

## **Christ's poor little one**

Beatrijs van Nazarethin elämä ja mystiikka

Oulun yliopisto

Historiatieteet

Tieteiden ja aatteiden historia

Kandidaatintutkielma

27.2.2019

Petra Uusimaa

## SISÄLLYS

Johdanto.....	3
1. Mystiikan aikakausi .....	5
1.1. Benguiineja ja harhaopillisia.....	5
1.2. Neitsyitä ja näkijöitä.....	7
1.3. Mystinen kirjallisuus .....	8
1.4. Äärimäinen askeesi ja imitatio Christi .....	10
2. Beatrijs van Nazarethin elämä, mystiikka ja tuotanto .....	13
2.1. Biografinen katsaus elämään .....	13
2.2. Hulluutta ja erotiikka .....	16
2.3. Seven Manieren van Minne.....	19
3. Hagiografiat ja niiden kirjoittajat .....	24
Loppulause .....	27
Lähteet ja tutkimuskirjallisuus .....	28

## Johdanto

Tutkimusaiheeni sai alkunsa, kun luin toisena opiskeluvuonna CAROLINE WALKER BYNUMin teoksen *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (1987). Sitä ennen olin vain hienoisesti kiinnostunut keskiajan naisten uskonnollisuudesta, mutta Walker Bynumin kautta tutustuin keskiaikaiseen mystiikkaan ja askeesiin. Teoksessaan mystiikasta sydänkeskiajalla Walker Bynum asettaa kysymyksen siitä, onko keskiajan tutkimus aikaisemmin sivuuttanut mystisten tekstien tutkimuksen, keskittyen pelkästään löytämään vihjeitä tavallisen kansan uskonnollisuudesta. Vaikka yksittäisiä mystikoita, kuten vaikkapa Hildegard von Bingeniä on tutkittu, moni naisista on jäänyt vähälle huomiolle. Mystiset tekstit kiehtovat minua juuri siksi, että ne tuottavat uskoa. Olen yrittänyt tutkimuksessani tarkastella yksittäisen naisen uskonkokemusta tutustumalla hänen tuottamiin ja hänestä tuotettuihin teksteihin.

Miksi sitten valitsin niinkin tuntemattoman pyhimyksen kuin 1200-luvulla eläneen alankomaalaisen Beatrijs van Nazarethin? Ehkä juuri siksi, että hän on tuntematon. Kuten monen keskiajan pyhimyksen kohdalla, suurin osa hänen elämästään rakentuu hänestä kirjoitetun pyhimyselämäkerran varaan. *Vita Beatricis*, suoraan suomennettuna latinasta Beatricen elämä, toimii yhtenä päälähteestäni kandidaatintutkielmassa. Tulen käyttämään työssäni termiä hagiografia puhuessani pyhimyselämäkertoissa. Mielenkiintoisen hagiografioiden tutkimuksesta tekee sen, että niihin liittyy useita lähdekriittisiä ongelmia. Kirjoittajaa ei tiedetä nimeltä, mutta hän väittää pohjaavansa teoksensa Beatrijsin kirjoittamaan päiväkirjaan. Ikävä kyllä päiväkirja ei ole säilynyt nykyaikaan, mutta tietoa ei ole, onko se tuhottu tarkoituksenmukaisesti vai vain yksinkertaisesti kadonnut.

Tutkimukseni kuitenkin lähti siitä, kun luin Beatrijs van Nazarethin kirjoittaman uskonnollisen tekstin *Seven Manieren van Minne*. Sen kirjoitusajankohdasta ei ole tarkkaa tietoa, mutta se tiedetään, että se oli yksi ensimmäisistä flaamin kansankielellä kirjoitetuista uskonnollisista teksteistä. Beatrijsin kielikuvien paradoksaalisuus ja niiden vertaaminen ajan tyypilliseen kielikuviin ja sanankänteisiin sai minut pohtimaan sitä, kuinka paljon Beatrijs eroaa toisista naiskirjailijoista ja kuinka paljon hänessä on samaa. Tutkimuskysymykseni rakentuukin tämän varaan. Kysymykseni on: millaista on Beatrijs van Nazarethin mystiikka? Miten se eroaa 1200-luvun naisten kirjoittamista mystisistä teksteistä ja minkälaisia samankaltaisuuksia siitä on löydettävissä?

Ajallinen rajaus on 1200-luvun Eurooppa, sillä se oli keskiaikaisen mystiikan yksi merkkipuosisadoista sekä myös vuosisata, jolloin Beatrijs eli. Tutkielman ensimmäinen pääluku koostuu ajallisesta pohjustuksesta, joka auttaa ymmärtämään Beatrijsin mystiikkaa kontekstissaan. Olen pyrkinyt kuvaamaan naisia sekä uskonnollisissa liikkeissä että niiden ulkopuolella, pääpainona

kuitenkin 1200-luvulla tapahtunut mystiikan nousu. Toinen pääluku koostuu biografisesta katsauksesta Beatrijs van Nazarethin elämään ja häneen liittyvien lähteiden lähilukuun. Olen hyödyntänyt *Vita Beatricisin* yhteydessä sekä englanninkielistä käännöstä että alkuperäistä latinankielistä tekstiä, jotka kummatkin löytyvät Roger De Ganckin kääntäneestä laitoksesta. *Seven Manieren van Minnen* kohdalla olen vertaillut muutamaa käännöstä, mutta pääasiallisesti nojaan Roger De Ganckin *Vita Beatricisin* käännöksen, joka sisällyttää mukaansa myös kyseisen tekstin. Kolmannessa pääluvussa käyn läpi lähdekriittisiä ongelmia, joita hagiografiat yleensä ja tarkemmin lähteeni aiheuttavat.

Tutkimuskirjallisuutta yksinään Beatrijs van Nazarethista oli äärimmäisen vaikeaa löytää, joten suurin osa käyttämästäni kirjallisuudesta koostuu ajallista kontekstia ja mystiikkaa käsittelevistä teoksista. Useassa käyttämässäni teoksessa sivutaan hänen elämänsä ja mystiikkaa, mutta tutkimustyö oli suurimmaksi osaksi palapelin kokoamista. Tärkeimpinä lähteinä toimivat Caroline Walker Bynumin teokset mystiikasta, jotka painottuvat naisnäkökulmaan. Jeremy Krollin ja Bernard S. Bachrachin teos *The Mystic Mind* tarjosi tarkempaa analyysia mystiikasta ja sen psykologisista ulottuvuuksista. Teoksessa on myös kokonainen luku Beatrijs van Nazarethista. Se tarjosi lähdekriittistä näkökulmaa hagiografian lukemisen taustalle. Lisäksi olen käyttänyt yleisteoksia naisista keskiajalla uskonnollisissa yhteisöissä ja oppineina taustatyönä.

Beatrijs van Nazarethista on tehty suhteellisen vähän tutkimusta ja suurin osa hänestä löytämästäni tiedosta on mainintoja pienien alalukujen muodossa. Keskiaikaisten naisten uskonnollisuudesta kuitenkin on suhteellisen paljon tutkimusta eri näkökulmista, mutta useat tutkijoista ovat pyrkineet diagnosoimaan naisia syömishäiriöisiksi ja hulluiksi ottamatta huomioon ajallista kontekstia. Kuten jo alussa mainitsin, Beatrijs kiinnostaa juuri siksi, että hän on muutamia mainintoja lukuun ottamatta jätetty vähälle huomiolle. Lisäksi halusin tarjota käytännön esimerkin siitä, kuinka monivivahteista ja kiinnostavaa keskiajan uskonnollisuus voi olla, ja kuinka naiset kykenivät luomaan oman kielensä maailmassa, joka oli miesten hallitsema.

## 1. Mystiikan aikakausi

Ennen 1200-luvun tuomaa muutosta uskonto oli rajatun ryhmän ilmiö. Mystisen ja askeettisen elämäntavan onnistuivat saavuttamaan vain erakot, jotka elivät eristyksissä muusta maailmasta.<sup>1</sup> Mystiikkaa ja askeesia harjoittavat munkit ja pyhimykset muodostivat rajatun eliitin, johon harvalla oli mahdollisuus päästä mukaan. Ero tavallisen ihmisen ja kirkonmiehen välillä oli valtava, puhumattakaan naisten ja miesten välisistä eroista. 1200-luvulla tähän tuli kuitenkin muutos, kun syntyi ajatus siitä, että Jumala voisi löytyä myös arkisesta elämästä. Mukaan tulivat rajatun eliitin ulkopuolella olevat tavalliset ihmiset.<sup>2</sup> 1200-luku oli ehdottomasti mystiikan uudelleenousun ja -muotoutumisen aikaa. Uusia uskonnollisia liikkeitä ja sääntökuntia syntyi, sekä harhaopillisia että kirkon hyväksymiä.<sup>3</sup>

Erityisen merkittävää tutkimuksen rajauksen kannalta on sisterssiläisen sääntökunnan syntyminen 1100-luvulla. Se syntyi kritiikkinä benediktiinilliselle luostarikunnalle.<sup>4</sup> Suurimman kritiikin alaisena oli heidän kielteinen suhtautuminensa askeesiin. Sisterssiläiset antoivat suuren painon askeesille ja sen tärkeydelle uskonnonharjoittamisessa.<sup>5</sup> Keskiöön nousi myös hiljaisuuden merkitys. Se nähtiin valmistautumisena yhteyteen Jumalan kanssa, kun taas benediktiiniteille se oli opetusta helpottava seikka.<sup>6</sup> Sisterssiläiset korostivat uskossaan lähimmäisrakkautta, Caroline Walker Bynumin sanoin *brotherly love*.<sup>7</sup> Tämän rakkauden nähtiin auttavan ihmistä ymmärtämään paremmin rakkauttaan Jumalaa kohtaan.

### 1.1. Benguiineja ja harhaopillisia

1100-luvun jälkeen naisten määrä alkoi lisääntyä sekä harhaopillisissa että kirkollisissa liikkeissä.<sup>8</sup> Uudenlaiset, mystiikkaan nojautuvat liikkeet houkuttelivat yhä useampia naisia, sillä ne antoivat heille uudenlaisia tapoja vaikuttaa ja saada äänensä kuuluville. Muutamat liikkeet antoivat naisille jopa mahdollisuuden saarnata ja siksi naisten määrä harhaopillisissa liikkeissä kasvoi myöhäiskeskiajalla.<sup>9</sup> Samaan aikaan CAROLYNE LARRINGTONIN mukaan naisen valta miehen suhteen kuitenkin väheni jatkuvasti ja myöhäiskeskiajan lopulla naisten valta oli vähentynyt

---

<sup>1</sup> McGinn 1996, 198.

<sup>2</sup> McGinn 1996, 198.

<sup>3</sup> Goodich 1981, 21.

<sup>4</sup> Bynum 1987, 15.

<sup>5</sup> Bynum 1984, 59.

<sup>6</sup> Bynum 1984, 72.

<sup>7</sup> Bynum 1984, 61.

<sup>8</sup> Bynum 1984, 14.

