistaa Le Goffin keskeisen väitteen kirkon kannalta oikeiden näkykokemusten rajautumisesta kirkollisille toimijoille, vaikka todetun asiointilan suhde erityisesti kriittisempiin teologisiin kannanottoihin ei nähdäkseni esityksen laajahkosta teologisesta johdannosta huolimatta täysin selviä.¹⁰ Erityisesti unien tulkinnan ja käsittelyn ongelmat opillisessa ja historiallisessa kontekstissään, sekä jännite kriittisen tradition ja käytännön tarpeiden ja tavoitteiden välillä ovat jääneet vaille riittävä huomiota.

Tähänastisessa tutkimuksessani olen tarkastellut etupäässä gallialaisten, frankkilaisien ja anglosaksisten, n. 600–700-lukujen hagiografioiden ja historioriankirjoittajien teksteissä esiintyviä näkemyksiä unien ja näkyjen näkijöistä, sekä näkyilmiöiden luonteesta ja tulkinnasta. Hagiografiat¹¹ erityisesti

8. Gilbert Dagron (1985) 'Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interpretation d'après les sources Byzantines', Tullio Gregory (toim.) *I sogni nel medioevo. Seminario internazionale Roma, 2–4 ottobre 1983*, Roma, 37–56.

9. Lisa M. Bitel (1991) 'In Visu Noctis: Dreams in European Hagiography and Histories 400–900', *History of Religions* 31, 39–59.

10. Isabel Moreira (2000) *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca, NY, sekä Isabel Moreira (2003) 'Dreams and Divination in Early Medieval Canonical and Narrative Sources: The Question of Clerical Control', *The Catholic Historical Review* 89, 621–642. Moreira kyseenalaistaa kirkkoisien kriittisten teorioiden käytännön vaikutuksen ja hahmottelee näkyilmiöille avoimempien asenteiden historiaa, mutta näiden suhde kriittisempään teoriaan ja käytäntöön jää selvittämättä.

11. Ks. Dieter von der Nahmer (1994) *Die lateinische Heiligenwita. Ein Einführung in die lateinische Hagiografie*, Darmstadt; Anne-Marie Helvétius (2000) 'Les saints et l'histoire. L'apport de l'hagiologie à la mé-

ovat otollinen lähde tämänkaltaiselle tutkimukselle, sillä niillä oli usein sekä keskeinen asema yhteisön historiallisen identiteetin tallentamisessa ja luomisessa että merkittävä opetuksellinen funktio.¹² Kuvatut ihmeet todistivat kohteena olleen pyhimyksen kuulumisesta pyhien yhteyteen ja tätä kautta mainostivat hänen hautansa merkitystä kunnioituksen kohteena. Pyhimyskultin yhteydessä kerätyt ja muistellut ihmeet noudattelivat ja loivat ihmeen malleja, havainnollistivat teologisia ideoita ja osallistuivat rajankäyntiin ihmeen ja taikuuden, Jumalan ja sielunvihollisen töiden, välillä.¹³ Erityisen kiinnostavaa on tätä taustaa vasten tarkastella, millaisia unien käsittelyn ja tulkinnan tapoja lähteet pitivät esillä.

Keskeistä lähestymistavalleni on, että kuvattujen näkyjen tai unien historiallinen

diévistique d'aujourd'hui', Hans-Werner Goetz (toim.) *Die Aktualität des Mittelalters*, Herausforderungen. Historisch-politische Analysen 10, Bochum, 135–63. Hagiografiasta ja topoksista, sekä hagiografista kirjoittajana ks. Marc van Uytfanghe (1999) 'Le remploi dans l'hagiographie: une «Loi du Genre» qui étouffe l'originalité?', *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo* XLVI:1, Spoleto, 359–412, ja Catherine Cubitt (2000) 'Memory and Narrative in the cult of early Anglo-Saxon saints', Yitzhak Hen – Matthew Innes (toim.) *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, 29–66. Käyteityistä lähteistä yksityiskohtaisemmin ks. Keskiäho (2003), 7–19 ja liite A.

