

haanjohtava, että käännoistyö oli vilkkaimmillaan 1100–1200-luvuilla eli eurooppalaisittain tarkasteltuna sydänkeskiajalla. Toisin kuin Hämeen-Anttila ja Nokso-Koivisto, jotka siirtävät modernin tieteen synnyn vasta renessanssin aikakaudelle, pidän jo sydänkeskiajan käännosvaihetta ja sen myöhäiskeskiaikaisia kehittäjiä modernin tieteen syntyajankohtana.

Kalifien kirjastossa osoittaa, että eurooppalainen tiede on monessa velkaa arabialaiselle sivistykselle ja ennen kaikkea sitä välittäneille tiedemiehille. Arabialaiset tiedemiehet muokkasivat pitkälti kreikkalais-roomalaisen sivistyksen pohjalta tieteellisen maailmankuvan perusteet. He kehittivät laaja-alaisesti monia tieteenaloja ja keskeisiä keksintöjä: muun muassa algebran ja algoritmit, aurinkokeskeisen mallin teoreeman ja optiikan fysiologisen suuntauksen. He keksivät keuhkoverenkierron, sovelsivat energia- tehokasta teknologiaa ja määrittelivät tarkkojen tähtihavaintojen avulla kalenterin, joka oli luotettavampi kuin Euroopassa käytetty gregoriaaninen kalenteri. Näihin ja moniin muihin tieteellisiin keksintöihin ja mielenkiintoisiinkin kehitelmiin keskitytään teoksen toisessa osassa, joka jakautuu tieteenaloittain seuraavasti: matemaattiset tieteet, tähtitiede, optiikka, musiikinteoria, tekniikka ja koneenrakennusoppi, alkemia ja kemia, maantiede, lääketiede, biologiset sekä humanistiset tieteet.

Kuten edellä mainitusta luettelostakin ilmenee, *Kalifien kirjastossa* käsittelee pitkälti luonnontieteiden historiaa. Humanistisista tieteistä on teoksessa ainoastaan yksi viisisivuinen luku, joka sisältää kieli- ja kirjallisuustieteen, uskontotieteen ja historian tutkimuksen alat. Filosofiaan teoksessa viitataan siellä täällä (tosin ei eksplisiittisesti eritellen erilaisia islamilaisen filosofian suuntauksia) ja islamilaisen teologian suuntauksia tarkastellaan lyhyesti ainoastaan alkupuolen johdanto-osiossa. Samassa yhteydessä paneudutaan myös

uskonnon (islamin) ja tieteen väliseen suhteeseen, joka ei ollut ongelmaton. Oikeustiedettä (lainoppia) ei teoksessa käsitellä ollenkaan.

Kysymystä siitä, miksi arabialais-islamilainen tiede myöhemmin hiipui eikä enää elpynyt entiselle tasolle, teoksessa pohditaan useammasta näkökulmasta. Yhtäältä syynä oli islamilaisen maailman yleinen taantuminen, johon vaikuttivat esimerkiksi muuttuneet kauppasuhteet Eurooppaan. Toisaalta syitä tulee etsiä islamilaisen maailman ulkopuolelta ja nimenomaan eurooppalaisesta ”tieteen renessanssista” 1100-luvulta lähtien. Myös uskonnollisella fundamentalismilla saattoi olla osuutensa kehitykseen.

Kalifien kirjastossa on erinomaisen selkeästi jaoteltu ja kirjoitettu teos. Erilliseen kuvallitteeseen painetut kuvat ovat upeita ja valottavat omalta osaltaan arabialais-islamilaisen kulttuurin monipuolista ja korkeaa tasoa. Tekstin lomassa on myös paljon aihepiiriä havainnollistavia mustavalkoisia kaavioita ja kuvia. Teoksessa on ainoastaan henkilöhakemisto, mutta laajempi asiainhakemisto olisi palvellut lukijaa tämänkaltaisessa pioneeriteoksessa.