<sup>9</sup> Bynum 1984, 14.

mittavasti siihen verrattuna, mitä se oli vaikkapa 1000-luvulla.<sup>10</sup> Naisella ei ollut juurikaan julkista sananvapautta tai vaikutusvaltaa, mutta poikkeuksena tähän toimi Jumalan antama auktoriteetti.<sup>11</sup> Siksi yhä useampi nainen löysikin vaikutusvaltansa juuri mystisten näkyjen kautta; ne antoivat naisille uuden väylän vaikuttaa yhteiskunnassa, jossa heillä ei ollut muuten mahdollisuutta saada ääntään kuuluville. Hyvänä esimerkkinä toimii Hildegard Bingeniläinen (1098-1179), yksi keskiajan ainoista naisista, joille annettiin lupa saarnata sekä isoille että pienille joukoille.<sup>12</sup> Bingeniläinen tunnettiin näyistään, jotka lisäsivät hänen vaikutusvaltaansa omana aikanaan.

Erityisen tärkeäksi muovautui 1200-luvulla Alankomaissa perustettu benguiinien liike.<sup>13</sup> Benguiinit olivat naisia, jotka kerääntyivät luostarimaisiin yhteisöihin vannomatta kuitenkaan minkäänlaista luostarivalaa. Benguiinien joukkoon liittyminen oli siis pienemmän kynnyksen valinta, vaikka yhteisöt olivat hyvin luostarien kaltaisia. He vastasivat nuorten naisten koulutuksesta ja juuri benguiinien keskuudessa Beatrijs van Nazareth sai ensimmäisen maistiaisen koulutuksestaan.<sup>14</sup> Alankomaa oli erityisen hedelmällinen maaperä uusille liikkeille, sillä sen kaupunkiyhteisöt olivat hyvin tiiviitä. On turha ihmetellä, miksi Alankomaista lähtivät liikkeelle sekä benguiinit että useat harhaopilliset liikkeet.<sup>15</sup>

Samaan aikaan kun naisten määrä lisääntyi uusissa liikkeissä, naispyhimysten määrä lisääntyi mittavasti myöhäiskeskiajan aikana.<sup>16</sup> Vaikka mystikkojen määrä on alhainen kokonaisuudessa kaikkiiin myöhäiskeskiajan pyhimyksiin, on kuitenkin löydettävissä huimaa kasvua mystikkojen määrässä, erityisesti naisten kohdalla. Aikavälillä 450-1500 pyhimyksistä mystikkoja oli 9,4%, joista suurin osa oli naisia.<sup>17</sup> Mikä kiehtoi naisia liittymään mystisiin liikkeisiin ja antautumaan armottoman askeesin valtaan? Feministisen kritiikin mukaan mystiikassa ja askeesissa kiehtoo juuri se, että se on nousua miesten valtaa vastaan.<sup>18</sup> Caroline Walker Bynum teoksessaan *Holy Feast and Holy Fast* yrittää selvittää miksi paastoaminen ja ruokametaforat olivat niin keskeisiä myöhäiskeskiajan naisille uskonnollisissa yhteisöissä. Hänen mukaansa ruoka on tärkeää naiselle juuri siksi, että perheessä ruoka oli ainoa asia, jota nainen pystyi kontrolloimaan.<sup>19</sup> Oliko paastoaminen ja ehtoolliselle

---

<sup>10</sup> Larrington 1995, 162.

<sup>11</sup> Larrington 1995, 162.

<sup>12</sup> Newman & Newman 1998, 1.

<sup>13</sup> Bynum 1984, 14.

<sup>14</sup> Kroll & Bachrach 2005, 146.

<sup>15</sup> McGinn 1996, 198.

<sup>16</sup> Bynum 1987, 13.

<sup>17</sup> Kroll & Bachrach 2005, 119.

<sup>18</sup> Kroll & Bachrach 2005, 125.

<sup>19</sup> Bynum 1987, 191.

omistautuminen naisten tapoja kontrolloida omaa kehoaan yhteiskunnassa, jossa miehet määräävät kaiken?

## 1.2. Neitsyitä ja näkijöitä

Valinta ryhtyä nunnaksi tai liittyä harhaopilliseen liikkeeseen oli kuitenkin paljon muutakin kuin patriarkaatin torjumista. Naispyhimysten elämäkertoissa toistuvasti mainitaan, kuinka jo nuorena pyhimykset tiesivät, etteivät he halua naimisiin. Automaattinen vastaus oli luostariin lähteminen, sillä naimattomana eläminen muussa tapauksessa oli miltei mahdotonta. Ajatus seksuaalisesta kanssakäymisestä pelotti ja luostarivalat vaikuttivat sopivalta pääsylimulta pois avioliittoon joutumisesta. Neitsyys olikin uskonnollinen ideaali naisille<sup>20</sup>, vaikkakin myöhäiskeskiajalla myös naimissa olevien naispyhimysten määrä kasvoi.<sup>21</sup> Erityisen hyvä esimerkki perinteisestä naispyhimyksestä nuoruudessa on Katariina Sienalainen (1347-1380) tarina; hän aloitti paastoamisen jo lapsena, sillä hän halusi tehdä itsestään mahdollisimman epämiellyttävän näköisen kosijoidensa silmissä.<sup>22</sup> Tarina seuraa tyypillistä konfliktia, joka syntyi uskonnollisen tytön ja heidän vanhempien välille, kun alettiin lähestyä ikää, jossa tytölle piti löytää sopiva aviomies. Catherinen esimerkki on hyvä osoittamaan, että vaikka luostaria pidettiin arvostettuna vaihtoehtona, eivät monetkaan varakkaat perheet hyväksyneet ajatusta siitä, että heidän tyttärensä olisivat hylänneet maallisen elämän.<sup>23</sup> Catherine of Siena päästettiin luostariin pitkin hampain.

Vaikka on hieman anakronistista viedä keskiajalle suoraan ajatus siitä, että naiset tiedostivat taistelevansa patriarkaattia vastaan, vapautti luostariin lähteminen naiset monilta vaivoilta. Luostarit voidaan nähdä naiseuden ylittämisenä, sillä he vapautuivat tyypillisistä naiselle asetetuista velvollisuuksista.<sup>24</sup> Heidän ei tarvinnut käyttää aikaa ruuanlaittoon, aviomiehestä huolehtimiseen tai lasten synnyttämiseen. Heillä oli aikaa koulutautua, joka näkyikin siinä, kuinka suuri osa naisten keskiajalla kirjoittamista teksteistä on juuri nunnien kirjoittamia. Luostarit olivatkin keskiajalla sivistyksen kehoja ja kuten Beatrijsin esimerkki osoittaa, monet nuorista tytöistä lähetettiin luostariin opettelemaan lukemista ja kirjoittamista.<sup>25</sup> Joissain tapauksissa ylhäisöperheen äidit saattoivat hoitaa tyttärensä koulutuksen, mutta monissa tapauksissa tämä koski vain kansakielellä lukemaan ja kirjoittamaan opettelemista. Maaseudulla tilanne oli kuitenkin toinen ja useimmissa tapauksissa

---

<sup>20</sup> Bynum 1984, 20.

<sup>21</sup> Bynum 1984, 21.

<sup>22</sup> Bynum 1984, 167.

<sup>23</sup> Bynum 1984, 223.

<sup>24</sup> Larrington 1995, 115.

<sup>25</sup> Larrington 1995, 186.

köyhemmän perheen tytöt jäivät ilman luku- ja kirjoitustaitoa.<sup>26</sup> Tässä tapauksessa äidit kuitenkin opettivat heille usein käytännöllisempiä taitoja, kuten kodinhoitoa ja sairaiden parantamista rohdoilla.<sup>27</sup>

Nais- ja miespyhimyskuvissa oli usein suuria eroavaisuuksia. Hagiografioiden perusteella tehdyissä tutkimuksissa usein osoitetaan se, kuinka keskeistä osaa pyhimyskuvaa naisilla on sisäisen uskon ja kärsimyksen korostaminen, kun taas miehillä korostettiin toimintaa ja tekoja.<sup>28</sup> Tärkein naispyhimysten hyve oli hyväntekeväisyys. Paastoavat naiset antoivat syömättömän ruokansa köyhille ja hätää kärsiville sen sijaan, että olisivat syöneet sen itse.<sup>29</sup> Tulen myöhemmin puhumaan vielä enemmän mies- ja naispyhimysten hagiografioiden eroista, mutta tärkeimpänä erona nais- ja miespyhimysten välillä nousee askeesin ja sairauden korostaminen. Sukupuoli rajoitti naisia myös uskonnollisen yhteisön sisällä, sillä kaikki kirkon auktoriteetit lukuun ottamatta luostarin abbedissaa olivat miehiä. Monille naispyhimyksille tyypillisiä näkyjä olivat ehtoollisnäyt, joissa he ottivat papin vallan ja saarnasivat kansasisarilleen.<sup>30</sup> Näyt toivat naisille uuden vaikuttamisen kanavan, sillä ne loivat heille roolin tilanteessa, jossa he eivät voineet toimia pappeina.<sup>31</sup>

Keskiaikaisessa filosofiassa nainen ja mies eroteltiin toisistaan erilaisilla taipumuksilla ja luonteenpiirteillä. Nainen ja naisellisuus yhdistettiin fyysiseen, syntiseen ja lihalliseen puoleen, kun taas mies ja miehisuus symboloivat henkistä, uskonnollista ja rationaalista puolta. Tämän vaikutus on nähtävissä sekä naisten että miesten kirjoittamissa teksteissä läpi keskiajan. Hyvin tyypillistä myöhäiskeskiajalla kirjoitetuille teksteille on korostaa naisen heikkoutta.<sup>32</sup> 1400-luvulla elänyt Margery Kempe (1373-1438) nimittää jatkuvasti itseään teksteissään ”this creature” ja puhuu itsestään kolmannessa persoonassa, jatkuvasti viitaten asioihin, joita hän ei pysty tekemään naisellisessa heikkoudessaan.<sup>33</sup> Naisten suhtautuminen naisellisuuteensa ja kehoonsa siis vaihteli keskiajalla. Osa myöhäiskeskiajan naisista hyväksyi kehonsa ja naisellisuutensa tai yritti korostaa androgyynisyyttään.<sup>34</sup>

---

<sup>26</sup> Larrington 1995, 190.

<sup>27</sup> Larrington 1995, 191.

<sup>28</sup> Bynum 1984, 25.

<sup>29</sup> Bynum 1984, 121.

<sup>30</sup> Bynum 1984, 231.

<sup>31</sup> Bynum 1987, 235.

<sup>32</sup> Bynum 1987, 262.

<sup>33</sup> Larrington 1995, 100.

<sup>34</sup> Bynum 1987, 263.