12. Ks. mm. Marc van Uytfanghe (1985) 'L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne', Elizabeth A. Livingstone (toim.) *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, part II, *Studia Patristica* XVI, 54–62, ja Wolfert van Egmond (1999) 'The Audience of Early Medieval Hagiographical Texts: Some Questions Revisited', Marco Mostert (toim.) *New Approaches to Medieval Communication, Utrecht Studies in Medieval Literacy* 1, Turnhout, 41–68.

13. Ihmeiden teologiasta esim. William D. McCready (1988) *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts* 91, Toronto; ja William D. McCready (1994) *Miracles and the Venerable Bede, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts* 118, Toronto. Ks. myös Friedrich Prinz 'Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen', Alfred Haverkamp – Alfred Heit (toim.) *Friedrich Prinz, Mönchtum, Kultur und Gesellschaft – Beiträge zum Mittelalter zum sechzigsten Geburtstag des Autors*, München, 251–68, sekä Klaus Herbers & Dieter R. Bauer (toim.) (2002) *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart.

todellisuus – tai sen puute – on toisarvoisen suhteessa niistä kirjoitettuihin kuvauksiin. Kiinnostavaa on se, mitä tapahtumista kerrotaan totuutena, ja miksi. Näykykokeuksien retoriikan selvittämiseksi on tärkeää tarkastella sekä unista että valvenäyistä kirjoitettuja kuvauksia.¹⁴ Pyrkimällä lukemaan tekstejä niiden kirjoittajien intentioiden valossa, sekä asettamaan ne omaan historialliseen ja tekstien väliseen kontekstiinsa, voidaan yrittää selvittää, mitä kulloinkin kirjoittaja on halunnut tehdä kirjoittaessaan.¹⁵ Kaikista teksteistä ei tosin edes tunnetta tarkkaa kirjoitusaikaa, joten taustoitusta lempää osaksi arvioiden varassa. Erityisen ongelman muodostaa lähdemateriaalin syntykontekstien muutos: periodin alkua hallitsevat laajat tekstit välimerellisestä ja pitkälti vielä urbaanista Etelä-Galliasta; kohti periodin loppua mentäessä säilyneet tekstit ovat yhä enemmän syntyneet pohjoisen luostariyhteisöissä.

Väärien unien erottaminen oikeista

Eräs Jacques Le Goffin keskeisimmistä väitteistä on, että koska hyvien ja huonojen unien erottelu kirkkoisien mukaan tapahtui jonkinlaista tarkemmin määrittelemätöntä hengellistä kykyä käyttäen, kirkko jätti tavalliset kristityt oman onnensa nojaan ahdistavien unien edessä.¹⁶ Teksteissä selvänä vähemmistönä ovat demonisten illuusioiden ja vääriksi osoittautuneiden unien kuvaukset. Niistä suurin osa on selibaatissa elävien munkkien ja kirkonmiesten sukupuolisesti värittyneitä unia. Maallikoitakin kuvataan paholaisen juonien kohteina, mutta harvoin avuttomina. Esimerkiksi Toursin piispa Gregorius (n. 538–94) kertoo kaatumataudin riivaamasta Landulfista,¹⁷ joka etsi apua Pyhän Martinuksen haudalta. Jo matkalla taudin demoni ilmestyi mie-

14. Vrt. Schmitt (1994) 252 ja Stroumsa (1999) 189.

15. Ks. Quentin Skinner (2002) *Visions of Politics, Volume I: Regarding the Method*, Cambridge, 140–142.

16. Le Goff (1985) 211. Ks. Grégoire Le Grand, *Dialogues* tome III, IV.50.4, A. de Vogüé (ed.) SC 265, Paris 1980, 174–76: 'Sancti autem uiri inter inlusiones atque reuelationes ipsas uisionum uoces aut imagines quodam intimo sapore discernunt.'

