



Meri Heinonen ja Marika Räsänen

Pyhän tuntu

AINE JA AISTIMELLISUUS
MYÖHÄISKESKIAJAN
USKONTOKULTTUURISSA

Esineet ja materia olivat keskiajan uskonnollisessa kokemusmaailmassa usein edellytys pyhän kohtaamiselle. Tilanteissa, joissa varsinaista esinettä ei ollut saatavilla silmin nähtäväksi ja käsin koskettavaksi, materiaalisuuden tuntu saatettiin luoda kuolon tai maku- ja hajuaiestien avulla. Meri Heinonen ja Marika Räsänen tarkastelevat artikkelissaan modernien ihmisten näkökulmasta usein passiivisena esineenä tai elottomana materiaana näytettyvän aineen olemusta ja merkitystä myöhäiskeskiajalla.

Vuonna 1772 Tommaso Magnoni Valenti vieraili eteläitalialaisessa Fossanovan sisterssiläisluostarissa. Magnoni Valenti kertoo, kuinka luostarin munkit ottivat hänen läsnä ollessaan esille pää-

alttarin katoksesta kolme lasista ampullia, joiden he uskoivat sisältävän pyhän Tuomas Akvinolaisen (1224/5–1274) ihraa ja verta. Kahdessa ampullissa rasva oli jäätynyttä ja kivikovaa. Kolmannessa oli tilkkanen kalvakkaa, väritöntä verta. Munkit veivät ampullit kappeliin, jossa Tuomas Akvinolainen oli kuollut vuonna 1274, ja asettivat ne yhdessä pyhimyksen reliikkinä kunnioitetun pään kanssa alttarille. Kun nämä kaikki neljä esinettä, pää ja kolme ampullia, oli asetettu yhteen, ”pää, joka oli vanhastaan maanvärinen, muuttui valkoiseksi kuin lumi. [...] Samoin ihra oli jo alkanut muuttua nestemäiseksi ja veri rubiininpunaiseksi”. Tapahtuma vakuutti munkit siitä, että kyseessä olivat todella Tuomas Akvinolaisen reliikit: pää, ihra ja veri.¹

Magnoni Valentin kertomuksen mukaan pää vietiin kappelin alttarilta turvaan, mutta ampullit jätettiin sinne yön yli. Seuraavana aamuna he löysivät ”isomman ihra-ampullin, jonka sisältö oli muuttunut täysin nestemäiseksi. Pienemmässä ampullissa he näkivät rasvan olevan yhtä juoksevaista kuin öljyn, ja veren kolmannessa ampullissa he havaitsivat kiehuneen; sen pintaan oli muodostunut kuplia”.² Ampulleissa oleva aine oli aktivoitunut pään läheisyydessä, ja kerran muuttuneina ihra ja veri pysyivät uudessa olomuodossaan pidemmän aikaa. Tekstissä kerrotaan, kuinka ampullit olivat yön yli kappelissa, jonka ikkuna oli auki, ja tuona yönä ympäröiville alueille satoi paksu kerros lunta. Yön kylmyydestä hu-

Tutkijatohtori **Meri Heinonen** työskentelee kulttuurihistorian oppiaineessa Turun yliopistossa.

Sähköposti: meri.heinonen@utu.fi.

Tutkijatohtori **Marika Räsänen** työskentelee kulttuurihistorian oppiaineessa Turun yliopistossa ja on parhaillaan vierailevana tutkijana Centre d'études supérieures de civilisation médiévalessa Poitiersin yliopistossa. Sähköposti: marika.rasanen@utu.fi.

1. Tommaso Magnoni Valenti, *Discorso storico apologetico sopra l'invenzione della vera testa dell'angelico dottore San Tommaso d'Aquino, e sopra la prodigiosa liquefazione del di lui grasso, e sangue*. Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1772, 45–47.

2. Magnoni Valenti 1772, 48.

limatta rasva pysyi juoksevana ja veri lähes kiehuvana.³

Tämä 1700-luvulta peräisin oleva esimerkki nostaa esiin aistihavainnon tärkeyden pyhän havaitsemisessa. Se kiinnittää huomiota näkyviin muutoksiin niin pään kuin ampullien sisältöjen kuvailussa, mutta tarinassa vedotaan myös tuntoaistiin eli kuuman ja kylmän havaitsemiseen ja niiden vaikutukseen. Toinen olennainen seikka tarinassa on ajatus aineen aktivoitumisesta tietyissä olosuhteissa. Tässä tapauksessa kyse on siitä, että muutos aineessa tapahtui esineiden ja materian välisenä kommunikaationa paikassa, jossa Tuomas Akvinolainen – reliikkien eli pään, veren ja ihran lähde – oli kuollut. Pyhimyksen materiaaliset jäänteet vaikuttivat toinen toisiinsa, minkä ansiosta ne alkoivat muuttua: päästä tuli valkoinen, rasvasta juoksevaa ja verestä punaista ja kiehuva.

Samankaltaisesta esineiden ja aineellisuuden verkostosta ja niiden voimasta todistaa alkujaan 1280-luvulla kirjoitettu ”Pyhän Dominicuksen yhdeksän rukoilemisen tapaa” kertoessaan, miten Dominicuksen rukous herätti kuolleista Napoleon-nimisen pojan. Tarinan mukaan saarnaajaveljien sääntökunnan perustaja Dominicus rukoili pojan puolesta Roomassa San Siston kirkossa kädet levitettynä ristin muotoon ensin sakaristossa, jossa keskiajalla säilytettiin kirkon arvokkaimpia reliikkejä, ja sitten messun aikana itse kirkossa. Dominicuksen rukouksen voi nähdä vahvistuneen ensinnäkin sakariston reliikeistä ja toisekseen kirkossa suoritetusta messusta eli liturgisesta toiminnasta ja ennen muuta pyhitetyn ehtoollisen läsnäolosta. Kun tähän esineiden ja materian verkostoon lisättiin vielä Dominicuksen rukous, jota hän tehosti ristiaseennollaan, kuollut poika heräsi henkiin Jumalan armosta, kuten teksti toteaa.⁴ Kyse ei ollut teurgiasta eli pyrki-

myksestä pakottaa Jumala toimimaan tietyllä tavalla, mutta kertomus antaa vahvan viestin aineen ja materian merkityksestä ihmeen osatekijöinä. Pyhien esineiden eli reliikkien ja pyhän ehtoollisen eli Jeesuksen ruumiin ja veren läsnäolo olivat olennaiset osatekijät ihmeen synnylle.⁵

Keskiajan kirjallisuudesta on helppo nostaa esiin edellä kuvatun kaltaisia esimerkkejä. Yhteistä näille kertomuksille on se, että ne osoittavat esineiden ja materian keskeisyyden. Toisekseen tarinoissa toistuvat aistimellisuus ja aistihavaintojen tärkeys. Tätä aistein havaittavaa muutosta pyhyden osoittamiseksi käytettiin hyväksi myös esimerkiksi käsikirjoitusten kuvituksissa. Pyhän Dominicuksen yhdeksää rukoustopaa kuvittaneet kuvat esittävät Dominicuksen useimmiten rukoilemassa puisen krusifiksin edessä. Kuvituksessa Dominicuksen rukouksen voima osoitettiin sillä, että krusifiksi vuosi verta – pyhyden vaikutus tuotiin esiin muutoksena aineessa: sen muuttumisessa eläväksi ja verta vuotavaksi.⁶ Myöhäiskeskiajan kontekstissa kyse ei ollut kuitenkaan vain kuvittajan käytännön ratkaisusta, vaan samanlaisia ilmiöitä kuvattiin lukuisissa kirjallisissa lähteissä.