### 1.3. Mystinen kirjallisuus

Se, että naisten kirjoittama kirjallisuus jätetään hyvin usein pois keskiaikaista kirjallisuutta käsitellessä, ei tarkoita sitä, etteikö sitä olisi ollut.<sup>35</sup> Vain pieni osa naisista kykeni kirjoittamaan, latinaksi tai omalla kansankielellään, eikä lukijakuntakaan aluksi ollut kovinkaan suuri. 1200-luvulla lisääntyvä naisten kirjoittama kirjallisuus kuitenkin kertoo naisten piirissä lisääntyvästä sivistyksestä tietyissä, rajatuissa piireissä.<sup>36</sup> Muutos alkoi tapahtumaan myös kielessä; yhä useampi alkoi kirjoittaa kansankielellä saavuttaakseen enemmän lukijakuntaa. Kansankielellä kirjoitettiin sekä maallista että hengellistä kirjallisuutta, mutta suurin osa naisten kansankielellä kirjoittamasta kirjallisuudesta on nimenomaan mystisiä tekstejä.<sup>37</sup>

BRIAN STOCKIN mukaan 800-1200-luvut olivat tärkeitä vuosisatoja rationaalisen ajattelun kehittymisenä.<sup>38</sup> Erityisen merkittävää oli suullisen tradition kirjaaminen kirjalliseen muotoon.<sup>39</sup> Kansankielisen kirjallisuuden kehittyminen taas alkoi karolingisen renessanssin jälkeen.<sup>40</sup> Vaikka kuulemme harvoin naisfilosofeista ja -kirjailijoista keskiajalla, naiset olivat mukana jo alusta alkaen. Naiset olivat mukana teosten kopioimisessa ja tuottamisessa.<sup>41</sup> Heillä oli tärkeä osa myös kansankielisen kirjallisuuden tuottajina ja tukijoina, sillä suurin osa kansankielisestä kirjallisuudesta oli juuri naisten kirjoittamia uskonnollisia tekstejä. Ylhäisönaisten ja hallitsijoiden tärkeys korostuu, sillä he olivat usein tukemassa kansankielisten tekstien tuottamista ja saattoivat tilata niitä omaan käyttöönsä.<sup>42</sup> Osa mystisistä teksteistä, kuten *The Book of Margery Kempe* (1501), ovat kirjurin kirjaamia; monet keskiajan naisista tunsivat, ettei heillä ollut tarpeeksi taitoa tai auktoriteettia kirjoittaa teostaan itse, puhumattakaan tarpeeksi hyvästä latinan taidosta.<sup>43</sup>

Naisten mystisille teksteille oli tyypillistä eroottinen ja tunteisiin vetoava tyyli, johon suurena inspiraationa oli sekä ajan trubaduurirunous että Raamatun *Laulujen laulu*.<sup>44</sup> Naiset omaksuivat usein roolin Jeesuksen morsiamena ja kuvasivat kaipuuta ja janoa yhteyteen Jeesuksen kanssa rakkauden tavoin.<sup>45</sup> Hyvin tyypillistä oli ruokaan liittyvien vertauskuvien käyttö; Jeesuksen ruumiin ja veren janoaminen nähtiin samanlaisena kuin fyysinen jano ja nälkä, ja yhteys Jumalaan saavutettiin juuri

---

<sup>35</sup> Ranft 2002, 2.

<sup>36</sup> Goodich 1981, 25.

<sup>37</sup> Ranft 2002, 90.

<sup>38</sup> Ranft 2002, 36.

<sup>39</sup> Ranft 2002, 37.

<sup>40</sup> Ranft 2002, 71.

<sup>41</sup> Ranft 2002, 37.

<sup>42</sup> Ranft 2002, 90.

<sup>43</sup> Larrington 1995, 222.

<sup>44</sup> Ranft 2002, 91.

<sup>45</sup> Bynum 1987, 246.

syömällä ehtoollisleipä ja nauttimalla viini.<sup>46</sup> Miehillä tyypillisempää oli assosioida Jeesus äitiin ja naisellisuuteen, sillä he näkivät Jeesuksen koko kansakunnan ruokkivana äitinä.<sup>47</sup> Naiset eivät kuitenkaan omaksuneet tätä tyyliä teksteissään, vaan pyrkivät kuvaamaan yhteyttä ja kaipuuta Jeesukseen kärsimyksen ja kivun kautta.<sup>48</sup>

#### 1.4. Äärimmäinen askeesi ja imitatio Christi

Mikä sai sitten aikaan mystiset näyt, jotka nostivat pyhimyksen tasolle, jota moni uskonnollisen eliittiin kuuluva henkilö ei pystynyt saavuttamaan? Vaikka keskiajalla ihmiset olivat tietoisia useista huumekasveista ja siitä, miten ne vaikuttavat ihmismieleen<sup>49</sup>, huumekasvien tai alkoholin käyttäminen transsin aikaansaamiseksi oli kiellettyä.<sup>50</sup> JEROME KROLL ja BERNARD BACHRACH teoksessaan *The Mystic Mind* (2005) tutkivat tarkemmin sitä tilaa, johon mystikot astuivat näkyjensä aikana. He kutsuvat tätä tilaa termillä *altered state of consciousness*, jossa looginen ajattelu ja keskittymiskyky eivät toimi.<sup>51</sup> He määrittelevät tilan eräänlaisena valveunena, hypnoosina tai transsina, jolloin ihminen lakkaa ymmärtämästä ympärillä olevaa maailmaa.<sup>52</sup> Toinen termi, jonka he esittelevät tutkimuksessaan, on *mental clutter*, joka nähtiin usein esteenä kanssakäymiseen Jumalan kanssa.<sup>53</sup> Se on maallista ajattelua, roskaa, joka täyttää tavallisen ihmisen mielen ja estää pyhyden tavoittelun. Sanan kirjaimellisessa merkityksessä se tukkii ihmismielen kuin liiallinen jäte viemäriin. Kun ihminen menee transsiin tai muuttaa jollain tavalla tietoisuutensa tasoa, esimerkiksi aiheuttamalla kipua, joka keskeyttää ajatusvirran, mieli tyhjentyy ja keskittyy yhteen ainoaan asiaan.<sup>54</sup>

Askeesi muokkasi siis sekä tietoisuutta että kehoa. Walker Bynumin mukaan on väärin nähdä naisten askeesi suorana, järjestelmällisenä hyökkäyksenä kehoa vastaan.<sup>55</sup> Nainen ei välttämättä tietoisesti ajatellut muokkaavansa kehoaan vähemmän naiselliseksi vastustaakseen miehistä valtaa. Askeesi oli ennen kaikkea *imitatio Christi*, Jeesuksen kärsimyksen kopioimista.<sup>56</sup> Kärsimyksen aiheuttaminen itselle oli siis ennen kaikkea Jeesuksen kärsimyksen uppoutumista ja sen noudattelemista. Kipu auttoi ymmärtämään Jeesuksen elämää paremmin. Se ei ollut, kuten Bynum osoittaa, systemaattinen

---

<sup>46</sup> Bynum 1987, 150.

<sup>47</sup> Bynum 1984, 111.

<sup>48</sup> Bynum 1987, 248.

<sup>49</sup> Kroll & Bachrach 2005, 60.

<sup>50</sup> Kroll & Bachrach 2005, 3.

<sup>51</sup> Kroll & Bachrach 2005, 39.

<sup>52</sup> Kroll & Bachrach 2005, 39.

<sup>53</sup> Kroll & Bachrach 2005, 48.

<sup>54</sup> Kroll & Bachrach 2005, 66.

<sup>55</sup> Bynum 1987, 237.

<sup>56</sup> Bynum 1987, 211-212.

hyökkäys omaa kehoa kohtaan, vaan pyhyiden tavoittelua.<sup>57</sup> Juuri siksi nykyaikaisten syömishäiriöiden ja persoonallisuushäiriöiden diagnoosien siirtäminen keskiajan pyhimysten toimintaan on äärettömän anakronistista, sillä siihen ei missään nimessä liittynyt tietoinen tapa laihduttaa itsensä luurangonlaihaksi tai satuttaa itseään rangaistuksena.<sup>58</sup>

Sen sijaan, että pohdittaisiin mahdollisia diagnooseja ja sairauksia, huomiota kannattaisi kiinnittää siihen, miksi askeesi ja erityisesti siihen kuuluva paastoaminen olivat niin tärkeitä osia myöhäiskeskiajan naisten pyhimyskuvaa. Hagiografioiden pohjalla tehdyn tutkimuksen mukaan ainoastaan naisille oli tyypillistä nähdä näkyjä ehtoollisen aikana.<sup>59</sup> Naisten luokittelu pyhiksi perustui askeesin, kärsimyksen ja sairauden korostamiseen.<sup>60</sup> Vaikka on esimerkkejä miespyhimyksistä, jotka paastosivat äärimmäisyyksiin asti, sitä ei käytetä osoittamaan heidän pyhyttään.<sup>61</sup> Hagiografioita tarkastellessa on kuitenkin hyvä muistaa, että ne olivat hyvin usein miesten kirjoittamia. Onko siis mahdollista, että naisten askeesia vietiin niissä äärimmäiseksi korostaakseen heidän kärsimystään ja sairauksiaan ja näin tukemaan ajatusta siitä, että naisille oli tyypillisempää reagoida paastoamisen kautta? Silti on huomattavaa kuinka keskeiseksi metaforaksi sekä pyhyiden kanavoijaksi ruoka nousi naisille erityisesti myöhäiskeskiajalla.

Paastoaminen ja ehtoollinen olivat keskiajan uskonnon peruspylväitä ja tärkeimpiä tapahtumia.<sup>62</sup> Paastoaminen nähtiin keskiajalla ennen kaikkea mielen ja kehon puhdistamisena, sillä sen ajateltiin poistavan kehosta kaiken sairauden ja epäpuhtaat ajatukset.<sup>63</sup> Ajoittaista paastoamista suositeltiin siis kaikille, vaikka se luostariyhteisöissä oli tyypillisempää ja valvotumpaa. Varhaiskeskiajan dieetti oli jo valmiiksi kapea, ja tutkimusten mukaan suurin osa varhaiskeskiajan ihmisistä eli jonkinlaisessa aliravitsemuksen tilassa.<sup>64</sup> Paaston ajan dieetti perustui siis jo valmiiksi ravintoköyhään ruokavalioon, joten ei ole yhtään kummallista, että monet naispyhimykset kärsivät samankaltaisista aliravitsemuksen oireista kuin anoreksiaan sairastunut nuori.<sup>65</sup> Yksi aliravitsemuksen oireista on seksuaalisten halujen katoaminen ja keskiaikaiset teologit tiedostivat paastoamisen ”puhdistavan” ihmisen mielen syntisyydestä.<sup>66</sup>

---

<sup>57</sup> Bynum 1987, 210.

<sup>58</sup> Bynum 1987, 75.

<sup>59</sup> Bynum 1987, 76.

<sup>60</sup> Bynum 1987, 76.

<sup>61</sup> Bynum 1987, 95.

<sup>62</sup> Bynum 1987, 31.

<sup>63</sup> Bynum 1987, 36-37.

<sup>64</sup> Kroll & Bachrach 2005, 84.

<sup>65</sup> Kroll & Bachrach 2005, 85.

<sup>66</sup> Kroll & Bachrach 2005, 96.