**VIRPI MÄKINEN
DOS., HELSINKI**

**AMY HOLLYWOOD &
PATRICIA Z. BECKMAN
(EDS.)**

**The Cambridge
Companion to Christian
Mysticism. Cambridge
University Press 2012.
390 s.**

Roomassa Berninin Avilan Teresan ekstaasia esittävä patsas vetää puoleensa lukemattomia uteliaita katseita. Patsas perustuu Teresan (1515–1582) elämäkerrassa kuvattuun sydämen lävistys -kokemuk-

seen. Teresa kertoi nähneensä vierellään pienen ja kauniin enkelin:

”Enkelillä oli käsissään pitkä kultainen keihäs, jonka rautaisessa kärjessä näytti olevan vähän tulta. Hän näytti lävistävän sillä sydämeni useaan kertaan, niin että keihäs tunkeutui mukanaan. Se syytytti minut kauttaaltaan suureen rakkauteen Jumalaa kohtaan. Niin ankara oli tuska, että se pani minut vaikeroimaan, ja niin ylenmääräinen oli se suloisuus, jonka tämä suunnaton tuska minussa synnytti, ettei kukaan haluaisi sitä menettää, eikä sielu tyydy vähempään kuin Jumalaan. Se ei ole ruumiillista tuskaa, vaan henkistä, joskin ruumiskin saa siitä osansa, vieläpä suuren osan. Sielu ja Jumala keskustelevat nyt niin rakkaasti ja suloisesti, että jos joku luulee minun valehtelevan, rukoilen Jumalaa suomaan hyvydessään, että hän saisi sitä maistaa.” (Pyhä Jeesuksen Teresa: *Elämäni*, 29. luku. Käännös Seppo A. Teinonen. Katolinen tiedotuskeskus 1990.)

Berninin patsasta ja Teresan kuvausta ekstaasista on tulkittu monella tavalla. Cambridge University Pressin ”seuralainen” kristillisen mystiikan tutkimuksesta tarjoaa tulkitoihin erinomaisia tutkimuksellisia näkökulmia.

Kirja lähestyy kristillisen mystiikan aihepiiriä kolmesta eri näkökulmasta. Ensimmäisessä osassa tutkitaan kristillisen mystiikan historiallisia konteksteja. Alku sijoitetaan varhaisen luostarilaitoksen kehitykseen (Douglas Burton-Christie). Tämän jälkeen pysähdytään benediktiiniläisen luostariperinteen äärelle laulun, kokemuksen ja luostarisäännön näkökulmista (Amy Hollywood). Sydänkeskiajan murroksista (Walter Simons) edetään reformaatioihin ja varhaismoderniin aikaan (Edward Howells). Jälkimmäisestä osiosta löytyy myös Avilan Teresan konteksti. Myöhäiskeskiajan mystikoille oli tyypillistä syvän sisäisen kokemuksen korostaminen. Teresan kokemus sopii yhteen tämän kanssa, mutta hän siirtyi sisältä ulkoiseen; koke-

musta seuraa ulkoisen uudistumisen vaatimus. Sisäinen ja ulkoinen oli koettu aiemmin toisensa pois-sulkeviksi ja mystisen kokemuksen tavoitteena oli nimenomaan ollut päästä irti maallisesta. Mutta sisäisen ja ulkoisen jännite ei tuottanutkaan Teresan kohdalla irtautumista maailmasta, vaan nimenomaan ulkoiseen puoleen, yhteiskuntaan sekä erityisesti karmeliittasääntökuntaan suuntautuvan uudistushalun. Howells toteaa, että Teresan aikana käsitys kunniaista, juutalaisten ja muslimien vaino sekä naisten pitäminen älyllisesti ja moraalisesti miehiä alempiarvoisina jakoivat yhteiskuntaa ja kirkkoa. Teresan kokemus Jumalan rakastettuna olemisesta sai hänet korostamaan yhdenvertaisuutta omassa yhteisössään ja johti uudistuksiin, jotka olivat linjassa myös katolisen reformin kanssa.

Kirjan noin 20 sivun mittaiset kuvaukset eivät ole kaiken kattavia, mutta niiden avulla hahmottavat suuret linjat ja niissä viitatuun kirjallisuuden avulla pääsee asioissa syvemmälle. Parasta kontekstiluuvuissa on mystiikan historiallisuuden korostus. Kyse ei ole irrallisesta ilmiöstä, vaan pitkistä kehityskaarista ja kirkko- ja sekulaaripoliittisiin virtoihin liittyvästä ilmiöstä. Ajallisesti historiaosuus ja koko kirja rajautuvat noin 1600-luvun loppuun.