Tässä artikkelissa pyrimme hahmottamaan, millaisiin tarpeisiin esineet ja niissä tapahtuvat muutokset vastasivat ja miten ne kommunikoivat ihmisten kanssa. Keskitymme pääasiassa myöhäiskeskiaikaan ja käytämme esimerkkejä ensisijassa dominikaanisääntökunnan vaikutuspiiristä saksalais-italialaiselta kulttuurialueelta. Kuten alun esimerkki osoittaa, samankaltainen ajattelutapa säilyi kuitenkin pitkään etenkin katolisessa Etelä-Euroopassa ja sen muotoja on havaittavissa yhä edelleen.⁷ Artikkelissamme luomme laajan katsauksen siihen, millainen merkitys aineella, esineillä ja niiden aistinvaraisella havaitsemisella oli myöhäiskeskiajan kulttuurissa. Kes-

3. Magnoni Valenti 1772, 48–49.

4. The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. Teoksessa Simon Tugwell, O. P. (toim.) *Early Dominicans. Selected Writings*. Paulis Press 1982, 98.

5. Tiina Männistö-Funkin tämän lehden artikkelissa esitteleämä rykelmän käsite voisi tarjota mielenkiintoisen lähestymistavan myös keskiajan uskonnollisuuden ja materiaalisuuden tarkasteluun. Valitettavasti lähteiden hajanaisuus tekee lähes mahdottomaksi ”sellaisten materiaalien esineiden, olentojen, paikkojen ja muiden aistittavien ilmiöiden joukon” löytämisen, joiden, ”läsnäoloon ja toimintaan tietty menneisyyden toistuva, ajalliselta kestoaltaan rajallinen tilanne tai tapahtuma on perustunut.” Kenties jotkut liturgiaan liittyvät käytännöt tarjoaisivat parhaan mahdollisen aineiston keskiajan uskonnollisuuden ja erilaisten esineiden tarkastelulle rykelmien avulla.

6. Vatikaani, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ross. 3.

7. Ks. esim. Jon P. Mitchell, *Ontology, Mimesis, and Divine Intervention. Understanding Catholic Visionaries*. Teoksessa Michael Bull & Jon P. Mitchell (toim.) *Ritual, Performance and the Senses*. Bloomsbury Academic 2015, 11–30.

kittyminen dominikaaneihin on käytännöllinen valinta, jonka avulla pystymme nostamaan esimerkkejä niin naisten kuin miesten kokemuksista ja tulkintatavoista sekä osoittamaan, että teologisesti oppineiden ja maallikoiden tavoissa ymmärtää esineiden pyhyys ja pyhän aistittavuus oli tiettyjä yhtäläisyyksiä.

Tuomme esiin myös niitä ominaisuuksia, jotka esineissä itsessään vaikuttivat ihmisten toimintaan ja aistihavaintoihin ja pohdimme, miksi materia koettiin eläväksi ja millaisiin tarpeisiin elävä aine vastasi. Kiinnitämme huomiota nimenomaan aistihavaintoihin ja esitämme, että materian merkitys oli uskonnossa niin keskeinen, että jossain tilanteessa puuttuva fyysinen esine – materia – oli luotava läsnä olevaksi aineen kaltaiseksi kokemukseksi aistimellisen kielen, musiikin ja/tai tuoksujen avulla, vaikka sitä ei fyysisesti ollutkaan käsillä.

Käsitys aineen kyvystä toimia ja käyttäytyä eri tavoin oli myöhäiskeskiajan uskonnollisessa kulttuurissa laajalle levinnyt. Caroline Walker Bynum on teoksessaan *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (2011) kritisoinut moderneja materiaalisuutta käsitteleviä teorioita siitä, että niiden soveltaminen keskiaikaiseen maailmaan on monilta osin problemaattista. Esimerkiksi keskiajalla käyty teoreettinen keskustelu aineesta on ohitettu moderneissa tulkinnoissa materiaalisuudesta lähes täysin. Toisaalta Bynum kiinnittää huomiota juuri materian erityiseen luonteeseen keskiajan uskonnollisuudessa.⁸ Kristinuskon ytimessä on ajatus Jumalasta, joka oli tullut ihmiseksi ja jonka ruumiin – ja veren⁹ – ihmiset nauttivat ehtoollisella, kun leipä ja viini muuttuivat elävän Jumalan lihaksi ja vereksi. Tämä materian ja hengen liitto, jossa Jumalan läsnäolo konkretisoitui aineessa, sai erityisen tärkeän roolin myöhäiskeskiajan uskonnollisessa elämässä ja se laajeni myös muihin aineellisuuden muotoihin. Kuten Bynum huomauttaa, useimmissa moderneissa tulkinnoissa esineillä ja aineella ymmärretään olevan toimijuutta silloin, kun se on samankaltaista kuin ihmisen toimijuus.



Kuva 1. Pää, jonka Tommaso Magnoni Valenti kuvaa muuttuneen "valkoiseksi kuin lumi" muiden Tuomasreliikkien läsnäolosta ja joka oli vuoteen 1810 saakka Fossanovassa. Nykyään sitä säilytetään läheisen Priveron kaupungin Santa Maria Annunziata kirkossa. Kuva: *News that matter. Exposing fake and falsehood*, <http://ivarfeld.com/2013/11/22/drama-around-skull-and-bones-of-thomas-aquinas/> (1.5.2016).

Esineet ovat melkein eläviä, kun ne ovat ihmisen toiminnan kaltaisia, ja muovaavat jollain tapaa käyttäjiään. Keskiajalla esineiden tai laajemmin materian toimijuus ei kuitenkaan ollut elävän kaltaista, sillä aikalaisten kokemuksissa ja kertomuksissa materia usein todella eli: ehtoollisleipä saattoi vuotaa verta, reliikki hohtaa valoa ja patsas erittää öljyä.¹⁰ Uskonnon harjoittamisen keskiössä oli aine, jonka aistiminen – näkeminen, kuuleminen, koskeminen, maistaminen ja haistaminen – olivat olennaisia tekijöitä. Esine tai aine saattoi vaikuttaa elottomalta, mutta uskonnollisessa mielessä se harvoin oli sitä. Ihmisten

8. Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books 2011, 280–284. Ks. myös Visa Immosen artikkeli tässä samassa lehdessä, jossa hän keskittyy eri tutkimusperinteistä kumpuaviin esineiden aineellisuuden ensisijaisuuden, ihmissuhteen ja todellisuuden välisiin teoreettisiin keskusteluihin.

9. Keskiajan katolilaisuudessa vain papit nauttivat ehtoollisella sekä leivän että viinin, maallikoille tarjottiin ainoastaan leipä.

10. Bynum 2011, 281–282. Bynum viittaa tässä erityisesti tulkintoihin, jotka ottavat lähtökohdakseen Bruno Latourin tai Alfred Gellin, vaikka myöntääkin, että kaikkein sofistikoituimmat modernit teoriat ovat monisyisempiä.

kokemusmaailmassa niin reliikit, patsaat kuin kuvat elivät ja osallistuivat ihmisten toimiin.