Yksi tärkeimmistä osasista naispyhimysten uskoa oli ehtoolliselle omistautuminen (*eucharistic devotion*), joka tarkoitti ainakin osittaista paastoamista ehtoollisen välillä. Naiset näkivät Jumalan ruokana, joka nautitaan ja juodaan ehtoollisen aikana.<sup>67</sup> Tämä nähdään erityisesti naisten käyttämissä kielikuvissa; syömisestä tulee Jumalan rakastamisen metafora ja ehtoollisella käyminen toimii melkein kuin seksuaalisena aktina Jumalan kanssa.<sup>68</sup> Myös naiset assosioitiin keskiajalla ruokaan. He valmistivat, kontrolloivat ruokaa, mutta samalla heidän kehonsakin muuttui ruuaksi, imettävähän naiset lapsensa. Keskiajalla ajateltiin, että kuolleiden pyhimysten kehot saattoivat erittää nesteitä, jotka paransivat sairaita.<sup>69</sup> Elossa ollessakin pyhät naiset erittivät nesteitä. Hyvin tyyppillisiä olivat esimerkiksi nenäverenvuodot, joista Beatrijs kärsi ehtoollisnäkyjen aikana.<sup>70</sup> Nykynäkökulmasta nenäverenvuodot ovat selitettävissä mahdollisena aliravitsemustilan sivuoireena, mutta keskiaikaisille ihmisille se oli pyhyiden merkki. Veri oli muutenkin hyvin voimakas metafora läpi keskiajan, mutta erityisen tärkeäksi symboliksi se tuli myöhäiskeskiajalla. 1200-luvun keskiaikaisessa kuvastossa äidinmaito muuttuu vereksi ja ajateltiin että äiti ruokkii lapsensa omalla verellään.<sup>71</sup> Naisen ruumis assosioitiin ruokaan juuri siksi, että naisen ruumis muuttui ruuaksi hänen imettäessään lapsia.<sup>72</sup>

Äärimmäinen askeesi kuitenkin nähtiin usein paheksuttavana ja vaarallisena. Keskiajalla tiedostettiin haittavaikutuksia, joiden kanssa useat mystikot elivät. Ennen kaikkea se nähtiin vaarallisena toimintana naisille.<sup>73</sup> Keskiajan teologit olivat tietoisia esimerkiksi siitä, että pitkään kestänyt paastoaminen keskeytti kuukautiset.<sup>74</sup> Tilastojen mukaan askeesi ja mystiikka olivat selvästi yleisempiä naisille.<sup>75</sup> Kun kyseessä oli Kristuksen kärsimyksen kopioiminen, mukaan tulivat myös äärimmäinen itsensä satuttaminen ja univaje. Tärkeää oli sekä ajatusten että tunteiden kuten nälän ja janon hallitseminen, sillä ne estivät pyhyiden saavuttamisen ja muistuttivat naista heidän ruumiinsa maallisuudesta. Askeesi oli siis yhtä aikaa oman kehonsa ja tunteidensa hallintaa sekä *imitatio Christi*, joka oli keskeisessä asemassa jokaisen mystikkonaisen uskossa.

---

<sup>67</sup> Bynum 1987, 116.

<sup>68</sup> Bynum 1987, 150.

<sup>69</sup> Bynum 1987, 122.

<sup>70</sup> Bynum 1987, 123.

<sup>71</sup> Bynum 1984, 133.

<sup>72</sup> Bynum 1987, 270.

<sup>73</sup> Bynum 1987, 196.

<sup>74</sup> Bynum 1987, 214.

<sup>75</sup> Kroll & Bachrach 2005, 116; 119.

## 2. Beatrijs von Nazarethin elämä, mystiikka ja tuotanto

Suurin osa Beatrijs von Nazarethin elämään liittyvistä tiedoista pohjautuu *Vita Beatricis* -nimiseen teokseen, joka kirjoitettiin vähän hänen kuolemansa jälkeen. Se on anonyymien mieskirjurien kirjoittama pyhimyselämäkerta, joka kirjoittajan mukaan perustuu Beatrijsin pitämään päiväkirjaan.<sup>76</sup> Hagiografian kirjoittaja korostaakin vahvasti sitä, että elämäkerta on ennen kaikkea käänös, ei hänen omaa tuotostaan. Täysin kriittömästi tätä teosta ei voi käyttää lähteenä, erityisesti koska päiväkirja joko tuhottiin tai se katosi hagiografian ilmestymisen jälkeen. Tutkijat ovat kuitenkin käyttäneet hagiografiaa lähteenä Beatrijsin elämästä. Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että lähteitä Beatrijsin elämästä on hankala löytää ja pyhimyselämäkerrat säilyvät monesti ainoina lähteinä keskiaikaisten pyhimysten elämästä.

### 2.1. Biografinen katsaus elämään

Beatrijs von Nazareth syntyi vuonna 1200 alemman keskiluokan perheeseen.<sup>77</sup> Perheen varallisuutta ei tarkkaan tiedetä, mutta on selvää, että perheellä oli jonkinlaista varallisuutta Beatrijsin syntyessä. Hänen äitinsä toimi tyttärensä opettajana ennen kuolemaansa, ja on mahdollista, että Beatrijs on oppinut lukemaan ja kirjoittamaan kansankielellä äitinsä ansiosta.<sup>78</sup> Hänen äitinsä kuoli Beatrijsin ollessa vielä nuori ja äitinsä kuoleman jälkeen hänen opetuksestaan vastasivat benguiinit. Lopulta Beatrijsin isä lähetti hänet sisterssiläiseen luostariin, toiveikkaana siitä, että Beatrijs olisi soveltuva nunnan tehtävään.<sup>79</sup> Hän lopulta yleni noviisista nunnaksi 16-vuotiaana, joka on epätavallista, sillä yleensä sisterssiläisissä luostareissa siirtyminen nunnaksi tapahtui vasta 18-vuotiaana.<sup>80</sup>

*Vita Beatricis* korostaa Beatrijsin hurskautta jo aina varhaisesta lapsuudesta saakka.<sup>81</sup> Beatrijsin ulkopuolisuus muista ihmisistä korostuu läpi hänen elämänsä, mutta erityisen huomattavaa on se, kuinka vahvasti kirjoittaja tuo esille muista nuorista työistä eristäytymisen.<sup>82</sup> Kirjoittajan mukaan Beatrijs ei osallistu muiden lasten leikkeihin, vaan pysyttäytyy kaukana heidän ”toimettomuudestaan” ja tyhjänpäiväisistä leikeistä.<sup>83</sup> Halutaanko tällä painotuksella osoittaa Beatrijsin epänaisellisuus, mainitsemalla, ettei hän missään vaiheessa alennu lapsellisiin leikkeihin eikä myöhemmin alennu juoruilemaan muiden nuorten naisten tapaan? Selvästi mukana on pieni

---

<sup>76</sup> De Ganck 1991, 5.

<sup>77</sup> Kroll & Bachrach 2005, 146.

<sup>78</sup> Kroll & Bachrach 2005, 146.

<sup>79</sup> Kroll & Bachrach 2005, 146.

<sup>80</sup> Kroll & Bachrach 2005, 147.

<sup>81</sup> De Ganck 1991, 21.

<sup>82</sup> De Ganck 1991, 23.

<sup>83</sup> De Ganck 1991, 23.

moraalinen opetus, vaikka Beatrijsin eristäytyneisyys koko hänen elämänsä aikana tuntuu pikemminkin surulliselta kuin hänen moraalisuuttaan ja pyhyyttään korostavana. Pyhimyselämäkerroille on hyvin tyypillistä korostaa naisten erityisyyttä ja hurskautta jo lapsuudesta asti.

Beatrijsin nuoruutta värittää vahvasti äärimmäinen askeesi ja itsensä satuttaminen. Ensimmäinen maininta tulee jo *Vita Beatricisin* sivulla jo sivulla 31, eli jo varhain hänen nuoruudessaan. Todennäköisesti toiminta on alkanut hänen siirtyessään sisterssiläisten luostariin.<sup>84</sup> Elämäkerta on täynnä yksityiskohtaista kuvausta hänen itsensä satuttamisesta.<sup>85</sup> Tuntuu melkein kuin kirjoittaja mässäilisi Beatrijsin kokemalla kivulla ja aivan kuin hyväksyisi kivun sen sijaan, että pitäisi sitä vahingollisena toimintana. Selvää on, että luostariyhteisö ei sitä hyväksynyt ja toiminta jatkui salassa sen jälkeen, kun se yritettiin muuttamaan kertaan lopettaa. Itsensä satuttaminen ja askeesin vakavuus ylikorostuvat läpi hagiografian, sillä kipu ja sairaus ovat äärimmäisen keskeistä Beatrijsin pyhimyskuvassa.<sup>86</sup> Hagiografian kirjoittaja kuitenkin korostaa, että itsensä vaarantaminen jatkuvalla satuttamisella ja kivun tuottamisella ainakin jossain määrin päättyy Beatrijsin täyttäessä 15.<sup>87</sup> Tämän jälkeen teoksessa ei ole ainuttakaan mainintaa paastoamisesta tai itsensä satuttamisesta, joka voidaan tulkita joko hiljentymiseksi asiasta tai siihen, että toiminta todellakin loppui sen jälkeen kun paheksunta yhteisössä kasvoi.

Kuten jo edellä mainitsin, Beatrijsin toimintaa ei nähty hyväksyttävänä ja on todennäköistä, että hänen oli pakko muuttaa käyttäytymistään päästäkseen täysivaltaiseksi jäseneksi luostariyhteisössä.<sup>88</sup> Beatrijs on todennäköisesti joutunut muuttamaan toimintaansa päästäkseen nunnaksi. Näkyvää merkkiä yhtä systemaattisesta ja tahallisesta itsensä satuttamisesta ei hagiografian kirjoittajan mukaan kuitenkaan löytynyt.<sup>89</sup> Walker Bynumin mukaan Beatrijsin uskolle olivat keskeistä äärimmäinen askeesi ja ehtoolliselle omistautuminen, joten on selvää, että ainakin äärimmäinen paastoaminen on jatkunut läpi elämän.<sup>90</sup>

Keskeisenä osana Beatrijsin elämää aina nuoruuden askeesista alkaen on sairauden korostaminen. Hänen askeesiinsa kuului esimerkiksi itsensä palelluttaminen vähillä vaatteilla ja kovalla kivellä nukkuminen. Hän myös sääteli unen määräänsä jatkuvasti ja on hyvin mahdollista, että univajetta ja

---

<sup>84</sup> Kroll & Bachrach 2005, 152.

<sup>85</sup> De Ganck 1991, 37.

<sup>86</sup> Kroll & Bachrach 2005, 154.

<sup>87</sup> Kroll & Bachrach 2005, 154.

<sup>88</sup> Kroll & Bachrach 2005, 153.

<sup>89</sup> Kroll & Bachrach 2005, 160.

<sup>90</sup> Bynum 1987, 161.

unettomuutta on kestänyt läpi hänen elämänsä. Ensimmäinen maininta sairastelusta ja heikkoudesta löytyykin jo aivan hänen askeesinsa alussa ja kirjoittaja korostaakin, että tämä on alku jatkuvalla sairastelulle.<sup>91</sup> Hänen eristäytyneisyys yhteisöstä ja toisten nunnien paheksunta korostuu kirjoittajan kuvatessa, kuinka Beatrijs usein unohdetaan sänkyyn sairastamaan; hän joutui hakemaan itse oman ruokansa ja silloinkin antoi itselleen mahdollisuuden syödä vain kuivaa leipää.<sup>92</sup> Kirjoittaja jatkaa tokaisten: ”... *if she could not rise to get it, Christ’s poor little one, neglected by the others, would fast all day long.*”<sup>93</sup>

Päästyään nunnaksi Beatrijs lähetettiin opiskelemaan käsikirjoitusten kopioimista Rameyan luostariin.<sup>94</sup> Mahdollisesti toiveena oli se, että irrottautuminen omasta nunnayhteisöstä auttaisi Beatrijsia pääsemään irti vahingollisesta toiminnastaan ja saavuttamaan uuden tason uskossaan. Tämä toi hänen elämäänsä kaksi muutosta. Hän aloitti päiväkirjan kirjoittamisen 16-vuotiaana opiskellessaan käsikirjoitusten kopioimista.<sup>95</sup> Beatrijs piti päiväkirjansa salassa kirjoittamisen aikana ja tämä asettaakin kyseenalaiseksi päiväkirjan sisällön.<sup>96</sup> Toisaalta 1200-luvulla harva nunna piti päiväkirjaa yhtä systemaattisesti ja tunnollisesti kuten Beatrijs, joten mukana voi olla myös pelko siitä, ettei hänen toimintaansa olisi hyväksytty.<sup>97</sup> Beatrijs kirjoitti päiväkirjaansa säännöllisesti aina vuoteen 1236 asti, kunnes hän valittiin prioriksi uuteen luostariin.