Kirjan toisessa osassa lähestytään mystiikkaa kahdeksan avainkäsitteen välityksellä. Jakson aloittaa Andrew Louth pohtimalla apofaattisen ja katafaattisen teologian eroja ja historiaa. Ensimmäisen mukaan Jumalasta voi puhua vain negaation kautta, kun taas jälkimmäisen mukaan Jumalasta on mahdollista puhua positiivisen kautta. Louth taustoittaa käsitteitä Vanhan testamentin, Platonin ja Aristoteleen avulla. Jaottelu tunnettiin jo ennen 500-lukua, jolloin Pseudo-Dionysiukseksi tunnettu teologi esitteli sen kristinuskon piirissä.

Seuraavissa käsitteenmäärittelyissä E. Ann Matter pohtii *lectio divinan*, rukouspainotteisen raama-

tuntutkiskelun merkitystä, Thomas H. Bestul meditaation, Rachel Fulton Brown rukouksen ja Veerle Fraeters *vision*, näkemisen, merkitystä kristillisen mystiikan historiassa. Keskiajan kristinuskoa tutki-va ei voi olla törmäämättä Augustinuksen kolmiosaiseen vision määrittelyyn. Korkein ja arvokkain visio on *visio intellectualis*, joka tapahtuu sielun silmässä; elin joka ottaa sen vastaan on äly tai mieli. Seuraava taso on spirituaalinen näkeminen, ja sitä seuraava ruumiillinen näkeminen. Älylliseen näkemiseen verrattuna näihin molempiin liittyy erehtymisen mahdollisuus. Toisin sanoen mieli ja ruumis, jotka kokevat älyllisen vision, voivat olla varmoja että kyseessä on aito, jumalallista alkuperää oleva näky. Hengellinen visio on melko varmasti aito, mutta siihen sisältyy kuitenkin valhenäyn mahdollisuus. Ruumiillinen näkeminen on kaikkein epäilyttävien ja herkin erehdyksille.

Kolmijakoa käytettiin erityisesti silloin, kun päämääränä oli jonkun näkijän aitouden puolustaminen. Tosiasiassa eri näkyjen tyypit sekoittuivat toisiinsa, eikä niitä ollut mahdollista erotella toisistaan. Barbara Newmanin ehdottama käsite kuvittelun teologia (imaginative theology) toimii usein paremmin kuin aiemmat luokittelut skolastiseen teologiaan, luostariteologiaan, pastoraaliteologiaan, mystiikan teologiaan tai kansankieliseen teologiaan. Kuvittelun teologiassa tekstien ja kuvien (näyt, dialogit, metaforat, symbolit) avulla tavoitellaan syvälistä teologista ajattelua. Tavoitteena on löytää ja ilmaista uskonnollista merkitystä. Sitä on nimetty myös strategiaksi, joka toimii vaihtoehdoisen tietämisen keinona (kuvittelun teologiasta suomeksi, ks. Aila Viho-lainen, "Kuvittelemalla luotua – keskiaikainen kuvamaailma, uskoonsaattaminen ja merenneito". *Uskonnotutkija* 2/2013.)

Dyan Elliott pohtii *raptus*-käsitteen merkitystä. Sen voisi suomen-taa tempaamisena tai jonkin valtaan

joutumisena. Keskiajalla termiin liit-tyi transsinkaltaisessa tilassa oleminen, joka oli yllättäen hyvin kaksija-koisesti joko jumalallisen tahon tai rikollisen raiskauksen aikaansaama. Keskiajalla kirjoitetuissa kuvauksissa näkee usein samasta kokemuksesta monenlaisia tulkintoja. Rippi-isillä oli tapana nähdä etenkin naisten kokemukset hyvin ruumiillisina, ja siis epäilyttävinä, kun taas mystikko-naiset itse korostivat kokemustaan älyllisen vision kaltaiseksi. Visioihin ja raptuksiin liittyi henkien erottelun taidon korostaminen. Ranskassa Jean Gerson (k. 1429) kunnostautui tällä alalla kirjoittamalla tutkielman *De probatione spirituum*. Sen kimmokkeena oli Ruotsin Birgitan kanonisaatio, jonka Gerson yritti saada perutettua. Henkien erottelusta on kysymys myös Avilan Teresan kirjoittamassa *Elämäni*-teoksessa. Teresan rippi-isät pyysivät häntä kirjoittamaan hengelliset kokemukset muistiin, jotta he voisivat sitten arvioida mistä hengestä ne ovat läh-töisin.

