



TURUN
YLIOPISTO

PYHIMYKSIÄ VAI HARHAOPPISIA?

Maallikkojen hengellisestä liikehdinnästä
muistamisen ja unohtamisen rajalla
sydänkeskiajan Ranskassa

Pekka Tolonen

TURUN YLIOPISTON JULKAISUJA

SARJA - SER. C OSA - TOM. 504 | SCRIPTA LINGUA FENNICA EDITA | TURKU 2020



TURUN
YLIOPISTO

PYHIMYKSIÄ VAI HARHAOPPISIA?

Maallikkojen hengellisestä liikehdinnästä
muistamisen ja unohtamisen rajalla
sydänkeskiajan Ranskassa

Pekka Tolonen

Turun yliopisto

Humanistinen tiedekunta
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Uskontotiede
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen tohtoriohjelma (Juno)

Työn ohjaajat

Matti Kamppinen
Turun yliopisto

Kirsi Salonen
Turun yliopisto

Tarkastajat

Jussi Hanska
Tampereen yliopisto

Päivi Räisänen-Schröder
Helsingin yliopisto

Vastaväittäjä

Jussi Hanska
Tampereen yliopisto

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck-järjestelmällä.

Kannen kuva: Pekka Tolonen. Laon, Cathédrale Notre-Dame, rakennus aloitettu 1150-luvulla ja saatettu päätökseen 1230-luvulla. Ranskan vallankumouksessa tuhoutuivat kirkon portaalien alkuperäiset patsaat. Kuvassa yksityiskohta 1850-luvulla vahvasti restauroidusta tulkinnasta alkuperäisestä keskiaikaisesta patsaasta.

ISBN 978-951-29-8283-7 (PRINT)
ISBN 978-951-29-8284-4 (PDF)
ISSN 0082-6995 (Painettu/Print)
ISSN 2343-3205 (Verkkojulkaisu/Online)

Painosalama Oy, Turku 2020

*Multorum disce exemplis, quae facta sequaris,
Quae fugias; vita est nobis aliena magistra.*

Ps. Cato vanhempi, *Disticha Catonis* 3, 13

*Nam, ut ait ethnicus, aliena vita nobis magistra est, et qui ignarus est preteritorum,
quasi cecus in futurorum prorumpit euentus. Valet etiam noticia cronicorum ad
statuendas uel euacuandas prescriptions et priuilegia roboranda uel infirmanda;
nichilque post gratiam et legem Dei uiuentes rectius et ualidius instruit quam si gesta
cognouerint decessorum.*

Johannes Salisburyläinen, *Historia pontificalis*.
Ed. and transl. Marjorie Chibnall. London 1956, 3.

isoäidilleni Eevalle (1917–2011)

TURUN YLIOPISTO
Humanistinen tiedekunta
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Uskontotiede

PEKKA TOLONEN: Pyhimyksiä vai harhaoppisia? Maallikkojen hengellisestä liikehdinnästä muistamisen ja unohtamisen rajalla sydänkeskiaan Ranskassa

Väitöskirja, 190 s.
Tohtoriohjelma Juno
Joulukuu 2020

TIIVISTELMÄ

Tämä uskontotieteen artikkeliväitöskirja käsittelee maallikkohengellisyyden muotoutumista sydänkeskiaan Ranskassa. Aihepiiriä lähestytään neljän artikkelin kautta, jotka käsittelevät kahta tapausta. Ensimmäinen näistä on Lyonin kaupungissa 1170-luvulla syntynyt maallikkoliike, jota perustajansa Valdesin mukaan kutsutaan valdesilaisuudeksi tai Lyonin köyhiksi (lat. *pauperes de Lugduno*). Perustajasta kirjoitettiin useita kertomuksia aivan liikkeen alusta lähtien ja ne heijastelevat mielenkiintoisella tavalla toisaalta kirjoittajien näkemyksiä ja toisaalta liikkeen luonteen muuttumista. Tutkimuksessa pyritään myös jäljittämään niitä keinoja, joilla Rooman kirkon edustajat muokkasivat käsitystä valdesilaisuudesta harhaoppisena liikkeenä. Näin muodostettua kuvaa pyrittiin liikkeen seuraajien parissa haastamaan omalla vastakertomuksella kirkon historiasta.

Tutkimuksen toinen tapaus on Pohjois-Ranskassa Laonin lähistöllä Lappionin kylässä asunut erakkonainen Mathilda. Aikasemman tutkimuskirjallisuuden käsitys hänestä on hajainen ja epätäydellinen. Tämä tutkimus pyrkii paikkaamaan tämän puutteen. Varhaisimmasta Mathildaa koskevasta lähteestä on Valdesin tapauksen tavoin luettavissa, että hänen sosiaalisessa ympäristössään oli pyrkimystä nähdä hänessä ilmenevän pyhyyttä. Ilman vankempaa tukea kulttia ei kuitenkaan päässyt muodostumaan hänen ympärilleen. Samoin kuin Valdesin tapauksessa hänestä kirjoitettiin eri konteksteissa tekstejä, jotka tulkitsivat häntä hyvin eri tavoin.

Kahden pyhyyttä tavoitelleen maallikon tarkastelu tapahtuu tässä työssä muistamisen ja unohtamisen viitekehystä. Kyseessä on valikoiva prosessi, jossa muistaminen ja unohtaminen on aktiivista ja passiivista. Mathilda luiskahti unohduksen puolelle orastavan kultin hiipuesssa. Valdes taas muistettiin, mutta erilaisena hahmona kuin liikkeen kannattajien keskuudessa. Näiden kahden tapauksen kautta tarjoutuu uudenlainen näkökulma tarkastella sydänkeskiaan maallikkojen hengellisyyttä ja sen kulttuurisen muistamisen ja unohtamisen prosesseja.