Teoria siitä, että päiväkirja olisi tuhottu, lisää epäilystä siitä, että päiväkirjassa olisi ollut jotain epäsopivaa, tässä tapauksessa harhaopillista tuotosta. Kroll ja Bachrach viittaavat mahdollisuuteen siitä, että päiväkirja olisi ottanut kantaa kolminaisuusoppiin tavalla, joka ei ollut soveliaista ylipäätensä kenellekään, eikä erityisesti naisille.<sup>98</sup> Tämä voi olla hyvin mahdollista, ottaen huomioon sen, kuinka naisten mystisismi on aina liikkunut harhaopillisuuden ja noituuden rajamailla. Toinen mahdollinen syy päiväkirjan katoamiselle on yksinkertaisesti se, että sen ei enää ajateltu sisältävän mitään arvoa; todisteleehan elämäkerran kirjoittaja, että teos on suora käännös päiväkirjasta.<sup>99</sup> Pulmaan päiväkirjan katoamisesta tuskin saadaan vastausta, sillä edes sen katoamisaikaa ei tiedetä.<sup>100</sup>

---

<sup>91</sup> De Ganck 1991, 43.

<sup>92</sup> De Ganck 1991, 45.

<sup>93</sup> De Ganck 1991, 45.

<sup>94</sup> Kroll & Bachrach 2005, 147.

<sup>95</sup> Kroll & Bachrach 2005, 148.

<sup>96</sup> Kroll & Bachrach 2005, 150.

<sup>97</sup> Kroll & Bachrach 2005, 148.

<sup>98</sup> Kroll & Bachrach 2005, 148.

<sup>99</sup> De Ganck 1991, 5.

<sup>100</sup> Kroll & Bachrach 2005, 145.

Toinen muutos Beatrijsin elämässä tapahtui, kun hän Rameyassa tapasi mystiikastaan tunnetun Ida of Nivelles'n.<sup>101</sup> Nuoresta iästään huolimatta hän teki suuren vaikutuksen Beatrijsiin ja alkoi ohjata häntä kohti hengellisempää suhdetta Jumalaan.<sup>102</sup> Beatrijsin äärimmäisen askeesin on ajateltu hiipuvan tähän mennessä, kun Ida päättää ohjata Beatrijsin uskon uuteen suuntaan. Elämäkerran mukaan Beatrijs saa ensimmäisen näkynsä pääsiäisenä.<sup>103</sup> Ulkopuolelle näyttää, kuin Beatrijs olisi yhtäkkiä äkillisesti sairastunut ja sisaret luulevatkin hänen joutuneen kohtauksen alaiseksi: "... *she began to sigh and sob violently, bathing her face with such tears that the nun who had aroused her was much shaken, thinking she had suddenly taken sick.*"<sup>104</sup> Saman tyylinen tilanne toistuu joka kerta Beatrijsin näkyjen aikana, joka saa pohtimaan sitä kuinka todellisina Beatrijsin näkyjä pidettiin yhteisössä. Kirjoittajan mukaan todellisuudessa Jumala puhdisti Beatrijsin kaikista sairauksista.<sup>105</sup> Selvää on se, ettei Beatrijs ollut kovinkaan suosittu yhteisöissä ja hän oli koko elämänsä ajan hyvin eristäytyväinen persoona.

Hagiografian kirjoittaja sanoo päiväkirjan kirjoittamisen päättyneen 1236 ja tämän takia hän ei kuvaa Beatrijsin elämän toista puolikasta kovinkaan tarkasti.<sup>106</sup> Todennäköisesti hän elämänsä ei dokumentoinut kukaan sen jälkeen, kun Beatrijs itse on lopettanut kaiken ylös kirjaamisen. Tiedot hänen elämästään perustuvatkin näkijähavaintoihin, joita kirjoittaja sanoo keränneen ennen kirjoitusprosessiaan. Ennen tätä kirjoittaja on kuitenkin kuvannut tarkasti Beatrijsin näkyjä ja sisäisiä kamppailuita, jotka osoittavat sen, että kirjoittaja on todellakin pohjannut tekstinsä joihinkin Beatrijsin merkintöihin. 1236 on merkkipaalu Beatrijsin elämässä, sillä hänen isänsä perustaa uuden sisterssiläisen luostarin Nazarethiin, jonka prioriksi Beatrijs valitaan.<sup>107</sup> Hän pysyy loppuelämänsä tässä luostarissa ja kuolee vuonna 1268. Kuolemasta kirjoittaja kertoo näköhavaintojen ja haastatteluiden perusteella.<sup>108</sup> Kuoleman hän kuvaa morsiamen pääsynä sulhasensa syleilyyn.<sup>109</sup>

## 2.2. Hulluutta ja erotiikkaa

1100-luvulta alkaen naismystikot omaksuivat oman kuvakielensä, jonka avulla he erottelivat oman hengellisen kirjallisuutensa aikansa miesten kirjallisuudesta. Keskiajan mystikkonaiset nähtiin Jeesuksen morsiamina. Termillä *brautmystik* viitataan kielikuviin, joissa yhteys Jumalaan nähdään

---

<sup>101</sup> De Ganck 1991, 61.

<sup>102</sup> Kroll & Bachrach 2005, 158.

<sup>103</sup> De Ganck 1991, 69.

<sup>104</sup> De Ganck 1991, 71.

<sup>105</sup> De Ganck 1991, 69.

<sup>106</sup> De Ganck 1991, 273.

<sup>107</sup> Kroll & Bachrach 2005, 147.

<sup>108</sup> De Ganck 1991, 339.

<sup>109</sup> De Ganck 1991, 341.

avioliittona ja naiset lähestyvät uskoaan seksuaalisin kielikuvin.<sup>110</sup> Beatrijs oli kielikuvien käytössään ja pyhimyskuvassa tyypillinen mystikko. Hänen, kuten usean muun, pyhimyskuvassa oli keskeisiä kipua, kärsimys ja askeesi. *Vita Beatricisia* lukiessa huomaa, kuinka ruumiillisesti hän kokee näkynsä ja suhteensa Jumalaan, ja hänen rakkautensa Jumalaan on kärsimyksen ja hulluuden rajamailla. Hän kuvaa kärsimystään ja sairauttaan äärettömän eroottisesti ja ruumiillisesti.

Kielikuvien paradoksaalisuus kuvastuu hyvin Beatrijsin kielenkäytössä. Hänelle keskeistä sanastoa ovat ruoka, juominen, veri, hulluus ja sairaus.<sup>111</sup> Caroline Walker Bynumin mukaan on selvää, että Beatrijsin elämässä keskeisessä osassa olivat askeesi ja ehtoolliselle omistautuminen vielä senkin jälkeen, kun hän oli lopettanut nuoruuden itsensä rankaisemisen.<sup>112</sup> Ehtoollisnäkyjen moninaisuus hänen pyhimyselämäkerrassaan osoittaa, kuinka keskeistä ehtoollinen ja sen kautta saatava yhteys Jeesukseen olivat hänen elämässään. Ehtoollisella viini ja leipä muuttuvat konkreettisesti Jeesuksen vereksi ja ruumiiksi, ja sen aikana Beatrijs kokee ekstaattisesti, miltei hysterian kaltaisesti, yhteyden Jeesukseen.

Hänen ehtoollisnäkyihinsä liittyi usein veri. Veri oli hänelle yhtä aikaa merkki Jeesuksen kärsimyksestä, mutta samaan aikaan sillä oli parantava ja puhdistava voima. Hän näki kirjaimellisesti itsensä ehtoollisella juomassa Jeesuksen verta suoraan tämän kärsivän ruumiin haavoista. Jeesuksen veren juominen ja myös verenvuoto yleensä olivat metaforia sekä kivulle että itsehillinnän kadottamiselle, mutta samaan aikaan myös ne kuvaavat sitä ekstaattista iloa ja nautintoa, jota Beatrijs saa ehtoolliskokemuksensa aikana.<sup>113</sup> Ehtoollinen oli hänelle eroottinen yhteys Jeesukseen, sillä juuri näinä hetkinä hän koki itsensä Jeesuksen morsiamena ja näki sulhasensa laskeutuvan alttarilta hänen luokseen. Hänen uskonsa oli siis täynnä paradokseja; vaikka kärsimys ja sairaus tuntuivat kivuliailta kokemuksilta, ne olivat samaan aikaan välttämättömiä osia Beatrijsille hänen uskossaan.

Yhteisö hänen ympärillään ei aina hyväksynyt Beatrijsin näkyjä suoraan Jumalalta tuleviksi. Useaan otteeseen hänen näkynsä näyttivät ulkopuolisen silmin sairauskohtauksilta ja hulluuden puuskilta. Elämäkerrassa tulee selväksi se, että häntä pidettiin hulluna eikä häntä hyväksyty kuuluvan uskolliseen yhteisöön.<sup>114</sup> Beatrijsin uskoa on usein verrattu hysteriaan.<sup>115</sup> Hysteria ja hulluus olivat Beatrijsin keinoja löytää ruumiillisuutensa kautta yhteys Jumalaan. Beatrijsille ehtoollinen oli

---

<sup>110</sup> Bynum 1984, 141.

<sup>111</sup> Bynum 1987, 161.

<sup>112</sup> Bynum 1987, 161.

<sup>113</sup> Bynum 1987, 164-165.

<sup>114</sup> De Ganck 1991, 187.

<sup>115</sup> Bynum 1987, 161.

kokemuksena yhtä aikaa äärettömän latautunut ja kivulias.<sup>116</sup> Hän kokee yhteyden Jumalaan niin voimakkaana, että ulkopuoliselle se näyttää pikemminkin sairauskohtaukselta kuin näyltä. Ei ole siis varmaan ihme, että uskonnollinen yhteisö Beatrijsin ympärillä suhtautui hänen toimintaansa epäröiden ja joskus miltei halveksien. Hän oli alusta alkaen ulkopuolinen äärimmäisyyksiin menevässä uskossaan, oli sitten kyse itsensä satuttamisesta tai näyistä. Hän ei kuitenkaan pyhimyselämäkerrassaan osoita, että hän välttämättä kaipaisi yhteisöllisyyden kokemusta. Hänelle on aina tärkeämpää yhteys Jumalaan kuin hyvät välit maallisessa maailmassa. Todennäköisesti hänen yksinäisyyttään ja eroavaisuutta muista on vahvistettu tehdäkseen hänestä mielenkiintoisemman persoonana, mutta on selvää, että hänen toimintaansa sekä nuorena että aikuisena nunnana paheksuttiin.