Bernard McGinnin kirjoitus mystisestä yhtymisestä (*unio mystica*) ja Charlotte Radlerin aktiivisen ja kontemplatiivisen pohdinta päättävät keskeisten käsitteiden osion. McGinn toteaa, että ehkäpä rohkein kuvaus tahdon olemassaolon lakkaamisesta mystisen yhtymisen kulminaatioissa löytyy Marguerite Poretelta (k. 1310; aiheesta lisää, ks. Hagmanin artikkeli tässä numerossa). Avilan Teresa toimii jälleen espanjalaisen mystiikan esimerkkinä. Tämän kirja-arvion alkua voi lukea myös kuvauksena täydellisestä hengellisestä avioliitosta, jossa näkyy vahvasti Laulujen laulun eroottinen malli. Teresalla tai 1300-luvulla eläneellä Katarina Sienalaisella ei ollut vaikeuksia vajota hengelliseen avioliittoon jumaluuden kanssa. Sielu oli morsian ja jumalallinen oli sulhanen. Joillekin miehille ajatus avioliitosta aiheutti välillä päänvaivaa, mutta *imitatio Christi*, Kristuksen elämään ja kokemuksiin samastuminen, oli yksi tapa väistää heteroseksuaalisen

avioliiton malliin perustuva kuva. Ranskalaisen kardinaali Bérullen (k. 1629) ehdotuksen mukaan rakkaus tuotti tuon union: "Sillä rakkaus kuljettaa meidät ulos itsestämme häneen ja, mikä parasta, tekee meistä hänen kaltaisiaan siten kuin hän on itsessään jumalallistamalla ja muuttamalla meidät Jumalaksi" (s. 210).

Kontemplatiivisen ja aktiivisen asenteen uusitamentillinen roolimallipari on ollut Martta ja Maria. Useimmiten Maria on nähty ihannekristityn malliksi, mutta jo Augustinus ja myöhemmin esimerkiksi Ruotsin Birgitta korostivat molempien puolien tärkeyttä. Ensinnäkin pitää olla Martta, jotta voi tulla Mariaksi. Tässä kohdassa kirja ylittää noin 1600-luvun loppuun sijoittuvan rajauksensa: Radler esittelee lyhyesti saksalaisen feministiteologin Dorothee Söllen (k. 2003) ajatusta kontemplanatiosta vastarintana ja brasilialaisen vapautuksen teologin Leonardo Boffin näkemystä kontemplanatiosta vapautuksessa. Molemmat painottavat mystiikan näkymistä käytännön elämän muutoksena ja oikeudenmukaisemman maailman edistämisenä. Kirjoittaja nosti Söllen ja Boffin esiin, koska keskiajan teologit ovat vaikuttaneet kummankin ajatteluun.

Avilan Teresan kohdalla erityisesti kirjan toisen osan luvut rukouksesta, näyistä, tempaamisesta, mystisestä yhtymisestä ja aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteesta antavat välineitä hänen mystiikkansa tutkimiseen. Vaikka kutakin avainkäsitettä pohditaan noin kymmenen sivun verran, kirjoittajat onnistuvat kiinnittämään huomion keskeisiin piirteisiin ja historiallisiin kaariin.

Kirjan kolmas ja viimeinen osa sisältää kymmenen näkökulmaa, joiden avulla kristillistä mystiikkaa voi lähestyä nykypäivästä käsin. Barbara Newman pohtii latinan ja kansankielen merkityksiä. *Literatus* tarkoitti ainakin 1200-luvulle asti latinantaitoista henkilöä. Aste-eroja oli paljon passiivisesta ymmärtämisestä puhetaitoon ja taidokkaaseen reto-

riikkaan. Kirjoittaminen oli oma taitonsa, ja erinomaisesti latinaa taitavatkin käyttivät käsikirjoitusten laadinnassa yleensä ammattimaisia kirjureita. *Illiteratus* puolestaan tarkoitti henkilöä, joka ei osannut latinaa. Sen synonyymina käytettiin muun muassa sanoja *rusticus* (maalainen) tai *idiota* (maallikko).