17. Gregorius Turonensis, 'Libri IV de Virtutibus S. Martini', MGH SSrM I:2, editio altera, II.18, 165.

helle pyhimyksen hahmossa, ja käski tätä kumartamaan edessään. Näissä teksteissä ei juuri pyhimyksiä kumarrella, ja Landulf ilmoitti suostuvansa vain, mikäli hahmo todentaisi itsensä ristinmerkillä. Demoni ei tähän kyennyt, vaan pakeni. Oikea Martinus ilmestyi tuota pikaa ja paransi miehen ristinmerkillä. Monien muiden lailla kertomus alleviivaa ristinmerkin käyttöä¹⁸ toimivana puolustautumiskeinona myös maallikoille ja käyttökelpoisena keinona näyn todentamisessa.¹⁹ Tarina muistuttaa samankaltaista episodua Pyhän Martinuksen (k. 397) elämäkerrassa,²⁰ mutta demoneja suvereenisti torjuvan pyhimyksen tilalla on nyt jokamieshahmo. Gregorius kuvaa toisaalla, miten hän itse, kohdatessaan häiritsevän mutta merkitykselliseksi osoittautuvan unen, vaistomaisesti suojautuu ristinmerkillä.²¹ Kyse ei niinkään ole hengellisen erotelukyvyyn kuin yleispätevien suojautumiskeinojen käytöstä.

Kertomus Landulfista heijastelee olennaisinta myös kirkkoisien unia kohtaan tuntemassa epäilyssä, sielunvihollisen kykyä esiintyä valon enkelinä (2. Kor. 11:14). Periaatteessa ”tavanomainen” pyhimyksen ilmestyskin piti arvioida huolellisesti.²² Kuten tässä, paholainen on tunnistettavissa alistamalla ilmestyksen viesti kristilliselle analyysille. Lähteistä muodostuva kokonaiskuva viittaa kyseisen apostoli Paavalin lausuman toimineen lähinnä kirkollisena varotoimenpiteenä, sen sijaan, että se olisi ollut yksittäisen kristityn alituinen huolenaihe. Monien kirjoittajien tarkoituksena on, paitsi näyttää, ettei unien vaivaama ole yksin, myös opettaa suojautumaan häiritseviltä näyiltä uskoon turvautuen. Kirkonmiesten opetusvastuusta erityisen kiinnostunut anglosaksi Beda (k. 735) kertoo, miten Pyhä Cuthbert eräässä saarnassa varoitti maallikoja paholaisen petoksista. Siinä missä tarinan varhaisimmassa säilyneessä versiossa maallikot kykenivät itse soveltamaan kuulemaansa ja tunnistamaan saarnan aikana ilmestyvän tulipalo-harhan, antaa Beda omassa versiossaan ymmärtää opin menevän perille vasta, kun pyhimys osoittaa ilmiön illuusioksi.²³

Unien merkitys ja käyttö

Varhaiskeskiaikaiset hagiografit eivät suinkaan pitäneet merkityksellisiä, so. jumalallisia, näkyjä askeettien yksinoikeutena.²⁴ Paitsi lukuisten (yllämainittua yksinkertaisempien) nk. *incubatio* -unien, joissa pyhimyshahmo ilmestyy haudalla nukkuvalla avunpyytäjälle, kuvataan maallikoita myös erilaisten profetioiden ja pyhimyskulttiin liittyvien pyyntöjen vastaanottajina.²⁵ Tämä erityisesti asettaa kyseenalaiseksi tutkimuksessa viljellyn väitteen²⁶ kirkollisten henkilöiden suosimisesta näkyjen vastaanottajina. Päinvastoin, maallikko näyttää voineen, ainakin tekstien tasolla, esiintyä neutraalina osapuolena esimerkiksi silloin kun tekstit perustelevat suuria tunteita herättäneitä reliikkien siirtoja. Henkilökohtaista elämäntilannetta koskevia unia ja näkyjä kuvataan maallikoista vain kuninkailla, jolloin ne useimmin ovat henkilökohtaisia vain siinä merkityksessä, että julkinen elämä kuului hallitsijan yksityisyyteen. Elämänhallintaa koskevien unien keskittyminen pyhimyksil-

18. Ks. Yitzhak Hen (2001) 'Martin of Braga's *De correctione rusticorum* and its Uses in Frankish Gaul', E Cohen – M.B. de Jong (toim.) *Medieval Transformations. Texts, Power & Gifts in Context. Cultures, Beliefs, Tradition. Medieval & Early Modern Peoples* 11, Leiden–Boston–Köln, 35–6, sekä edelleen Keskiäho (2003), 21–22. Yleisesti myös Peter Dinzelsbacher (1989) 'Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen', *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo* 36, Spoleto, 647–96, tässä sivut 677–9.