Esseessään *Acute Melancholia* (2006) AMY HOLLYWOOD yhdistää melankolian, suremisen ja keskiaikaisen mystiikan toisiinsa. Hän yhdistää Beatrijsin ja 1300-luvulla eläneen Margaret Ebnerin mystiikkaan traumaattisiin kokemuksiin ja suremiseen.<sup>117</sup> Kuvatessaan Beatrijsin tuntemusten fyysisyyttä hän mainitsee mahdollisen yhteneväisyyden keskiaikaiseen melankoliaan, jonka hän taas yhdistää sydänsuruun.<sup>118</sup> Beatrijs kuvaa sydämensä kirjaimellisesti hajoavan palasiin näkyjensä aikana.<sup>119</sup> Sen sijaan, että hän kaipaisi fyysistä, maallista rakkautta, on hänen rakkautensa ja kaipuunsa kohteena Jeesus. Hän on siis kirjaimellisesti sydänsuruinen morsian, joka kaipaa sulhastaan luokseen. Hollywood lähentelee anakronistista tulkintaa yhdistäessään ajatuksen post-traumaattisesta stressistä ja traumaista Beatrijsin elämään. Hänen mukaansa Beatrijsin näyt olivat traumaattisia näkyjä, jotka aiheuttivat hänelle sekä fyysistä että henkistä kipua.<sup>120</sup> Hollywood peilaa ajatuksiaan surusta ja melankoliasta Freudin teorioihin melankoliasta suremisen vastakohtana. Beatrijs ikään kuin siirtää surunsa ja kärsimyksensä Jeesuksen elämään sen sijaan, että surisi. Kyse on voinut olla osittain henkilökohtaisesta surusta ja kärsimyksestä, mutta koko keskiajan mystikkonaisten kulttuuria on liian anakronistista sovittaa psykoanalyttiseen ajatteluun.

Beatrijsin näyt ja kaipuu yhteyteen Jumalaan ovat niin voimakkaita, että hän pelkää kuolevansa siihen.<sup>121</sup> Usko hänen kohdallaan ilmenee siis sekä fyysisenä että henkisenä kipuna. *Vita Beatricis* on täynnä kuvauksia siitä, kuinka hänestä tuntuu, että hän tukehtuu tai että hänen sydämensä särkyi, kun hän pohtii yhteyttään Jumalaan. Beatrijs liittyy kivun rangaistukseen Jumalalta.<sup>122</sup> Hänen mukaansa

---

<sup>116</sup> Bynum 1987, 162.

<sup>117</sup> Hollywood 2006, 383.

<sup>118</sup> Hollywood 2006, 387.

<sup>119</sup> Bynum 1987, 163.

<sup>120</sup> Hollywood 2006, 397.

<sup>121</sup> Bynum 1987, 162.

<sup>122</sup> De Ganck 1991, 221.

kipu on muistutus hänen syntisyydestään ja kipu puhdistaa hänen kehonsa synnistä.<sup>123</sup> Hän kokee jatkuvasti, ettei ole tarpeeksi hyvä Jeesukselle ja ajattelee kivun samaan aikaan eräänlaisena opetuksena ja puhdistuksena. Ajatus jatkuvan kivun luonnollisuudesta on hyvin keskeinen osa monen naispyhimyksen elämää, sekä itse aiheutettuna että sivuoireena ankarasta askeesista. Yhteys Jumalaan oli siis hyvin latautunut. Se oli yhtä aikaa äärettömän eroottinen mutta myös kivulias.<sup>124</sup> Tällöin kivustakin tulee eroottista. Beatrijs näki tarvitsevansa kipua saadakseen yhteyden Jumalaan ja puhdistuakseen synneistä, ja yhteydestä Jumalaan tuli tuotti hänelle lähes eroottisesti latautunutta mielihyvää.

Toinen keskeinen osa naispyhimysten tunneskaalaa oli jatkuva nälkä. Nälkä oli varmasti suuri fyysisesti jatkuvan paastoamisen takia ja naiset elivät luultavasti jatkuvassa aliravitsemustilassa, joka lisäsi muiden tunteiden intensiivisyyttä. Sielun nälkä Carolyne Larringtonin mukaan oli vielä suurempi.<sup>125</sup> Hänen mukaansa sielu kaipasi taivaaseen niin valtavasti, ettei se saanut minkäänlaista tyydytystä maallisesta ruuasta.<sup>126</sup> Tämä tukee ajatusta siitä, kuinka naiset rajoittivat maallisen ruuan syömistä paastoamalla ja omistivat elämänsä ehtoollisen palvonnalle. Maalliseen, tavalliseen ruokaan saatettiin yhdistää ajatus sen saastuneisuudesta, kun taas ehtoollisella nautittu ruoka oli tässä ajatusmaailmassa puhdasta, sillä se tuli suoraan Jeesuksen ruumiissa.

Beatrijsin elämä oli selkeästi jatkuvaa sairauden ja terveyden välistä painottelua.<sup>127</sup> Jumala poisti välillä hänen kipunsa auttaakseen häntä jaksamaan köyhien ja sairaiden hoitamisessa. Hänelle yhteys Jumalaan oli hulluus, joka saavutettiin Jeesuksen verta juoden.<sup>128</sup> Hänen ehtoollisnäkönsä olivatkin aina täynnä verta ja yksi tärkeimmistä kielikuvista yhteyteen Jumalan kanssa oli juuri veren juominen. Veren juominen oli yhtä lailla puhdistava kokemus kuin kipu itsessään. Hulluus ja siihen liittynyt kipu olivat hänelle *imitatio Christi* ja hänen elämänsä oli jatkuvaa hysteriaan vertautuvan olotilan ja terveyden välillä painottelua. Beatrijsin yhteys Jumalaan oli siis äärimmäisen fyysinen, sekä oman kehonsa rajojen että Jeesuksen kehon kautta. Kumpikin kehoista kärsi, tunsu kipua ja vuoti verta, ja se teki heidän yhteydestään äärettömän fyysisen ja hulluutta lähentelevän.

---

<sup>123</sup> De Ganck 1991, 223.

<sup>124</sup> Bynum 1987, 162.

<sup>125</sup> Larrington 1995, 99.

<sup>126</sup> Larrington 1995, 99.

<sup>127</sup> Bynum 1987, 163.

<sup>128</sup> Bynum 1987, 164.

### 2.3. Seven Manieren van Minne

*Seven Manieren van Minne* on kirjoitettu vuoden 1236 jälkeen, mutta tarkasta vuosiluvusta ei ole tietoa.<sup>129</sup> Beatrijs kirjoitti sen keskiaikaisella flaamilla, hänen kansankielellään, ja se oli ensimmäinen tällä kielellä kirjoitettu uskonnollinen teksti.<sup>130</sup> Se on lyhykäinen ja hahmottelee seitsemän vaihetta, jotka Beatrijs käy läpi tavoitellessaan yhteyttä Jumalaan. Se on siis samaan aikaan Beatrijsin henkilökohtainen kokemus sekä ohjeistava teksti muille nunnille, jotka haluavat apua pyhyiden tavoitteluun.<sup>131</sup> Tekstistä on löydettävissä useita enemmän ja vähemmän vakuuttavia käännöksiä, mutta Robert De Ganckin käännös, jota työssäni käytän, perustuu Leonce Reypensin latinannukseen. Pyhimyselämäkerran kirjoittaja on myös sisällyttänyt mukaan omat selityksensä Beatrijsin tekstiin, mutta ne toimivat minulle enemmänkin osviittana kuin tutkimusaineistona.

Teksti toimii hyvänä esimerkkinä Beatrijsin mystiikasta, koska rakkauden kuvaaminen on hyvin fyysistä ja eroottisesti latautunutta. Se sisältää myös naisten mystiikalle tyypillistä syömissanastoa. Beatrijs näkee yhteyden Jumalaan jatkuvana prosessina, jonka aikana nainen kasvaa ja käy seitsemän tasoa läpi matkalla kohti rakkauden täyttymystä. Kuolema on kirjaimellisesti syleily Jeesuksen kanssa.<sup>132</sup> Yleiskuvastoltaan ja kieleltään *Seven Manieren van Minne* on naisille hyvin tyypillinen mystinen teksti, sillä se sisältää morsiuksymboliikkaa ja on erittäin eroottisesti latautunut. Siinä käytetään myös paljon syömiseen liittyvää kuvakieltä, jolla viitataan siihen, miten naiset näkivät Jeesuksen kehon kirjaimellisesti ruokanaan. Beatrijsille erityistä on kuitenkin se, kuinka hän läpikäy uskoaan hulluuden kautta, korostaen kipua juuri mentaaliselältä tasolta.

Beatrijsin rajankäynti hulluuden ja terveyden välillä on kuitenkin jotain, joka tekee tekstistä äärimmäisen mielenkiintoisen. Sielu käy tekstin aikana sykliä terveyden ja hulluuden välillä, joka jatkuu aina kuolemaan saakka. Sielu parannetaan kivuista välillä vain lisätäkseen kivun tuskaa. Tämä kipu ajaa Beatrijsin hulluuden partaalle, mutta samalla hänen tunteidensa valtavuus ja ruumiillisuus on äärimmäinen ehto hänen uskollensa. Kipu on niin valtava, että Beatrijs kuvaa olevansa lähes kuollut eläessään.<sup>133</sup> Maailma on elämää helvetissä ennen kuin ihminen on edes kuollut. Matka kohti kuolemaa on itsensä jatkuvaa kehittymistä, joka ilmenee Beatrijsin kohdalla juuri kivun tavoittelun ja sen puhdistavuuden kautta. Keskeinen itsensä kehittämisen väline on hyväntekeväisyys ja ahkeruus maallisessa elämässä, mutta samaan aikaan hänen täytyy myös kiinnittää huomiota sisäiseen kasvuun.

---

<sup>129</sup> Kroll & Bachrach 2005, 149.

<sup>130</sup> Kroll & Bachrach 2005, 149.

<sup>131</sup> De Ganck 1991, xix.

<sup>132</sup> De Ganck 1991, 341.

<sup>133</sup> De Ganck 1991, 301.

Ensimmäinen tasoon kuuluu puhtauden ja pyhyiden tavoittelua. Beatrijsin mukaan tämä vaihe kytee sydämessä pitkän aikaan ennen kuin hän on varmasti valmis tekemään tietoisia päätöksiä tavoittaakseen Jeesuksen rakkauden.<sup>134</sup> Sielu janoaa päästä palvelemaan Jumalaa ja sitoutuu puhtauden varjeluun valmistaakseen itseään Jeesuksen morsiameksi.<sup>135</sup> Tässä vaiheessa naiselle pitäisi alkaa kehittyä vahva itsensä tuntemus, joka tunnistaa mitä häneltä puuttuu saavuttaakseen täydellisen hurskauden ja puhtauden.<sup>136</sup> Puhtaus on ideaali, jota ei voi ohittaa, sillä Beatrijsin mukaan Jumalan rakkaus ei kosketa ihmistä, joka ei tietoisesti yritä olla puhdas.<sup>137</sup>

Toisessa vaiheessa korostetaan sitä, kuinka Jumalaa täytyy rakastaa ja palvoa odottamatta minkäänlaista vastalahjaa. Käsikirjoituksesta kumpuaa ajatus siitä, että Jumalaa rakastaessa ei saisi toivoa edes rakkauden täyttymystä, vaan se tulee vain sille, joka rakastaa odottamatta minkäänlaista vastalahjaa. Beatrijsin mukaan nainen on tässä vaiheessa valmis palvelemaan, hän ei ärsyynny paljosta ja melkeinpä nauttii kivusta, jota Jeesuksen rakastaminen aiheuttaa.<sup>138</sup> Rakkauden kuvaaminen tässä vaiheessa on hyvin fyysistä; nainen tuntee niin suurta rakkautta Jeesusta kohtaan, että hän kiihtyy intohimostaan. Beatrijs käyttääkin jatkuvasti latinan kielistä sanaa *desidero*, joka tarkoittaa intohimoa. Mielenkiintoista on, että latinan sana *desidero* tarkoittaa myös sitä, että ihminen on ilman jotain. Intohimo siis Beatrijsin merkityksessä kuvaa sitä tyhjyyttä, jota hän kokee, kun ei saavutakaan heti yhteyttä Jeesukseen, mutta se on samaan aikaan asia, joka ajaa häntä kehittymään ja kärsimään.