Vaikka keskiajalla läntisessä kirkossa voitiin tehdä periaatteellinen ero esimerkiksi pyhimyksen ja tätä esittävän patsaan tai kuvan välillä, ei tämä ero käytännössä ollut aina itsestään selvä.¹¹ Pääsääntöisesti voimme ajatella, että aine oli elävää välittäessään pyhyttä. Aineen elävyydelle oli olemassa teologiset perustelut, jotka perustuivat ylösnousemusoppiin, mutta selkeää rajaa sille, miten, milloin ja miksi aine koettiin eläväksi tai päinvastoin läpikotaisin elottomaksi, ei ole. Ehdotammekin, että huolimatta teologien pyrkimyksistä määritellä aineen luonnetta tietyissä tapauksissa, tietyin ehdoin pyhyttä välittäväksi, yliopistoteologia ylsi harvemmin käytännön tasolle. Keskiajan ihmiset saattoivat mieltää minkä tahansa pyhimystä representoivan esineen omilla ehdoillaan eläväksi, pyhimykseksi itsekseen. Esimerkiksi keskiyläsaksan kielellä kirjoittaneet mystikot kuten Mechthild Magdeburgilainen ja Heinrich Seuse käyttivät kumpikin sanaa *Bild* (kuva) kuvaamaan niin pyhimyksiä, eläviä ihmisiä kuin patsaita tai maalauksia.¹² *Bild* oli (esi-)kuva, jota oli mahdollista jäljitellä, mutta tämä kuva saattoi ottaa niin elävän ihmisen, reliikin kuin maalauksenkin hahmon.¹³

Myöhäiskeskiajalla teologisesti oppineiden suhtautuminen materian elävyyteen samoin kuin ihmisiin ja näkyihin oli osin kriittistä, mutta oppineetkaan eivät koskaan täysin sulkeneet pois mahdollisuutta, että ehtoollisleipä vuoti todella verta tai että näyt Jeesuksesta ja pyhimyksistä olivat todellisia.¹⁴ Keskustelu, jossa väiteltiin

mahdollisuudesta havaita ja kohdata Jumala aistimellisesti tai sitä vastoin yksinomaan spirituaalisesti, jatkui kiihkeänä halki koko keskiajan eikä kumpikaan kannoista selviytynyt yksiselitteisesti voittajaksi. Itse asiassa aistimelliset kokemukset pyhästä yleistyivät myöhäiskeskiajalla, samalla kun kritiikki niitä kohtaan lisääntyi.¹⁵ Emme tässä artikkelissa kuitenkaan jatka oppinutta keskustelua ehdoista, joilla aine oli koettavissa eläväksi, vaan pyrimme pikemminkin avaamaan keskiaikaisia aistikokemuksia ja ennen kaikkea niitä moninaisia tapoja, joilla aistit voitiin herkitää kokemukselle ja näitä kokemuksia kuvata.

Aineen ikuinen elämä

Kristillisen teologian mukaan Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus mahdollistivat kaikille kristityille kuoleman jälkeisen elämän. Ikuisen elämän mahdollisuus näkyi keskiajalla konkreettisesti materiassa, esimerkiksi pyhimyksen ruumiissa eli reliikeissä. Teksteissä kuvataan usein viimeisiä hetkiään elävä pyhimys, jonka kasvoille voi jäädä hymy viimeisen henkäyksen sammuttua, koko vartalo voi hehkua valkoisena taivaallista valoa tai iho voidaan kuvata pehmeäksi, samettiseksi ja sileäksi kuin pienen lapsen.¹⁶ Tämän kaltainen kuvaus todisti sielun pääsystä taivaaseen ja Jumalan yhteyteen.

Harvoin keskiaikaisessa kirjallisuudessa ruumiin kuvaus jäi tähän. Tyypillistä pikemminkin oli, että niissä kerrotaan, kuinka ruumis tai ruumiin osia otettiin esille toistamiseen ja ne havaittiin vuodesta toiseen mätänemättömiksi, hajoamattomiksi ja kaikin tavoin muuttumattomiksi.¹⁷

11. Ks. esim. Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. The University of Chicago Press 1994, 297–302; Jeffrey Hamburger, *Seeing and Believing. The Suspicion of Sight and the Authentication of Vision in Late medieval Art and Devotion*. Teoksessa Klaus Krüger & Alessandro Nova (toim.) *Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*. Verlag Philipp von Zabern 2000, 56.

12. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung herausgegeben von Hans Neumann. Band I*. Text besorgt von Gisela Vollmann-Profe. Artemis Verlag 1990, IV/22, 138–139; V/34, 194, 195; Heinrich Seuse, *Leben*. Teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Minerva G.m.b.H. 1961 [1907], XLII, 142

13. *Bild*-sanan merkityksestä keskiajalla ks. myös Rudolf Vierhaus, *Bildung*. Teoksessa Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (toim.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1. Ernst Klett Verlag 1974 [1972], 509.

14. Tästä keskustelusta ks. erityisesti Bynum 2011, 154–171.

15. Hamburger 2000, 56–61.

16. Esim. Thomas Cantimprélainen, *Life of Lutgard of Aywières*. Teoksessa *The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*. Brepols 2008, III, 17.

17. Ks. esim. Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli. Teoksessa *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*. Cura et labore Laurent, fasciculus IV, *Revue Thomiste* [1911], 265–407, nro. XLVI. Myös Antonino de Florencia, *Tertia pars historiarum domini Antonini archipresulis flore[n]tini [...]*. Iacobi Myt 1527, CXCIIIIv.

Mätänemättömän lihan erityinen manifestaatio oli sen ihana tuoksu. Minkään inhimillisen ei katsottu vertautuvan siihen.¹⁸ Pyhyys oli siis havaittavissa silmin ja sen saattoi haistaa. Pyhyden saattoi myös tuntea silkkisenä pehmeytänä ruumiista tai maistaa makeutena suussa.

Merkittävää keskiaikaiselle ajattelulle oli, että pelkästään pyhimyksen ruumis ei ollut elävä, vaan elämä jäi sen jokaiseen osaan, jos ruumiista irrotettiin osia. Jokainen ruumiin osa toimi itsenäisesti, mutta samalla – olipa kyseessä kuinka pieni ruumiinosa tahansa, kynnen pala tai hius – se voitiin kokea kokonaisena, ehyenä pyhimyksenä. Toisin sanoen yksikin osa ruumiista oli pyhimys itse.¹⁹ Samalla kun erityiseen asemaan kohotetun ihmisen eli pyhimyksen jäänteet, luut, lihat, nesteet ja karvat koettiin kyseisen henkilön materiaalisena läsnäolona maan päällä, ne miellettiin myös pyhiksi esineiksi, reliikkeiksi, joiden välityksellä tuonpuoleinen oli tavoitettavissa. Kun ihmisen jäänteet tunnustettiin tavalla tai toisella pyhimykselle kuuluviksi, ne saivat eräänlaisessa arvonkohotusrituaalissa (*elevatio* tai *translatio*) esineellisen, pyhän reliikin arvon. Ilman tunnustusprosessia ja yhteistä sopimusta, jota julkiset rituaalit edustivat, ihmisruumis oli periaatteessa vain orgaaninen jäänne.²⁰ Pyhäksi materiaksi tunnustettuna reliikkejä tyypillisesti edelleen kaunistettiin ja samalla korostettiin niiden erityisluonnetta pyhinä esineinä. Reliikkeihin voitiin kiinnittää erilaisia koristuksia ja ne voitiin sulkea lasisiin, jalometallisiin tai norsunluisiin säilytysastioihin, relikvaarioihin.