19. Tarkastelluissa teksteistä ei, itäisten askeetti-isien tavoin, väitetä unikuvastosta yksin ristin olevan luotettavan; tästä Dagron (1985) 43–47.

20. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, tome I, Jacques Fontaine (toim.), SC 133, Paris 1967, 24, 306–308.

21. Gregorius Turonensis, 'In Gloria Martyrum', MGH SSrM I:2, editio altera, 86, 96.

22. Pace Bitel (1991) 52.

23. Vrt. (699–705 kirjoitettu) 'Vita Sancti Cuthberti auctore anonymo', *Two Lives of Saint Cuthbert*, B. Colgrave (toim.). New York 1969, II.6, 86; ja (ennen 721) Beda Venerabilis, 'Vita Sancti Cuthberti', *Two Lives*, XIII, 198.

24. Ks. myös Moreira (2000) *passim*.

25. Ks. esim. 8. vuosisadan lopun 'Translatio Germani episcopi Parisiaci vetustissima a. 756', MGH SSrM VII, 1, 423. *Incubatio* -unista, jotka vain eräiltä osin voidaan nähdä pakanallisten rituaalien jatkumona ks. Keskiäho (2003) 29–33; reliikkeistä ja unista, sama, 47–56.

26. Esim. Schmitt (1999) 276.

le johtuu ensisijaisesti siitä että lähteet kertovat eniten heistä.²⁷

Erityisesti reliikkeihin liittyy *topos*,²⁸ joka teroittaa unien tarkkailun ja todesta ottamisen merkitystä. Kertomuksissa pyhimys lähestyy henkilöä, jonka toivoo esimerkiksi palauttavan varastamansa reliikit. Tarinoiden on tulkittu alleviivaavan reliikkien ja yleensä kirkollisen omaisuuden kunnioittamisen tarvetta.²⁹ Ilmestys kuitenkin tapahtuu unessa, ja ainakin tarkastelemani tekstit kiinnittävät huomiota juuri tähän. Esimerkiksi vuosien 724–743 välillä kirjoitettu Pyhän Lambertin *vita* kertoo ahneesta vaimosta, joka varasti pyhimyksen kamman.³⁰ Lambert ilmestyi unessa (*per visum*) tämän miehelle, joka kertoi tästä aamulla puolisolleen. Tämä ei kuitenkaan uskonut uneen, ja vaadittiinkin pyhimyksen väkivaltainen uusintavierailu, ennen kuin kampa vihdoin palautettiin.

Gregorius Toursilainen antaa ymmärtää, että tällainen kyvyttömyys ottaa unet todesta on osoitus moukkamaisuudesta (*rusticitas*),³¹ mutta reliikkien halveksunta ei ole yksin maallikoiden ominaisuus – lähteissä erityisesti nuoremmat munkit kunnostautuvat tässä suhteessa. Paavi Gregoriuksen (590–614) Whitbyn luostarissa kirjoitettu elämäkerta ottaa tällaisen kertomuksen yhteydessä suoraan kantaa unien seuraamiseen.³² Kun *presbyter* Trimma saa unessa (*per somnium*) käskyn kerätä kuningas Edwinin reliikit talteen, jättää hän ensin viestin sikseen, koska tietää unien olevan usein tyhjänpäiväisiä. Kun uni toistuu tiukempaan sävyyn, kysyy hän eräältä luostariveljeltään neuvoa, ja tämä niin ikään suosittelee unien jättämistä sikseen. Kolmannella kerralla Trimma saa piiskasta, ja ymmärtää vihdoin tehdä työtä käskettyä. Kertomus tuntuu miustuttavan, että unien epäily – nimenomaan teologisin perustein – kelpaa ensireaktioksi, mutta on kategorisena asenteena kestävä valinta. Pyhimysten kultti näyttääkin olleen yksi mahdollinen 'vastavoima' uniin varovaisesti suhtautuville teorioille.