Kolmas vaihe keskittyy kivun ympärille. Tässä vaiheessa Beatrijs selittää mitä tarkoittaa, kun sielu rakastaa niin paljon, että se tuntee fyysistä kipua. Intohimo rakkautta kohtaan saattaa johdattaa teille, jotka eivät ole helppoja ja tuottavat tuskaa.<sup>139</sup> Tällä matkalla hän tajuaa, ettei sielu koskaan täyty maallisesta rakkaudesta, vaan rakkaus Jumalaan on ainoa tapa hoitaa sielua, joka kärsii surussa.<sup>140</sup> Kipu on Beatrijsille keskeinen osa Jeesuksen palvomista. Pyhimyselämäkerran kirjoittaja sanoo selityksissään, että Beatrijsin elämä oli maanpäällistä helvettiä ja kuolemaa eläessään.<sup>141</sup> Ei siis ole yhtään ihme, että kipu oli niin keskeisessä osassa Beatrijsin pyhimyskuvaa; sekä *Vita Beatricis* että *Seven Manieren van Minne* korostavat sitä, kuinka kipu oli läsnä Beatrijsin jokapäiväisessä elämässä. Samaa aikaan kun kipu oli Jeesuksen kärsimysten jäljittelyä, se oli myös jotain, joka puhdisti

---

<sup>134</sup> De Ganck 1991, 291.

<sup>135</sup> De Ganck 1991, 291.

<sup>136</sup> De Ganck 1991, 293.

<sup>137</sup> De Ganck 1991, 295.

<sup>138</sup> De Ganck 1991, 297.

<sup>139</sup> De Ganck 1991, 299.

<sup>140</sup> De Ganck 1991, 299; 301.

<sup>141</sup> De Ganck 1991, 301.

ihmisen kivuista. Kolmas vaihe päättyy, kun Jumala vapauttaa naisen kivusta ja antaa hänelle uuden tavan rakastaa Jumalaa.<sup>142</sup>

Kolmatta vaihetta seuraa ensimmäinen todellinen kosketus Jumalaan, eräänlainen valaistuminen. Tämä kosketus herättää sielun uudelleen ja saa sen täyteen eroottisesti kuvattua iloa ja intohimoa.<sup>143</sup> Erityisesti neljännen vaiheen kuvaus intohimosta Jeesusta kohtaan on hyvin eroottisesti latautunutta. Beatrijs kuvaa ensimmäisen kosketuksen Jumalaan rakastettavien syleilynä ja tunne valtaa sielun niin kokonaisvaltaisesti, että se ei pysty keskittymään mihinkään muuhun kuin rakkauteen.<sup>144</sup> Eroottiseen kuvaukseen lisätään myös syömissanastoa kuvattaessa sielun valloittamista rakkaudella: ”*Love’s beauty has consumed it. Love’s strength has eaten it up.*”<sup>145</sup> Kielikuvien paradoksaalisuus näkyy, kun kuvataan, kuinka sielu täyttyy kuin vatsa syödessä, mutta samaan aikaan se tyhjentyy kaikesta siitä voimasta, jota rakkaus on hänelle antanut. Beatrijs kuvaa sielua ylitsevuotavana astiana, joka haluaa täyttyä, mutta tiedostaa samalla sen, että neste valuu lopulta yli.<sup>146</sup>

Viidennes vaihe ilmentää Beatrijsille hyvin tyypillistä hulluuden ja terveyden välillä tasapainoilua. Hän kuvaa rakkautensa myrskyksi, joka vie kaiken mukanaan. Myrsky, jonka kuvataan valtaavan koko kehon, tekee sielusta kuitenkin vahvemman.<sup>147</sup> Samaan aikaan sielu on kuitenkin lähes kärtyinen ja ärsyynytynyt siitä, ettei hän saa tarpeeksi rakkautta rakastetultaan. Tyypillinen keskiaikaiselle kuvastolle on satutettu tai lävistetty sydän, joka kärsii Jeesuksen lailla ristillä, ja Beatrijs kuvaakin, että rakkauden puute saa hänet luulemaan sydäntään satutetuksi.<sup>148</sup> Hulluuden ja kivun kuvaaminen on hyvin ruumiillista ja yksityiskohtaista. Tekstissä kuvataan kuinka hulluus saa verisuonet laajenemaan, kuinka ruumiinosat tulevat heikoiksi ja tuntuu, kuin olisi jatkuvan kuumeen alla.<sup>149</sup> Hän kuvaa kipuaan ja hulluuttaan taas palaten kipuavaan sydämeen, jonka on lävistänyt nuoli. Tämä tuntuu samalta kuin ”*as if she would lose her mind.*”<sup>150</sup> Tässä katkelmassa tulee hyvin esille se, kuinka keskeisessä osassa hulluuden kaltainen tila oli Beatrijsin mystiikalle.

Kuudennessa vaiheessa Beatrijs on jo melkein saavuttanut asemansa Jeesuksen morsiamena. Tämä vaihe on selvästi rauhallisempi kuin sitä edeltävät vaiheet, sillä hän on löytänyt tasapainonsa. Sielu on puhdistautunut kaikesta maallisesta liasta ja rakastaminen ei tuota enää kipua, vaan mielihyvää ja

---

<sup>142</sup> De Ganck 1991, 303.

<sup>143</sup> De Ganck 1991, 303.

<sup>144</sup> De Ganck 1991, 303.

<sup>145</sup> De Ganck 1991, 305.

<sup>146</sup> De Ganck 1991, 305.

<sup>147</sup> De Ganck 1991, 309.

<sup>148</sup> De Ganck 1991, 311.

<sup>149</sup> De Ganck 1991, 311.

<sup>150</sup> De Ganck 1991, 311.

rauhallisuutta. Hän kuvaa sielunsa kotiäitinä, joka on hoitanut kotiaan hyvin ja laittanut sen järjestykseen.<sup>151</sup> Kodista tulee metafora sielulle, joka on puhdistettu huolella ja järjestetty tavalla, joka miellyttää hänen aviomiestään. Beatrijs kirjaimellisesti valmistaa kehoaan yhteyteen Jumalan kanssa samalla tavalla kuin kotia ja kapiokirstua valmistetaan tulevaan avioliittoon. Samalla tavalla kuin nainen oli alistettu aviomiehensä päätäntövaltaan, on Beatrijs valmistautunut tottelemaan taivaallista aviomiestään ilman minkäänlaisia vastalauseita.

Viimeinen askel kohti Jeesusta on kuolema, jossa yhdistyy rakkauden väkivaltaisuus, kivuliaisuus ja hulluus. Beatrijsin mukaan sielu ei ole tarkoitettu lepäämään ja olemaan rauhallinen vaan sen kuuluu käydä läpi loputonta terveyden ja sairauden sykliä, kunnes hänet vapautetaan maallisesta elämästä.<sup>152</sup> Rakkaus saa sielun sekä kipuamaan että kärsimään, mutta se myös parantaa sielun valmistaakseen häntä uuteen kärsimykseen. Kuvauksessa korostuu se, kuinka sielu oppii tässä syklissä ja vahvistuu tulevaa täyttymystä varten. Sydämessä ei ole tilaa millekään muulle kuin rakkaudelle Jumalaa kohtaan ja se on yhtä aikaa sekä kirous että onni, koska sielu kokee jatkuvasti ääretöntä rakkautta mutta myös kipua ja hulluutta. Tämä rakkaus saa aikaan sen, että sielu kaipaa taivaaseen, sillä maa on sielulle ”a great exile, a stout prison and a grave annoyance to the soul”.<sup>153</sup> Mikään, jota maan päällä on, ei tyydytä sielua ja siksi ainoa vaihtoehto on kärsiä maan päällä ja odottaa vapautusta, sillä kuolema on ainoa keino vapautua kärsimyksestä. *Seven Manieren van Minne* päättyy kuolemaan, jonka avulla nainen yhdistyy sekä sielullisesti että kehollisesti Jumalaan. Kuolema ja yhdistyminen Jumalan kanssa on Beatrijsin mukaan palkinto, jonka takia kannattaa taistella ja kärsiä, sillä kuolema vapauttaa ihmisen kaikesta muusta kuin palvomisesta ja rakastamisesta.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> De Ganck 1991, 315.

<sup>152</sup> De Ganck 1991, 321.

<sup>153</sup> De Ganck 1991, 325.

<sup>154</sup> De Ganck 1991, 331.

### 3. Hagiografiat ja niiden kirjoittajat

*Vita Beatricis* tarjoaa mielenkiintoisen tutkimuskohteen, sillä siihen on suhtauduttava hyvin kriittisesti. Voiko sitä pitää luotettavana lähteenä Beatrijs von Nazarethin elämästä? Keskiaikaiselle ihmiselle pyhimyselämäkerrat olivat todistuksia pyhydestä ja palvonnasta, eikä niiden sisältöä kyseenalaistettu. Nykyajan historiantutkijalle hagiografiat eivät kuitenkaan näyttäydy enää yhtä luotettavana lähteenä, sillä niihin liittyy hyvin paljon huhuina ja legendoina liikkuvia tarinoita faktojen sijaan. Yksityiskohtia pyhimysten elämästä on saatettu muuttaa, värittää tai suurennella. Hagiografiat kertovat yhtä paljon kirjoittajasta itsestään kuin kuvattavasta henkilöstä, sillä tapa, jolla pyhimyksistä kirjoitetaan, paljastaa myös kirjoittajan oman maailmankatsomuksen ja hänen taustansa. Lisäksi kirjoittajat olivat lähes poikkeuksetta miehiä ja heidän kuvauksissaan pyhistä naisista toistuvat tietyt teemat, jotka vääristävät naisten pyhimyskuvaa.

Beatrijsin nimetön hagiografian kirjoittaja ilmoittaa pohjaavansa kaiken Beatrijsin kadonneeseen päiväkirjaan, mutta sen totuudenmukaisuus on kyseenalaistettavissa juuri sen takia, että hagiografian ilmestyessä päiväkirja oli joko tuhottu tai tuhoutunut.<sup>155</sup> Aivan teoksen alussa hän toteaa sen olevan lähes pelkästään käännoistä löydetystä päiväkirjasta, joten sen totuudenmukaisuus on ehdoton.<sup>156</sup> *Vita Beatricis* kirjoitettiin Beatrijsin kuoleman jälkeen ja hagiografian kirjoittaja mainitsee kirjansa alussa, ettei hän koskaan tavannut Beatrijsia. Huhupuheen mukaan Beatrijs oli luovuttanut päiväkirjansa jonkin aikaa ennen kuolemaansa luostarinsa abbedissalle, joka taas päätyi ilmeisesti päiväkirjan luettuaan tilaamaan pyhimyselämäkerran kirjoitettavaksi.<sup>157</sup>

Kuten tavallisesti naisista kirjoitetuissa pyhimyselämäkeroissa, Beatrijsin elämässä korostetaan hänen erilaisuuttaan ja herkkyyttä suhteessa muihin, erityisesti toisiin naisiin. Kirjassa on selvästi nähtävissä asetelma, joka erottelee Beatrijsin muista naisista. Jo alusta alkaen kirjoittaja luo kuvaa Beatrijista, joka on täysin vapaa naiseuden turhamaisuudesta, juoruilusta ja selän takana naureskelusta.<sup>158</sup> Kirjoittaja selvästi asettaa Beatrijsin ylemmäs muista naisista, kritisoiden heille tyypillisiä naiseuden stereotyyppioita. Esimerkin kautta korostuu se, kuinka pyhimyselämäkeroissa on ujutettu sisään moraalioppeja, joita lukijan ajatellaan sisäistävän.