Pyhiä ja eläviä esineitä eivät suinkaan olleet vain pyhimyksen ruumiilliset jäänteet. Pyhimyksen läsnäolo sai aineellisen muodon myös esineissä, jotka olivat kuuluneet pyhimykselle tämän elinaikana, joita hän oli kosketanut tai joilla oli kosketettu pyhimyksen ruumista tai ruumiin osaa kuoleman jälkeen. Tällaisia pyhimykseen kosketuksissa olleita esineitä kutsutaan usein kosketusreliikkeiksi tai toissijaisiksi reliikkeiksi. Tämä teologisesti tunnustettu tapa tehdä tai valmistaa reliikkejä antoi keskiajan ihmisille lukemattomat mahdollisuudet ympäröidä itsensä esineillä, jotka eivät vain edustaneet pyhimystä vaan jotka oli koettavissa itse pyhimyksiksi.²¹

Näkymätön ja ruumiiton Jumala, joka oli ottautunut ihmisen hahmon Jeesuksessa, tuli uskovien kokemuksiin eläväksi myös patsaissa ja kuvissa, joissa hänet oli mahdollista omin käsin tuntea ja silmin nähdä. Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi puinen tai kivinen pyhimysveistos, alttari-tauluun tai kirkon seinälle maalattu pyhimyksen kuva samoin kuin kirjaan tehty kuvitus saattoivat elää keskiaikaisessa kokemusmaailmassa aivan samalla tavoin kuin pyhimyksen ruumis tai ruumiinosa. Vaikka veistosten tai kuvien elämä sellaisena aineena kuin pyhimyksen ruumis ei ollutkaan samalla tavoin perusteltavissa ylönousemuksen avulla, eroa eri pyhimystä representoitvien esineiden välille on usein vaikea tehdä. Konkreettisimmillaan kaksi ainetta ja esinettä sulautui yhteen relikvaarioissa, jotka sisälsivät mahdollisesti suoran jäänteen pyhimyksestä, esimerkiksi luuta, mutta jolle säilytysastia antoi tosiasiallisen aistein havaittavan muodon ja materian.²²

18. *Relatio Juridica in qua novem testes oculati & jurati ex Ordine Praedicatorum narrant pia gesta & miracula S. Dominici, quae in vita, obitu, vel post mortem ejus observaverant.* Acta Sanctorum, Augusti, t. I. Jacobus Antonius van Gherwen, 1733, cc. 633D–645, 10, 34.

19. Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body In Western Christianity, 200–1336.* Columbia University Press 1995, 319; Sofia Boesch Gajano, *La santità.* Laterza 1999.

20. Klassikkoesitys siitä, kuinka ihmisjäänteille annettiin reliikkiarvo on Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages.* Princeton University Press 1978. Reliikin esineellisyydestä ja arvosta tarkemmin ks. myös Patrick J. Geary, *Sacred commodities. The Circulation of Medieval Relics.* Teoksessa Arjun Appadurai (toim.) *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge University Press 1986, 169–191.

21. Reliikkien erilaisista kategorioista ja ”valmistuksesta” ks. Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit.* Klincksieck 1975, 45–49.

22. Reliikin ja relikvaarion välisestä suhteesta ks. erityisesti Anton Legner, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Auklärung.* Wissenschaftliche Nuchgesellschaft 1995; Cynthia Hahn, *The Voices of the Saints. Speaking Reliquaries. Gesta 36* (1997), 20–31; Cynthia Hahn, *What Do Reliquaries Do for Relics.* *Numen 57* (2010), 284–316; Francesca Sbardella, *Antropologia delle reliquie. Un caso storico.* Morcelliana 2007. Ruumiin ja materian liitosta erityisesti keskiaikaisten veistosten osalta ks. Elina Räsänen, *Ruumiillinen esine, materiaallinen suku. Tutkimus Pyhä Anna itse kolmantena -aiheisista keskiajan puuveistoksista Suomessa.* Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 116. Suomen Muinaismuistoyhdistys 2009.

Samoin monissa tapauksissa reliikkejä, pyhimystä esittäviä patsaista ja kuvia kohdeltiin samaan tapaan ja niiden ajateltiin olevan pyhimys itse. Tämä ajatusmaailma ei rajoittunut yksinomaan maallikoihin ja oppimattomiin, vaan esimerkiksi Heinrich Seusen latinankielisessä – siis ensisijassa oppineille suunnatussa – teoksessa *Horologium Sapientiae* pyhimykset ja heitä esittävät patsaat rinnastuvat toisiinsa ja ovat yhtä.²³ Samoin lukuisat tarinat papeista, jotka maallisen naisen sijasta avioituivat Neitsyt Marian kanssa, esittivät liiton solmimisen yleensä sormuksen asettamisena Marian patsaan sormeen.²⁴ Veistosedusti morsianta, mutta myös oli hän. Toisinaan patsaiden ja pyhänjäännösten eroa hämärsi myös se, että veistosten sisään sijoitettiin reliikkejä.

Pyhimyksen ja patsaan samuus tulee esiin varsin käytännönläheisesti myös käsikirjoituskuvituksessa. Raymondus Capualaisen (n.1330–1399) kirjoittama Katariina Sienalaisen elämäkerta kertoo, miten Katariina rukoili kirkossa Pyhän Dominicuksen juhlapäivän iltana ja Jumala näytti hänelle monia ihania asioita pyhimyksestä. Kun Katariinan rippi-isä Bartholomeus tuli kirkkoon, Katariina keskusteli hänen kanssaan ja kertoi, miten oli nähnyt Dominicuksen yhtä selvästi kuin näki nyt Bartholomeuksen.²⁵ Kun tarina kuvitettiin saksankieliseen versioon Katariinan elämäkerrasta, Katariina, Kristus hänen vierellään ja Bartholomeus kuvattiin tavanomaisina ihmishahmoina. Sen sijaan Dominicus on käsikirjoituskuvassa heitä pienempi ja syvennyk-

sessä alttarin äärellä, toisin sanoen hänet oli kuvattu pyhimyspatsaana. Kuvassa Kristuksen käsi kehottaa Katariinaa suuntaamaan katseensa tähän patsaaseen.²⁶ Käsikirjoituksen kuvittaja olisi hyvin voinut kuvata myös pyhän Dominicuksen muiden hahmojen tapaan ihmisenä, mutta hän päätyi esittämään tämän patsaana ja loi teoksen lukijalle tietoisesti tai tiedostamatta vahvan mielikuvan siitä, että myös hänen kirkossaan patsaat olivat ainakin potentiaalisesti pyhimyksiä, eivät vain näiden kuvia.

Materian kutsu

Kuten edellä on todettu, erilaiset maalaukset ja veistokset olivat reliikkien ohella tärkeä uskonnolliseen elämään liittyvä aineellisuuden muoto. Maallikot kohtasivat niitä pääasiassa kirkkotiloissa, mutta luostareissa ja konventeissa asuneet munkit, nunnat ja veljet elivät runsaan visuaalisen ohjelman ympäröimänä. Kirkon lisäksi kuvia ja veistoksia oli kapitulialissa, refektoriossa eli ruokasalissa ja yhteisissä makuutiloissa. Henkilökohtaiset kuvat ja veistokset yleistyivät uskonnollisissa yhteisöissä omien kammioiden myötä 1200-luvulta lähtien.²⁷ Etenkin keskiajan loppua kohden pienet devotionaaliset esineet tulivat osaksi myös maallikoiden hengellistä elämää, kun aateliston lisäksi esimerkiksi kaupunkien porvarit saattoivat hankkia niitä koteihinsa.²⁸ Kaiken kaikkiaan niin suuret kulttikuvat ja seinämaalaukset kuin pienet patsaat, hartauskuvat, tekstiilit, rukousnauhat ja reliikkiastiat olivat uskonnollisen elämän innoittajia, joiden äärellä

23. Jeffrey F. Hamburger, *Visual and Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. Zone Books 1998, 206. Puuveistoksista tästä näkökulmasta ks. myös Räsänen 2009, erit. sivu 20.