Näkemyseroja?

Unia koskevissa asenteissa vaikuttaisi olevan vaihtelua ajan ja paikan mukaan. Toursin tärkeän ja urbaanin pyhiinvaellusbasili-

kan yhteydessä virkaansa hoitanut piispa Gregorius on varsin vähäsanainen näkyker-
tomusten kirkollisen valvonnan suhteen, mikä itse asiassa viittaa siihen, että tilanne oli hänen mielestään hallinnassa.³³ Jo 600-luvun mannermaisista teksteistä ne, jotka todennäköisimmin on kirjoitettu verrattain suljetuissa luostariyhteisöissä, ovat näkyelmiöitä kohtaan kriittisempiä – tai kirjoitetut kuin kohtaamaan kasvanutta arvostelua. Erityisesti näissä teksteissä esitetään kekseliäitä unien tulkinnan ja todentamisen keinoja. Toisaalta vedotaan esimerkiksi raamatulliseen kuvastoon tai näyn ulkopuolisiin tapahtumiin tai enteisiin, toisaalta esiintyy ilmeistä taipumusta uskoa toistuviin uniin. Näyn vastaanottajan pyhyys ei ole erityisen käytetty perustelu. Useissa teksteissä vedotaan ilmestyksessä esiintyneen hahmon ulkonäköön perusteluna tämän identiteetin luotettavuudesta – kirkkoisien esittämälle huolelle sielunvihollisen naamioitumisesta ei aina ollut sijaa.³⁴

27. Tämän suuntaisesti jo Wittmer-Butsch (1990) 108–115.

28. Ks. von der Nahmer (1994) 154–156, van Uytenghe (1999) 387.

29. Erit. František Graus (1965) *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha, 87; ja sydänkeskiajan osalta Georges Duby (1999) 'Pouvoir prive, pouvoir public', Philippe Ariès – Georges Duby (toim.) *Histoire de la vie privée 2. De l'Europe féodale à la Renaissance*, s.l.: Éditions du Seuil, 44–45, pace Moreira (2003) 626. Keskiajan kristityt tunsivat esim. Augustinuksen referoimana erään pakanallisen esimerkin samasta topoksesta; ks. Augustinus, *De Civitate Dei*, IV.24, CCSL 47, Turnhout 1955, 120, vrt. Cicero, *De divinatione* I.26.55 ja Livius 2.36. Huomaa, miten Augustinuksen tulkinnassa ennen Kristusta eläneeltä pakanalta ikään kuin puuttuu mahdollisuus olla totelematta epäjumalia.

30. 'Vita Landiberti episcopi Traiactensis vetustissima', MGH SSrM VI, 20, 373. Kertomuksen esikuva tod. näk. 'Vita S. Eligii episcopi Noviomensis', MGH SSrM IV, II.76, 737 (lyhennetty editio; koko teksti: PL 87, 480–594).

31. 'Gloria Martyrum' 47, 70–1. Ks. Peter Brown (1982) 'Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours', *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley–Los Angeles–London, 232: "[R]everentia meant ... taking one's dreams seriously even if they involved having to move out of a cottage because a relic had spent the night in its granary".

32. *The Earliest life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, B. Colgrave (toim.), Lawrence, KA 1968, 72–139; Kirjoitettu todennäköisesti 704–714.

33. Vrt. Moreira (2000) *passim*.

34. Ks. Keskiäho (2003) 41–47, 62–64.

Mannermaisissa teksteissä kuvataan kuinka luostarilupauksen tehneet kertovat esimerkillisesti unistaan esimiehilleen, maallickot sen sijaan nähdään kääntymässä pappien puoleen usein vain, kun allegorinen uni on ylittänyt heidän ymmärryksensä. Anglo-latinalaiset kirjoittajat, alkaen 700-luvun alusta, tuntuvat sen sijaan olevan selvästi tietoisia kirkkoisien unia koskevasta kritiikistä, ja kuvaavat useammin toimia ja keinoja unikokemusten käsittelyyn. Materiaali on vähäisempää, mutta siinä esiintyy, toisin kuin mannermaalla, kuvauksia myös maallikoiden uskonnollisten näkykokemusten kirkollisesta arvioinnista.³⁵