Maallikoiden ja naisten määrä teologisten tekstien luojina moninkertaistui myöhäiskeskiajalle edettäessä, mutta latina säilyi kansankielen rinnalla oppineiston kielenä. Hengenmiehet ja hallitsijat kokivat kansankielen uhkana. Esimerkiksi Espanjassa oli juuri ennen Teresan aikaa kielletty kansankielisen kirjallisuuden ja Raamatun levittäminen. Erityisesti "valaistuneet" kristityt (*alumbados*), jotka sanoivat sielun voivan yhtyä kolminaisuuteen ilman välikäsiä, kuten pappeja, koettiin kirkon auktoriteetille uhkina. Englannissa puolestaan lollardit olivat kärsineet saman kohtalon ja aiemmin mainittu Marguerite Porete oli poltettu roviolla. Kaikki olivat korostaneet kansankielisen teologian tärkeyttä.

Muita moderneja näkökulmia ovat kirjallisuuden leviäminen (Sara S. Poor), kirjoittaminen (Charles M. Stang), ruumis ja aistit (Patricia Dailey), mystiikka ja visuaalisuus (Jeffrey F. Hamburger), emotiot (Fiona Sommerset), auktoriteetti (Mary Frohlich, RSCJ), seksuaalisuus (Constance M. Furey) sekä aika ja muisti (Patricia Dailey). Jälleen Teresan kokemusten läpi katsottuna lähes kaikki näkökulmat ovat käyttökelpoisia.

Nostan esiin ainoastaan Constance Fureyn kirjoituksen seksuaalisuudesta, jossa käsitellään – jälleen – Teresan sydämen lävistystä. Pseudo-Dionysius määritteli eroksen yhdistäväksi ja sitovaksi voimaksi. Furey kysyy, olisiko eroottisuus seksuaalisuutta parempi käsite mystiikan kohdalla. Olisiko parempi puhua erotisismista, joka pitää sisällään kaipauksen ja täyttymyksen, halun heräämisen ja turhautumisen, viivytteen ja tyydytyksen? Hän vastaa kiel-

tävästi, koska seksuaalisuuden kategoria kiinnittää huomion näiden kokemusten ja halujen fyysiseen puoleen, mitä ei tule sulkea pois mystikon kohdalla. Mystikot puhuivat ja kirjoittivat tuntemuksistaan niin, että läsnä olivat sekä metaforinen että kirjaimellinen merkitys. He nimenomaan korostivat ruumiin ja kielen erottamattomuutta. Tämä näky erityisen selvästi Teresan kohdalla. Yhtäältä kieli ei ole vain metafora ja toisaalta kokemusten taustalla ei ole myöskään "pelkkä" seksuaalinen kokemus (vrt. Freud tai Lacan). Nykyajan tutkijoilla on toisin sanoen rajallisemmat käsitykset seksuaalisuudesta kuin keskiajan tai 1500-luvun mystikoilla.

Katolinen mystiikka saa kirjassa eniten tilaa, mutta muutama muukin traditio pääsee esiin. Furey erittelee yhdessä alaluvussa pietisti Zinzendorfin vaikutusta moravialaisten avioseksiin ja mystiikkaan liittyviin tulkintoihin ja käytäntöihin.

Kirjassa varotaan määrittelemästä mystiikkaa tai mystistä kokemusta yksinkertaistaen. Amy Hollywood toteaaakin johdannossa, että kirjan tavoite on haastaa lukijat huomaamaan, että kristillisissä teksteissä on monenlaisia kokemuksia Jumalasta. Kirjoittajat ovat sekä pidemmälle edenneitä keskiajan ja uuden ajan alun tutkijoita että nuorempaa tutkijakuntaa. Tekstit ovat yhtä lukuun ottamatta (Frohlich) huolellisesti nootitettuja. Teos on aivan erinomainen kumppani aloittelevalle tutkijalle aiheisiin, jotka liittyvät mystiikkaan ja teologiaan ennen 1700-lukua. Edistyneempi tutkija puolestaan voi löytää siitä viimeisten 20 vuoden aikana kokeiltuja uusia näkökulmia.

PÄIVI SALMESVUORI
DOS., HELSINKI