24. Paull Franklin Baum, *The Young Man Betrothed to a Statue*. *Publications of the Modern Language Association of America* 34 (1919), 523–579.

25. Thomas Brakmann, *Ein Geistlicher Rosengarten. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition*. Peter Lang 2011, 442.

26. Bibliothèque nationale de France, Ms. Allemand 34, f. 60v. Olemme käyttäneet Jeffrey Hamburgerin käsikirjoituksen kuvituksesta tekemää artikkelia, jossa on julkaistu kaikki käsikirjoituksen kuvat. Un jardin de roses spirituel un vie enluminée de Catherine de Sienne. *Art de l'enluminure* 11 (Dec. 2004/Janv–fév. 2005), 2–75, 47.

27. Thomas Lentens, *Vita perfecta zwischen vita communis und vita privata. Eine Skizze zur kösterlichen einzelzelle*. Teoksessa Gert Melville & Peter von Moos (toim.) *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*. Böhlau Verlag 1998, 136, 145.

28. Diana Webb, *Domestic Space and Devotion in the Middle Ages*. Teoksessa Andrew Spicer & Sara Hamilton (toim.) *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Ashgate 2008, 27–48; Jeanne Nuechterlein, *The Domesticity of Sacred Space in the Fifteenth-Century Netherland*. Teoksessa Andrew Spicer & Sara Hamilton (toim.) *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Ashgate 2008, 49–79; Cahrlotte Klack-Eitzen, *Heilige Röcke*. Teoksessa Charlotte Klack-Eitzen, Wibke Haase & Tanja Weissgraf, *Heilige Röcke. Kleider für Skulpturen in Kloster Wienhausen*. Schnell & Steiner 2013, 54.

rukoiltiin ja mietiskeltiin ja joilla saattoi olla tärkeä rooli myös osana liturgiaa.²⁹ Seuraavassa tarkastelemme näitä uskontoon liittyviä esineitä pohtien, millä tavoin ne esineinä mahdollistivat aistimellisen lähestymistavan ja vahvistivat ajatusta aineellisen elävästä roolista.

Myöhäiskeskiajan uskonnollinen taide alkoi keskittyä Jeesuksen elämän inhimillisiin puoliin, eli lapsuuteen ja ristinkärsimykseen.³⁰ Erityisesti saksankielisessä Euroopassa syntyi uusia veistostyyppisiä tai uusia tulkintatapoja vanhoista aiheista, kuten Pietä, Johannesta Kristuksen rinnalla lepäämässä kuvaava niin sanottu Christus-Johannes-Gruppe sekä Neitsyt Maria ja Jeesus-lapsi. Nämä olivat selkeästi esineitä, jotka itsessään vetosivat tunteisiin, empatiaan, haluun osallistua ja koskea. Niissä jo aihe saattoi olla riittävä kutsu kosketukselle, mutta kyse oli myös osin tietoisesta aistimelliseen kokemukseen ohjaamisesta.

Ristiinnaulitsemista esittävien maalausten on todettu usein luoneen myöhäiskeskiajalla illuusion siitä, että kuvan katsoja seisoisi tai polvistui todellisen Kristuksen ristin edessä.³¹ Katsoja saattoi tuntea olevansa läsnä ristiinnaulitsemisen hetkellä. Useat tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota myös keskiaikaisten veistosten koskettavuuteen ja todenneet, että ne tehtiin sellaisiksi, että niitä oli helppo koskea ja että ne kutsuivat koskettamaan. Monissa tapauksissa veistosten kolmiulotteisuus stimuloi kosketusaistia näköaistin ohella ja teki esimerkiksi Kristuksen

ihmisyydestä helpommin aistittavan kuin pelkkä maalaus olisi tehnyt.³²

Kosketuksen keskeisestä merkityksestä – ja siitä, että materia suorastaan houkutteli koskettamaan – keskiajan hengellisessä elämässä kertovat lukuisat kuvaukset, joissa uskovat koskettavat patsasta tai kuvaa, joka muuttuu eläväksi. Yksi tunnetuimmista esimerkeistä on 1300-luvulla elänyt dominikaaninunna Margaretha Ebner, joka omisti puisen Jeesus-lastaa esittävän veistoksen sekä vuoteen, johon lapsen saattoi asettaa. Ebnerin *Offenbarungen*-teoksen (”Ilmestysten”) mukaan tämä Jeesus-vauva muuttui eläväksi ja käyttäytyi tavallisen lapsen tavoin vaatien esimerkiksi Margarethaa imettämään itseään.³³ Jeesus-lastaa esittäviä veistoksia oli naisten luostariyhteisöissä runsaasti ja ne yleistyivät juuri 1300-luvulta lähtien. Niitä käytettiin etenkin joulun aikaan ja nunnat saattoivat kylvettää veistoksia ja sitten pukea ne. Nämä patsaat olivat naisten hurskauselämälle tärkeitä ja niiden muuttuminen eläväksi lapseksi oli ihme, joka todisti ihmeen kokijan pyhydestä tai hänen hyvästä toiminnastaan.³⁴

Pyhimys- ja Kristus-veistosten pukeminen yleistyi sydänkeskiajalta alkaen ja tämä tapa lisäsi osaltaan kosketukseen perustavaa kokemusta pyhästä. Vaatteiden valmistaminen ja käsin tekeminen tietyille patsaille vahvisti henkilökohtaista suhdetta kyseiseen pyhään, ja vaatteiden kankaat sekä kirjaillut koristeet lisäsivät kosketusaistin käyttöä suhteessa veistoksiin.³⁵ Tekstiilit olivat

29. Hamburger 1989, 173–174; Derbes 1996, 16–19.

30. Anne Derbes, *Practising the Passion in late medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*. Cambridge University Press 1996, 16–17, 185 n.24; Jeffrey Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. Zone Books 1998, 202–205, 120–121.

31. Reindert L. Falkenburg, *The Fruit of Devotion. Mysticism and the Imagery of Love in Flemish Paintings of the Virgin and Child 1450–1550*. Käännös hollannista Sammy Herman. John Benjamins Publishing Company 1994, 2–4.

32. Peter P. Klein, Programmes eschatologiques, fonction et réception historiques des portails du XIIe s. Moissac - Beaulieu - Saint-Denis. *Cahiers de civilisation médiévale* vol. 33 (1990), 317–349; Ziegler 1992; Räsänen 2009. Myös monet Sixten Ringbomin tutkimukset sivuavat aihepiiriä. Ks. esim. Sixten Ringbom, Some Pictorial Conventions for the Recounting of Thoughts and Experience in Late Medieval Art. Teoksessa Flemming G. Andersen et al. (toim.) *Medieval Iconography and Narrative, a Symposium*. Odense University Press 1980. Kiitämme myös Éric Palazzo kommentista tähän aihepiiriin liittyen.

33. Margaretha Ebner, *Offenbarungen*. Teoksessa Philipp Strauch (toim.) *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik*. Verlag V. Schippers 1966, 87–91.