Mistä tämänkaltainen ero voisi johtua? Pikemmin kuin anglosaksien naturalistiseen skeptisyyteen unien merkitystä kohtaan,³⁶ suhtautumisero voi viitata erityisen, kirkon kannalta vaikeasti hallittavan, uniin tai näkyihin kohdistuvan kiinnostuksen olemassaoloon.³⁷ Koska vastaavaa muutosta on kuitenkin havaittavissa myös mannermaisissa teksteissä, on kysymys todennäköisemmin kirjoittajien suuremmasta teologisesta oppineisuudesta ja kirkkoisien kriittisen teorian vaikutuksesta.³⁸ Toisaalta eksplisiittisen kritiikin tai varautuneisuuden kasvu voi liittyä tekstien ensisijaisen kohdeyleisön muutokseen: germaanisilla kielialueilla kirjoitettu, ja periodin loppua kohden yhä enemmän myös gallialaiset tekstit oli ensisijaisesti osoitettu lukutaitoiselle yleisölle. Vaikka toissijaisena yleisönä oli koko kristittyjen yhteisö, siinä missä monet 600-luvun gallialaiset tekstit puhuttelevat laajempaa kuu-

35. Ks. esim. Bedan († 735) kuuluisa kertomus maallickoveli Caedmonista, jonka unessa saatua laulutaitoa arvioi kirkollinen lautakunta: *Venerabilis Bedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Günter Spitzbart (toim.), B. Colgrave – R.A.B. Mynors (teksti), 2. bibliographisch aktualisierte Auflage, Darmstadt 1997, iv.24, 396–98. Ks. myös Keskiäho (2003) 78–83 ja 89–94.

36. Vrt. Bitel (1991) 55.

37. Näin arvioi Peter Brown (1996) *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200–1000*, Oxford–Cambridge, MA, 230; kahden lähdemaininnan pohjalta.

38. Esim. muutamia pidempiä näkytekstejä vertailut Patrick Sims-Williams (1990, *Religion and Literature in Western England 600–800*, Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 3, Cambridge, 247) selittää eron anglosaksien ”sofistikoituneisuudella”.

lijakuntaansa suoraan, on esimerkiksi Bedan välitön viesti ja siihen sisältyvät mallit ehkä ensisijaisesti tarkoitettu latinantaitoiselle kirkolliselle yleisölle.³⁹ Osa unien käsittelyn kuvauksista onkin ehkä kirjoitettu sielunhoitajia varten. Tekstien näkemyserot joka tapauksessa saattavat selittyä yhtä hyvin kontekstin kuin varsinaisten näkemysten muutosten kautta.⁴⁰

Millaista sitten oli 700-luvun teologien suhtautuminen uniin? Karolingiseen hoiviin siirtyneen anglosaksiteologi Alcuinin (k. 804) muotoilu kirkkoisä Augustinuksen (354–430) kolmiosaisesta näköaistin teoriasta⁴¹ osoittaa, että Alcuin katsoo henkilön voivan soveltaa inspiroitunutta käsityskykyään (*visio intellectualis*) toisen ihmisen uneen tai näkyyn (*visio spiritalis*). Itse asiassa, hän huomauttaa, kaikki voivat nähdä merkityksellisiä unia, mutta niiden tulkinta on suotu harvoille. Täten kunnioitus kuuluu sille, joka tulkitsee näkyjä, ei sille, joka niitä väittää nähneensä. Esimerkkeinä hän mainitsee profeetat Joosefin ja Danielin tulkitsemassa pakanain unia (1. Moos. 40:5–

39. Keskeiset kysymykset tekstien kohdeyleisöstä ja latinankielen ymmärrettävyydestä entisillä Rooman keisarikunnan alueilla ovat tosin monimutkaisia ja vailla selkeää vastausta. Ks. van Uytvanghe (1985); van Egmond (1999) ja Katrien Heene (1989) 'Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?' *Analecta Bollandiana* 107, 415–28. Vrt. Rosamond McKitterick (1988) *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 7–21, 232–241. Kohdeyleisön vaikutuksesta tekstien sisältöön ks. esim. Clare Stancliffe (1992) 'The Miracle Stories in seventh-century Irish Saints' Lives', J. Fontaine – J.N. Hillgarth (toim.) *Le Septième Siècle, Changements et continuités*, London, 97. Luostariympäristössä syntyneiden tekstien ja näkykuvausten määrän korrelaation voi selittää paremmin hengellisyydelle omistautuneen yhteisön otollisuus uskonnollisten näkytarinoiden synty- ja säilytyspaikkana.