Hagiografioiden lukeminen vaatii äärimmäistä lähilukua, jossa joutuu erottelemaan liioittelut ja totuudet toisistaan. Olen kuitenkin joutunut lähestymään Beatrijsista kirjoitettua hagiografiaa osaksi luotettavana lähteenä luomaan kuvaa naisesta, joka on muuten unohtunut historian sivuilta. Vaikka

---

<sup>155</sup> Kroll & Bachrach 2005, 149.

<sup>156</sup> De Ganck 1991, 5.

<sup>157</sup> Kroll & Bachrach 2005, 149.

<sup>158</sup> De Ganck 1991, 23.

*Vita Beatricisin* luoma kuva Beatrisjista on äärimmäisen ylikorostunut ja väritynyt, tarjoaa *Seven Manieren van Minne* näkökulman hänelle tyypilliseen symboliikkaan. Se tarjoaa pohjaa pyhimyskuvaan, jota hänestä on pyritty luomaan hagiografian kautta. Naisten pyhimyskuvalle oli äärimmäisen keskeistä korostaa heidän heikkouttaan ja sairauttaan, joten tämä teema korostui läpi keskiaikaisten hagiografioiden sen sijaan, että se olisi ollut ainutlaatuista Beatrijsin kohdalla.<sup>159</sup> Pyhimyskuvat aikansa naisista ovat äärimmilleen romantisoituja, pyrkien samalla vahvistamaan naisten ja miesten välisiä eroavaisuuksia.

Walker Bynumin mukaan yksi tärkeimmistä eroista nais- ja miespyhimysten kuvauksissa oli se, kuinka he ensimmäistä kertaa löysivät uskonsa. Miehet tarvitsivat dramaattisen muutoksen tajutakseen uskonsa vahvuuden, kuten esimerkiksi sosiaalisen statuksen ja varallisuuden hylkäämisen, kun taas naiset hakeutuivat kohti uskoa nuoresta alkaen.<sup>160</sup> Naisille olikin tyypillistä nousta vastaan vanhempiensa valtaa ja auktoriteettia, ja yrittää viimeiseen asti vältellä naimisiin menoa. Miehet taas tarvitsivat kokonaisvaltaisen muutoksen, joka sai heidät tajuamaan yhteyden Jumalaan.<sup>161</sup> Eroavaisuuksia sukupuolten välillä pyhimyskuvissa on siis äärettömän paljon sekä kielessä että tavassa, jolla heidän uskoaan kuvataan. Feministinen kritiikki on nostanut esille väitteen siitä, että naisten askeesia ylikorostettiin, kun taas harva miehistä muutamaa poikkeuta lukuun ottamatta melkein menetti henkensä paastoamisessa.<sup>162</sup>

Naiset joutuivat luomaan oman kuvastonsa teksteilleen. He kehittivät morsiusmystiikan, jolle oli tyypillistä käyttää hyvin eroottisesti latautunutta, *Laulujen laulun* inspiroimaa, kuvastoa kuvaamaan yhteyttään Jumalaan.<sup>163</sup> Miehet harvoin käyttivät seksuaalisesti latautunutta kieltä puhuessaan yhteydestä Jumalaan, vaan he suhtautuivat Jumalaan enemmänkin vanhempana. 1200-luvulla miesten keskuudessa alkoi esiintyä Jeesuksen kuvaamista äitinä.<sup>164</sup> Naisten ja miesten metaforat ja kirjoitukset siis usein eroavat toisista täysin, koska naiset halusivat löytää oman kielensä kuvamaan suhdettaan Jumalaan. Tämä ajatusmaailma tuki heidän tunteitaan paremmin kuin miesten luomat kielikuvat.<sup>165</sup>

Hagiografioihin liittyy myös lähdekriittinen ongelma niiden säilyvyydestä, sillä niistä on aikansa puolesta joskus lähes mahdotonta löytää alkuperäistä versiota.<sup>166</sup> Pyhimyselämäkerroista, kuten myös

---

<sup>159</sup> Walker Bynum 1984, 282.

<sup>160</sup> Walker Bynum 1984, 285-286.

<sup>161</sup> Walker Bynum 1984, 286.

<sup>162</sup> Kroll & Bachrach 2005, 102.

<sup>163</sup> Walker Bynum 1984, 141.

<sup>164</sup> Walker Bynum 1984, 141.

<sup>165</sup> Larrington 1995, 119.

<sup>166</sup> Kroll & Bachrach 2005, 92.

*Vita Beatricista*, on säilynyt useita versioita, joita kopioitiin käsin luostareissa. Ajallinen konteksti myös tarjoaa muutoksia niinkin yhtenäisessä genressä kuin pyhimyselämäkerrat, sillä eri aikakausina korostettiin eri asioita pyhimysten elämässä.<sup>167</sup> Tämä näkyi myös mahdollisissa muutoksissa eri versioissa, joita saatettiin lyhennellä sen mukaan, mikä haluttiin nostaa pinnalle. Faktatiedon puutteessa esimerkiksi perhetaustoja saatettiin keksiä ja muutella; hyvin yleistä oli tehdä pyhimyksen perhetaustasta ylempää luokkaa, sillä varallisuuden ja hyvän aseman hylkääminen luostarioloihin nähtiin romanttisena.<sup>168</sup> Hagiografioiden tutkimus sisältää siis monituisia lähdekriittisiä ongelmia, puhumattakaan siitä, kuinka paljon pelkkä *Vita Beatricis*in tutkiminen aiheuttaa. Missä on kadotettu päiväkirja ja onko hagiografia todellakin perustunut pelkästään päiväkirjan kääntämiseen? Kysymys lienee sellainen, että vastausta ei saada, mutta se ei tee Beatrijsin tutkimisesta yhtään sen vähemmän kannattavaa.

---

<sup>167</sup> Kroll & Bachrach 2005, 93.

<sup>168</sup> Kroll & Bachrach 2005, 101.

## Loppulause

Tutkimuksen tavoitteena oli hahmotella Beatrijs van Nazarethin mystiikkaa, tyypillistä kuvastoa ja sitä, miten se eroaa aikansa mystiikasta ja mitä yhtenäisyyksiä on löydettävissä. Beatrijsin kuvastossa on löydettävissä sekä omintakeista, muista eroavaa sisältöä, mutta hän noudattelee pyhimyskuvassaan itsensä satuttamisen ja askeesin kautta muita myöhäiskeskiajan naismystikkoja. 1200-luvun mystiikkaa olisi voinut käsitellä laajemmin, syventyen vielä tarkemmin tyypilliseen kuvastoon lisäesimerkkien avulla. Nyt olen vain pinnallisesti maininnut muita tärkeitä naismystikkoja, keskittyen kuitenkin Beatrijsin mystiikkaan. Tutkimuksen rajallisuuden vuoksi kielikuvien ja kielen läpikäyminen jää vähäiseksi, sillä en syventynyt mihinkään toiseen keskiaikaiseen tekstiin kuin *Vita Beatricisiin* ja *Seven Manieren van Minneen*. Siksi uskon, että laajempi tutkimus kyseisestä aiheesta voisi olla mielenkiintoista, koska olen työssäni keskittynyt vain yhteen esimerkkiin ja siksi kuva 1200-luvun mystiikasta voi olla hyvin pintapuolinen.

Toinen mielenkiintoinen mahdollisuus olisi tutkia enemmän sitä, miten miesten kirjoittamat hagiografiat ovat vaikuttaneet sekä keskiaikaiseen että nykyaikaiseen pyhimyskuvaan ja ajatukseen mystiikasta. Vielä nykyäänkin naismystikot nähdään nääntyvinä anorektikoina ja väärinymmärrettyinä hulluina. Esimerkiksi Rudolph M. Bellin *Holy Anorexia*, joka vertaa keskiajan naispyhimyksiä nykyajan syömishäiriökäyttäytymiseen psykoanalyttisesta näkökulmasta, on teos, jonka olisin alun perin halunnut sisällyttää työhöni. Se on lähdekriittisesti äärimmäisen mielenkiintoinen teos, mutta päätin rajata sen lopulta pois, koska halusin keskittyä enemmän Beatrijsin kieleen kuin huhuihin ja legendoihin, joita hänen askeesiinsa ja itsensä rankaisuunsa liittyy.

Myöhäiskeskiajan mystiikka on niin äärettömän monialainen ilmiö, etten usko, että näin lyhykäinen tutkielma olisi selittänyt sitä muuten kuin pinnallisesti. Beatrijs van Nazarethin tuotannossa ja mystiikassa on löydettävissä sekä 1200-luvun mystiikalle tyypillistä morsiusmystiikkaa että hulluutta ja hysteriaa, joka erottaa hänet aikalaisistaan. Hänestä kirjoitettu hagiografia aikansa mukaisesti liioittelee hänen sairauttaan, mutta *Seven Manieren van Minne* osoittaa, kuinka keskeistä kipu ja kärsimys hänen pyhimyskuvalleen ovat *imitatio Christin* mukaisesti. Beatrijs van Nazareth, hänen elämänsä ja tuotantonsa, on paradoksien risteymä, joka tekee hänen tutkimisestaan sekä äärimmäisen haastavaa että mielenkiintoista.

## Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

### I Lähteet

De Ganck, Roger 1991: *The Life of Beatrice of Nazareth*. Cistercian Publications, Western Michigan University.

### II Tutkimuskirjallisuus

Bynum, Caroline Walker 1984: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of High Middle Ages*. University of California Press, Berkeley.

Bynum, Caroline Walker 1987: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, Berkeley.

Goodich, Michael 1981: "The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography." *Church History*. Vol. 50, No. 1. s. 20-32

Hollywood, Amy 2006: "Acute Melancholia." *The Harvard Theological Review*. Vol. 99, No.4. s. 381-406

Larrington, Carolyne 1995: *Women and Writing In Medieval Europe: A Sourcebook*. Routledge, London.

Kroll, Jerome & Bachrach, Bernard S. 2005: *The Mystic Mind: The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics*. Taylor & Francis Ltd, Hoboken.

McGinn, Bernard 1996: "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism." *Church History*. Vol. 65, No. 2. s. 197-219

Newman, Barbara 1998: "Sibyl of Rine: Hildegard's Life and Times." *Voice of the living light : Hildegard of Bingen and her world*. University of California Press, Berkeley. s. 1-30

Ranft, Patricia 2002: *Women in Western Intellectual Culture, 600-1500*. Palgrave Macmillan, New York.