34. Elisabeth Vavra, Bildmotiv und Frauenmystik. Funktion und Rezeption. Teoksessa Peter Dinzelsbacher & Dieter R. Bauer (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*. Schwabenverlag AB 1985, 206–217; Ulinka Rublack, Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents. *Gender & History* 6 (1994), 37–57; Klack-Eitzen 2013, 56–62.

35. Jeffrey F. Hamburger, Zum Geleit. Teoksessa Charlotte Klack-Eitzen, Wibke Haase & Tanja Weissgraf, *Heilige Röcke. Kleider für Skulpturen in Kloster Wienhausen*. Schnell & Steiner 2013, 8. Francesca Sbardella (2007) on korostanut samanlaista henkilökohtaista sidettä reliikkien ja niiden säilytysastioita käsitöinä työstäneiden nunnien välillä.

tyypillisesti naisyhteisöissä hurskauselämän ja mietiskelyn välineitä ja ne saattoivat olla niin hienovaraisesti koristeltuja, että niitä oli katseen ohella syytä lähestyä koskettamalla.³⁶

Naisluostareista tunnetaan myös veistoksia, joihin on lisätty inhimillistä viirteitä. Esimerkiksi Chelmon alkujaan sisterssiläis- tai fransiskaani luostarin Kristuksen liikuttavat kädet tekivät mahdolliseksi patsaan asettamisen pääsiäisen aikaan ensin ristille ja myöhemmin hautaan. Wilin St Katharinan luostarin aasilla ratsastavalla Jeesuksella oli puolestaan pyörät allaan, joiden ansiosta veistosta saattoi liikuttaa ja sen avulla esittää Jeesuksen saapumisen Jerusalemiin.³⁷ Edelleen Wienhausenin luostarin ylösnousutta Kristusta esittävä veistos, jonka rinnan haava sekä käsien ja jalkojen stigmat on maalaamisen lisäksi veistetty näkyviin,³⁸ suorastaan pyysi katsojaa laskemaan kätensä rinnan haavalle ja koskettamaan samaan tapaan kuin epäilevä Tuomas Apostolien teoissa. Koskettaminen oli tapa uskoa. Lisäksi lienee itsestään selvää, että nämä ihmisen elollistamat esineet edesauttoivat aistimellisen ja elävän suhteen syntymistä uskonnollisiin esineisiin.

Veistokset, kuvat ja niiden muuttuminen eläväksi tekivät Jumalan havaitsemisen mahdolliseksi niin katseen kuin kosketuksen avulla. Jeesuksen läsnäolo tuli todeksi erityisesti lapsen ja kärsivän Kristuksen hahmoissa, joita oli mahdollista syleillä, hyväillä ja lohduttaa. Edellä mainittu Margaretha Ebner kirjoittaa: ”Jokaista ristiä, jonka kohtasin, suutelin kiihkeästi ja niin usein kuin mahdollista. Painoin sen voimallisesti rintaani ja usein ajattelin, etten voisi erota siitä ja pysyä silti elossa. Niin suuri halu ja niin makea voima lävisivät sydämeni ja kaikki ruumiinosani, etten voinut irrottautua ristiksestä.”³⁹ Kruusifiksin tunteminen omaa ruumista vasten konkretisoi Margarethalle Kristuksen kärsimyksen, ja toisinaan hän jopa nukkui painaen poskeaan vasten kirjan sivua, jol-



Kuva 2. Wienhausenin luostarin ylösnousseen Kristuksen kylkihaava asettuu kultaisiin kehyksiin vaateen viillossa, mikä korostaa veistetyn ja maalatun haavan realistisuutta ja kutsuu katsojaa asettamaan sille kätensä tai huulensa. Kuva: Kloster Wienhausen.

la oli ristiinnaulitun kuva tai pitäen vieressään puusta tehtyä kruusifiksia.⁴⁰

Margarethan tarve pitää ihoaan vasten kirjan kuvaa kertoo myös käsikirjoitusten vastanneen kosketuksen tarpeeseen. Veistoksien kolmiulotteisuus ei siis ollut ehdoton vaatimus, vaan kirjan sivukin saattoi kosketuksen alla muuttua eläväksi, vaikka aiemmassa tutkimuksessa huomio on kiinnittynyt ensisijassa veistosten ja kosketuksen väliseen suhteeseen. Kaksiulotteisen käsikirjoituskuvan elävyydestä on kuvaava esimerkki Kat-

36. Constance Classen, *Deepest Sense. A Cultural History of Touch*. University of Illinois Press 2012, 123; ks. myös Jeffrey Hamburger, *Nuns as Artists. The Visual Culture of Medieval Convent*. University of California Press 1997, 37–51.

37. *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*. Ausstellungskatalog Ruhrländmuseum Essen, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2005, 371, 373. Myöhäiskeskiajalta ja uuden ajan alusta tunnetaan myös liikkuvia veistoksia ja eräänlaisia alkeellisia robotteja. Ks. *Preternature*-lehden erikoisnumero aiheesta *Animating Medieval Art*. *Preternature* 4 (2015).

38. Klack-Eitzen 2013, 50–52.

39. Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, 21.

40. Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, 20–21.

harinentalin sisarkirjassa 1300-luvulta. Siinä kerrotaan nunnasta, joka koskettaessaan käsikirjoituksessa olevaa Jeesus-lapsen kuvaa tunki kädesään elävän lapsen lämmön ja pehmeiden samaan tapaan kuin toinen nunna oli tuntenut koskettaessaan Mariaa ja Jeesus-lastaa esittävää veistosta.⁴¹ Kaksiulotteinen kuva saattoi muuttua eläväksi ja kosketukseen vastaavaksi. Käsikirjoitusten koskettaminen ja suutelu oli itse asiassa myös ritualisoitua, sillä messua toimittava pappi suuteli yleensä messukirjaan maalattua krusifiksia, mutta monesti myös yksityisissä hartauskirjoissa on jälkiä siitä, että niiden käyttäjä on hyväillyt tai suudellut kuvia.⁴² Omanlaisena houkuttimena kosketukseen saattoivat näissä tapauksissa olla kuvien aiheiden ohella värit, joilla keskiajalla ajateltiin olevan erityisiä ominaisuuksia. Monet värit yhdistettiin tekstiileihin – sama sana saattoi tarkoittaa niin väriä kuin kangastyyppiä – ja täten väreillä oli suoraan tuntoaistiin vetoavia ominaisuuksia. Samoin kultaiset ja jalokivin koristellut reliikkiastiat olivat kosketuksen kohteita ja värikkäiden kivien koskettamisen uskottiin tekevän osalliseksi väreihin liitetystä voimasta. Kulta yhdistettiin aurinkoon, lämpöön ja hyvinvointiin, safiirin sininen viileyteen ja suojeeluun, smaragdin vihreys taas sairauksien parantamiseen.⁴³ Reliikkiastioissa oli toisin sanoen muitakin elementtejä kuin pyhänjäänös, jotka kutsuivat kosketukseen ja joilla uskottiin olevan parantavia vaikutuksia.