40. Olen tarkastellut kysymystä tarkemmin toisaalla: Jesse Keskiäho (2004) 'Eighth-Century Anglo-Latin Ecclesiastical Attitudes to Dreams and Visions', *Ennen & nyt* 4/2004, <http://www.ennenjanyt.net/4-04/>

41. MGH Epistolarum IV, 135, 204; sekä selitysteos Ilmestyskirjaan (PL 100, 1089). Nämä ovat jääneet erältä aiemmilta tutkijoilta huomaamatta, esim. Wittmer-Butsch (1990), 112, mainitsee vain Alcuinin varoituksen (kommenttaari Saarnaajaan) päiväunien petollisuudesta; vrt. Moreira (1994) 'Augustine's Three Visions and Three Heavens in Some Early Medieval Florilegia', *Vivarium* 34, 1–14. Ks. kuitenkin Dutton (1994) 39–43. Augustinuksen alkuperäinen muotoilu, ks. yllä viite 6.

41:32; Dan. 2). Eräänä esimerkkinä siitä, millaisia kriteerejä unien totuusarvon perusteluna pidettiin esillä mainittakoon paavi Hadrianus I:n (772–795) kirje Kaarle Suuralle († 814) koskien erästä munkki Johannesta, joka oli herättänyt karolingisessa hovissa hämmennystä näkemällään unella.⁴² Sen sijaan, että julistaisi unet kategorisesti hölynpölyksi, paavi Johannes käy unen kuvastoa läpi ja vertaa sitä Raamattuun ja kirkkoisien teksteihin. Vaikka unen selkeä sisältö on antikristillinen, nousee tradition ulkopuoliseksi tulkittu unikuva, kyyhkysensiipinen ihmishahmo, sen illusorisen luonteen todisteeksi. Tällainen keskittyminen unien kuviin vaikuttaisi olevan kaukana eräiden kirkkoisien varautuneisuudesta, vaikka toisaalta tulkinta yleisesti ottaen toteuttaakin näiden vaatimusta varovaisuuteen.

Suhde aikaansa

Materiaali ei tue Jacques Le Goffin väitettä,⁴³ että kirkko olisi pimittänyt tai jättänyt tarjoamatta keinoja näkykokemusten käsittelyyn. Koska aikaisemman tutkimuksen esittämä kuva teologiien, erityisesti paavi Gregoriuksen ja Sevillan piispa Isidoruksen (556–636), unia koskevista näkemyksistä näyttäisi poikkeavan monien käsittelemieni lähteiden esittämistä asenteista, näiden ja erityisesti käsitellyn aikakauden muiden teoreettis-teologien tekstien tarkemmalle tarkastelulle vaikuttaa olevan tarvetta. Tämän lisäksi kuvaa uniin sisältyvistä vaaroista ja kiusauksista, joka sekin vaikuttaa poikkeavan Le Goffin yleistyksistä, voisi vielä syventää tutkimalla normatiivisia tekstejä, erityisesti luostarisääntöjä ja rippi-taksonomioita.