Katsomme, että monet uskonnolliseen käyttöön suunnatut esineet kutsuivat käyttämään eri aisteja ja ohjasivat myös vastaanottajan kokemusta omista lähtökohdistaan: jokin esine kosketti aiheen, toinen värien, muodon tai materiaalien avulla. Vaikka Margaretha Ebnerin tai Katharinentalin nunnien tavat lähestyä niin kaksi- kuin kolmiulotteisia kuvia katseen ohella myös koskettamalla saattavat vaikuttaa äärimmäisiltä ja vierailta, veistosten koskettaminen oli yleistä aina

1700-luvun toiselle puoliskolle saakka ja sitä pidettiin katseen ohella myös tärkeänä esteettisen arvioinnin välineenä.⁴⁴ Koskettamisen perinteestä ja sen jatkuvuudesta kertoo Rooman Pietarinkirkon pyhää Pietaria esittävä alkujaan 1300-luvulta oleva pronssipsatsas, jonka toisen jalkaterän miljoonien pyhiinvaltajien kosketukset ja suudelmät ovat satojen vuosien kuluessa kuluttaneet. Vielä nykypäivänäkin moni sekularisoitunut turisti koskettaa jalkaa, usein edes tietämättään miksi, sillä toisten jättämä jälki kutsuu lähes automaattisesti koskettamaan ja tarttumaan vuosisataiseen traditioon.

Aineettomasta aineelliseksi – aistien taika

Kuten edellä on osoitettu, tietyt esineet ja niiden elollinen, pyhyttä välittävä luonne olivat keskiajalla uskonnollisen elämän keskiössä. Aina kaivattua esinettä ei kuitenkaan ollut saatavilla. Tällaisista esineistä ovat konkreettisimpina esimerkkeinä pyhimyksen juhlapäivän juhlallisuuksissa tarpeelliset, kyseisen pyhimyksen reliikit. Seuraavassa käsittelemme sitä, kuinka keskiaikaista liturgiaa käytettiin tietoisesti ja tehokkaasti immateriaalisen muuttamisessa materiaaliseksi aistikokemukseksi joko yksin tai esimerkiksi liturgisten kirjojen kanssa.

Kuvien ja liturgian muodostaman aistikokemuksen on tuonut keskiajan tutkijoiden keskusteluun erityisesti ranskalainen taidehistorioitsija Éric Palazzo.⁴⁵ Yksi Palazzon keskeisimmistä teeseistä on, että liturgisen riitin voima sai kuvat ja tilanteet eläviksi ja todellisiksi riittiin osallistuvien keskuudessa. Katsomme, että juuri tällaisen aistikokemuksen saattoi tarjota Katharinentalin dominikaaninaisten luostarista 1300-luvun alusta periytyvä graduuaali, messulaulukirja, jonka miniatyyreihin on käytetty runsaasti lehtikultaa ja loistokkaita värejä.⁴⁶ Pyhän Dominicuksen juhlapäivän yhteyteen on kuvattu koko folion korkuinen, kapea goottilaishenkinen rakennelma, joka

41. Ruth Meyer, *Das 'St. Katharinentaler Schwesternbuch'. Untersuchung, Edition, Kommentar*. Niemeyer 1995, 128, 107, 140.

42. Beatrice Radden Keefe, *Surveying Damage in the Walters "Rose" (W.143)*. *The Journal of the Walters Art Museum* 68/69 (2010), 97–98. Aiheesta ks. myös British Libraryn kuvitetujen käsikirjoitusten katalogin ohjatut kierrokset aiheesta "kissing images", <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/TourKnownC.asp> (10.4.2016).

43. Classen 2012, 127–128.

44. Classen 2012, 132.

45. Esim. Éric Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. Cerf 2014, 13.

46. Johannes Duft (toim.) *Das Graduale von St. Katharinenthal um 1312*. Faksimile-Verlag 1980, f. 261v.



Kuva 3. Katharinentalin gradualessa Pyhän Dominicuksen juhlapäivän tekstin iniaalin muoto mukailee relikvaarion ulkonäköä. Sen avulla sisarten ulottumattomissa maallikkojen kuorissa ollut pyhänjäänös tuli läsnä olevaksi myös nunnille. Lähde: St. Katharinentalin Graduale 261v, Schweizerischen Nationalmuseum LM-26117. Kuva: Schweizerischen Nationalmuseum, DIG-885.

tuo mieleen relikvaarion. Sen alaosaan on kuvattu koristeelliset aukot, jotka olivat tyypillisiä monille keskiaikaisille pyhimyshaudoille. Näiden aukkojen läpi uskovat ja pyhiinvaltajat saattoivat saada katse- ja kosketuskontaktin pyhimyksen reliikkeihin. Rakennelman alaosassa on cella eli veljen kammio, missä pyhä Dominicus kirjoittaa. Cellasta nousee torni, jonka sisällä on tikapuu taivaaseen. Tässä toisessa osassa rakennelmaa Dominicus kiipeää kohti taivasta. Aihe kuvaa hänen kuolemaansa ja sielun ylösnousemusta. Tikapuilla pari askelmaa Dominicusta alempana seuraa rukoileva dominikaanisisar Katharina von Radege. Rukous on kuvattu pergamenttikääröön ja se lähes koskettaa Dominicusta kertoen siitä, että Katharinan rukoukset saavuttavat pyhimyksen, joka vie ne mukanaan taivaaseen.⁴⁷

Ei tiedetä, oliko Katharinentalin sisarilla Dominicus-reliikkiä vai korvasiko tämä kuva reliikkiastian pyhänjäänöksiineen. Konventin kirkos-

sa maallikkojen puolella, eli osassa johon sisaret eivät voineet mennä, oli joka tapauksessa Dominicukselle pyhitetty alttari. On todennäköistä, että tällä alttarilla säilytettiin Dominicuksen reliikkiä. Sisarten käytössä olleen graduaalin kuva voi viitata kyseisen alttarin relikvaarioon. Olennaista on, että graduaalin kuva ja sen sisältämät säkeet Dominicuksen messusta saivat aikaan tunteen pyhimyksen läsnäolosta sisarten keskuudessa. Laulun, sanoituksen ja kuvan yhteisvoimin nunnat mahdollisesti näkivät Dominicuksen läsnäolon myös reliikissä, joka tosiasiallisesti ei ollut heidän nähtävissään.

Sen lisäksi, että liturgia saattoi muuttaa elottoman kuvan eläväksi, sillä oli myös voima luoda materiaalisesti todentuntuinen ja elävä aistiko-kemus sellaisesta, joka ei ollut aineellisesti läsnä edes kuvana tai muuna merkinä. Esimerkiksi dominikaanien Tuomas Akvinolaiselle 1320-luvulla valmistama juhlapäivän liturgia, sen hetkipalvelut ja messu, viestivät keskiaikaisessa tra-

47. Gradualesta ja muista luostarin käsikirjoituksista ks. Cordula Maria Kessler, *Gotische Buchkultur. Dominikanische Handschriften aus dem Bistum Konstanz*. Oldenbourg Verlag 2010.

ditiossa poikkeuksellisella tavalla ruumiin ja reliikkien läsnäoloa veljien yhteisessä palvelussa, vaikka tiedämme, että vain muutamalla dominikaaniyhteisöllä oli tuohon aikaan hallussaan Tuomaan pyhäinjäänteitä. Aitojen ja aineellisten pyhäinjäänteiden puuttuessa he loivat ne aistikokemuksena liturgiassa.⁴⁸

Liturgian aistikokemus syntyi ensisijaisesti kuulon ja hajuaistin avulla. Akvinolaisen juhlapäivän aloittaneet yöpalvelun tekstit julistavat pyhimyksen ruumiin erityisyyttä jo tämän eläessä. Ruumiin kuvaus muuttuu yhä intensiivisemmäksi kohti yöpalveluksen loppua. Esimerkiksi yöpalvelun toiseksi viimeinen lukukappale kuvaa Tuomaan kuoleman jälkeen tehtyä reliikkien siirtoa toistamalla tiuhaan sanaa *corpus* eli ruumis – itse asiassa seitsemän virkkeen pituisessa tekstissä yhteensä seitsemän kertaa – ja antamalla sanalle painoa musiikin avulla. Lukukappaleen lopussa ruumiiseen yhdistetään ihastuttava tuoksu. Keskiaikaisen liturgian tapaa noudattaen lukukappaleen jälkeen kuoro toistaa laulaen luennan tärkeimmän sanoman, tässä tapauksessa ”ihastuttavan tuoksun, joka kohosi haudasta”.⁴⁹ Pyhimysliturgiassa käytettiin yleensä runsaasti suitsukkeita, ja on hyvin todennäköistä, että juuri tässä kohtaa hetkipalvelua suorittavat papit korostivat liturgian sanoja ja sävelmää runsailla thuribulumin heilautuksilla pyhimyshautaa symboloivan alttarin ympärillä.

Tuomas Akvinolaisen yöpalvelun viimeinen lukukappale vetoaa kuulemisen lisäksi erityisesti tuntoaistiin niiden periaatteiden pohjalta, joita olemme aikaisemmin tässä artikkelissa käsitelleet. Lukukappale kuvaa näyssä ilmestynyttä Tuomasta konkreettisin ja koskemaan kutsuvin keinoin: Tuomas on sen mukaan puettu sääntökunnan asuun, viittaa koristavat loistavat jalokivet, rinnalla on muita kiviä suurempi kivi, joka säteilee voimakasta valoa valaisten koko kirkon. Päätä ympäröi kaksi sädekehää, toinen kultainen ja toinen hopeinen. Tässä liturgia näyttää kuvaavan Tuomaan jalokivin koristeltuna reliikkiastiana tai reliikkinä itsenään, jos ymmärrämme luiden säi-

lytysastian, niiden ulkokuoren, pyhimyksen ihona, kuten esimerkiksi Bynum tulkitsee.⁵⁰ Näyssä on yhtä aikaa läsnä elävä pyhä, Tuomas, ja koko ruumis reliikkien muodossa. Tätä tulkintaa näystä vahvistaa vielä aamupalvelun säe, missä todetaan ”aarreakun” (*tecam thesauri*) saapuneen Fossanovan vieraaksi.⁵¹ Tässä viitataan Tuomaan tulon Fossanovan luostariin, missä hän lyhyen sairastamisen jälkeen kuoli. *Tecam thesauri* on nimenomaan reliikkilipas, ja säe viittaa monikerroksisesti samalla Tuomaan vierailuun luostarissa, kun tämä vielä eli, ja hänen pyhien reliikkiensä jäämiseen samaan paikkaan kuoleman jälkeen.

Aisteja kutkuttavalla kielellä dominikaanit loivat Tuomaan läsnäolon keskuuteensa jopa ilman pyhäinjäänteitä, jotka materiaalisina merkkeinä pyhimyksestä olisivat olleet helpompi tie kokemukseen pyhän läsnäolosta. Kuvien ja esineiden ajateltiin olevan erityisen tärkeitä kouluttamattomien maallikoiden hartauden harjoituksen apuvälineinä, tienä pyhyyteen, mutta niitä eivät kaihtaneet munkit, papit tai muu koulutettu eliittikään. Aistikokemus, jonka dominikaaniveljet, sisaret tai maallikot saavuttivat osallistuessaan liturgiaan, on todennäköisesti ollut erilainen esimerkiksi sen mukaan, kuinka hyvin he tunsivat laulujen teoreettisen ja kielellisen merkityksen. Tässä suhteessa sävelkielen kuvailuvuus ja keskeisten sanojen, kuten *corpus*, runsaat toistot viittaavat siihen, että myös kevein tiedoin varustettujen maallikoiden aistikokemuksessa Tuomaan läsnäolo saattoi muodostua todelliseksi ja aineena havaittavaksi. Aistein tunnettavien aineellisten elementtien runsaus Tuomaan juhlapäivien liturgiassa kertoo omalta osaltaan keskiaikaista kulttuuria läpileikkaneesta tarpeesta materiaalin läsnäololle jumalasuhteen kivijalkana. Tämä tarve ei näytä erityisesti vähentyneen myöhemminkään uuden ajan alussa kuten artikkelin avaava tarina osoittaa.

Keskiajan kristillisyydessä hartauselämää varten tehdyt esineet olivat kulttuurisesti aktiivisia, läsnä olevia ja eläviä. Kuten olemme osoittaneet, niillä oli tärkeä sija uskonnollisessa kokemuksessa,

48. Marika Räsänen, *The Restless Corpse. Thomas Aquinas' Remains as a Centre of Conflict and Cult in Late Medieval Southern Italy*. Turun yliopisto 2013.

49. Vatikaani, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 400, f. 434v.

50. Bynum 2011.

51. BAV, Barb. lat. 400, f. 435r–436r.

jopa niin tärkeä, että tilanteissa, joissa esinettä ei ollut, kokemus aineellisesta pyrittiin tekemään mahdollisimman todelliseksi aistien avulla. Tätä materian keskeisyyttä voi selittää Jeesuksen inkarnaatiolla, pyhän tulemisella lihaksi, ja sillä, että imitaatio ja asioiden uudelleen kokeminen koettiin parhaaksi tavaksi oppia. Jäljittelemällä Kristusta ja pyhiä sekä aistimalla, mitä he olivat aistineet, uskovat olettivat pääsevänsä osallisiksi myös Kristuksen jumalallisuudesta ja pyhimysten ikuisesta elämästä. Myöhäiskeskiajalla uskonnollinen elämä muuttui aiempaa yksilöllisemmäksi ja uskovan henkilökohtaista jumalasuhdetta korostavaksi, mutta toisin kuin reformaation jälkeisessä protestanttisessa Euroopassa,⁵² aistimellinen kokemus pyhän materian läsnäolosta säilyi olennaisena tapana saavuttaa tämä yksilöllinen suhde.

Artikkeli on kirjoitettu osana Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta: Modus vivendi – Religious Reform and the Laity in Late Medieval Europe (259407).



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Abstract: A Sense of the Holy. Sensing Materiality in Late Medieval Dominican Culture

The article discusses the importance of objects and materiality in late medieval religious culture, especially within the Dominican order. Many religious objects, which to modern eyes seem to be passive or dead or just objects, were in the medieval context considered not only to be almost alive – as things in many current discussions when they are seen to have their own agency – but also to be really living and acting. Relics, statues, paintings, and illuminated manuscripts were open to changes: statues could bleed and paintings come to life when touched. We argue that sensing material objects was essential for late medieval religiosity. Even though the theoretical and educated discussion about the subject was never settled, stories in which objects came to life became more and more common during the Late Middle Ages. The article shows that, in some cases, the objects themselves had qualities that directed the sensory experiences of people and attracted them to touch the objects. However, the need to sense the holy was, in other cases, so immediate that the material relic that did not exist was made tactile through other means such as liturgy, which combined sensuous words and music.

Keywords: materiality, object, Late Middle Ages, Dominicans, religious culture, senses, sensory experience

52. Carlos Eire, *Incombustible Weber. How the Protestant Reformation Really Disenchanted the World*. Teoksessa Andrea Sterk & Nina Caputo (toim.) *Faithful Narratives. Historians, Religion, and the Challenge of Objectivity*. Cornell University Press 2014, 132–148. – *Nyt julkaistu Meri Heinosen ja Marika Räsänen artikkeli on käynyt läpi tieteellisen vertaisarvioinnin.*