Vaikka periodin loppua kohden ilmiöiden kuvauksessa tapahtuu yllä kuvatun kaltainen painotuksen muutos, eivät merkitykselliset unet ja näyt – tai edes niiden tulkinta – olleet välttämättä tai kaikkien mielestä pyhimysten yksinoikeus. Ainoastaan profetia, so. merkitykseltään yleiset ilmennykset, tuntuisi rajautuvan *pyhien* miesten (ja naisten) yksinoikeudeksi. Tällaiset näyt kutistuvat koskemaan tulevaa vain tradition rajoissa, ja keskittyvät erityisesti tuonpuo-

leista kuvaaviin näkyteksteihin, jotka myös usein erotettiin ainakin retorisesti muista näkyteksteistä eräänlaisiksi ruumiista irtautumiskokemuksiksi.⁴⁴ Tosin tämäkin saattaa heijastella enemmän lähteiden kontekstin kuin niiden takana olevien aatteiden muuttosta. Kautta materiaalin on havaittavissa periaatteellinen pyrkimys kieltää unien asema *automaattisesti* merkityksellisinä (valitettavasti on hankala määrittää, oliko unilla tällaista asemaa), kun samanaikaisesti tähdennetään niiden arviointia kristillisin kriteerein. Yleisesti ottaen kirkon mielenkiinto näyttää kohdistuneen uniin, joilla näyttäisi olevan uskonnollista merkitystä. Tarkimmassa valvonnassa olivat luostarilupausten tehneiden unet – kuten heidän kokemuksensa yleensäkin.

On tärkeää pitää mielessä, etteivät kirkolliset tekstit edusta vain yhtä monoliittista näkemystä, vaan todistavat usein eroista kulttuuripiirien ja organisatoristen tasojen välillä. Läpi periodin kirkollisten kirjoittajien ajattelussa vaikuttaisi olevan eroja, joiden tarkempi erottelu on pelkästään kertovien lähteiden pohjalta mahdotonta. Vaikuttaa luonnolliselta, että hierarkian ylemmillä portailla kirjoittavilla oli idealistisemat näkemykset kirkon ja sen opin roolista ihmisten elämässä. Ruohonjuuritasolla jouduttiin näitä ideaaleja, siinä määrin kun ne ylipäätään oli omaksuttu, soveltamaan ympäröivän todellisuuden vaatimuksiin. Sallivampi suhtautuminen näkyihin ei välttämättä ollut aatteellista. Erityisesti pyhimyskultissa yhteydentarve kunnioitetun pyhimyksen kanssa ohitti toisinaan varmasti vaatimuksen varovaisuuteen näkyilmiöiden suhteen.

Tapahtuneen kytkeminen traditioon oli käytetyin, vaikkei ainoa, ihmeiden perus-

42. MGH Epistolarum III, 625, Dutton (1994) 39–40.

43. Le Goff (1985) 211.

44. Varhaiskeskiajan näkyjä tuonpuoleisesta ei kuitenkaan ole tarkoituksenmukaista käsittää analogisina nykyaikana asiallistakin keskustelua herättäneiden rajatilakokemusten kanssa, ks. Marc van Uytfanghe (1991) 'Les Visiones du très haut Moyen Âge et les récentes "experiences de mort temporaire". Sens ou non-sens d'une comparaison', Marc van Uytfanghe & Roland Demeulenaere (toim.) *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Instrumenta Patristica 23, Hague, 447–81.

telun keino: tekstit toistivat ja pitivät vuorostaan esillä ”oikeiden kokemusten” malleja. Tämän lisäksi tarjottiin esimerkkejä henkilökohtaisista toimintatavoista ja ilmiöiden yhteisöllisistä käsittelymalleista. Unet ja näyt vaikuttavat kirkon hierarkian tietyillä tasoilla käsitetyin hyödyllisinä seurakuntaan sitouttamisen, pyhimyskulttien ylläpidon ja maallisen ja kirkollisen johtamisen keinoina. Tämän lisäksi useat näyttävät pitäneen niitä henkilökohtaisen elämänsä hallinnan välineinä. Toimintatapojen ja -mallien kirjo kertoo inhimillisestä luovuudesta jokapäiväisten tarpeiden ja korkeampien ideaalien ristivedossa. Unet – tai ylikuonnollisen kokemuksen kuvaukset yleensä – jäävät tyhjäksi menneisyyden eksotiikaksi, ellei niitä pyritä näkemään suhteessa aikansa maailmankuvaan. Ilmeisen päteviksi tarkoitettut ilmiöiden perustelut heijastelevat keskiaikaisen ihmisen kriittisen ajattelun tapoja ja saattavat osaltaan johdattaa pohtimaan oman ajattelumme reunaehtoja. ■