Avainsanat: harhaopit, pyhimykset, maallikkoliikkeet, Ranska, sydänkeskiaika, memoria, muistaminen, unohtaminen, mulieres sanctae, katolinen kirkko, kanonisaatio, invisitio, valdesilaiset

UNIVERSITY OF TURKU
Faculty of Humanities
School of History, Culture and Art Studies
Study of Religion

PEKKA TOLONEN: Saints or heretics? Lay religious movements on the edge between memory and oblivion in France in the High Middle Ages

Doctoral Dissertation, 190 pp.
Doctoral Programme Juno
December 2020

ABSTRACT

This dissertation focuses on how lay religiosity took shape in France in the High Middle Ages. The four articles of this work deal with two cases. The first is a lay religious movement which started in Lyon in the 1170s. It is called Waldensianism from its founder Valdes or the Poor of Lyon (lat. *pauperes de Lugduno*). There were many stories about him from the early years on and they reflect interestingly both the views of the writers and the changes in the movement itself. Attention is also paid on how the representatives of the Roman Church shaped the image of the Waldensians as a heterodox movement. This image was challenged by the Waldensians themselves with a counterstory of the history of the Church.

The second case study is about a recluse living in Lappion, a village close to Laon in the northern France. Earlier research on her is fragmented and incomplete and this study aims to correct this. The early sources on Mathilda imply that her actions were seen through the framework of sanctity. In lack of sufficient support a proper cult never arose. As with Valdes, different contexts brought different interpretations of her identity.

Valdes and Mathilda are seen through the framework of memory and oblivion. This process is both active and passive. Mathilda fell into oblivion when the nascent cult faded away. Valdes was remembered, but as a different character than among the supporters of the movement. These two cases offer us a fresh view on lay religiosity in the High Middle Ages and the culture and processes of memory and oblivion.

Keywords: heresy, sainthood, lay movements, France, High Middle Ages, memoria, memory, oblivion, mulieres sanctae, Catholic Church, canonization, inquisition, Waldensians

Sisällys

Kiitokset	8
Luettelo alkuperäisjulkaisuista	11
1. Tutkimuksen tausta ja tavoitteet	13
1.1 Johdanto	13
1.2 Tutkimuksen aihe	15
1.3 Aikakausi ja laajempi konteksti	17
2. Tutkimusperinne, teoreettiset lähtökohdat ja menetelmät	20
2.1 Historiallisten tekstien tulkinnan reunaehdot	20
2.2 Tulkintojen traditioista	23
2.3 Tutkimuksen menetelmistä: mikrokonteksteista laajempiin	26
2.4 Tutkimuksen eettiset ulottuvuudet	28
3. Tutkimuksen lähteistä ja rajauksista	35
3.1 Yleisiä huomioita keskiaikaisten lähteiden käytettävyydestä	35
3.2 Tutkimuksen lähteet	41
4. Keskeiset ilmiöt ja käsitteet	48
4.1 Maallikoiden ja kirkonmiesten välinen erottelu	48
4.2 Pyhimykseksi julistaminen ja harhaoppiseksi tuomitseminen	51
4.3 Muistaminen ja unohtaminen	57
5. Tutkimuksen artikkelit	61
5.1 Väärin tulkittu esikuva ja harhaopin synty (I)	61
5.2 Alkuperä, historia ja esimerkki (II)	63
5.3 The secret lineage of Mathilda of Lappion (III)	64
5.4 Medieval memories of the origins of the Waldensian movement (IV)	65
6. Tutkimuksen tulokset: muistettuja harhaoppisia ja unohdettuja pyhimyksiä	67
Lähteet	70
Liitteet	85
Alkuperäisjulkaisut	95

Kiitokset

Metafora tutkimuksen tekemisestä matkana on käytetty ja kulunut, mutta lopultakin ainoa, joka tekee oikeutta tällaiselle prosessille. Se on sisältänyt erilaisia lähtökohtia, polkuja, umpikujia, teitä, tunneleita ja siltoja. Niitä on monia ja pitkältä ajalta. Kohtaamiset, keskustelut ja vaihdetut ajatukset kerrostuvat ja lopulta on vaikea enää tietää, mikä niistä on ollut merkityksellisin.

Päällimmäisin kiitos korvaamattomasta avusta työn saattamisesta valmiiksi kuuluu ohjaajilleni Matti Kamppiselle ja Kirsi Saloselle. Viimeistely on edennyt sykäyksittäin ja aina silloin, kun olen palannut työn ääreen, on kommentit ja tuki tullut nopeasti. Lämpimät kiitokset siitä.

Esitarkastajiani Jussi Hanskaa ja Päivi Räisänen-Schröderiä kiitän asiantuntevista kommentteista ja kannustavista sanoista. Ensin mainittua kiitän lisäksi lupautumisesta vastaväittäjäksi. Hänen asiantuntemuksensa juuri sydänkeskiajan hengellisen elämän ja sen eri lähteiden tutkimuksessa on innoittanut omaa työtäni aivan alusta asti.

Akateemisen elämäni aloitin yleisen historian oppiaineessa. Hiljattain papereita siivotessani vastaan tuli vihko, jossa oli muistiinpanoni Matti Männikön kurssilta *Historiankirjoituksen vaiheet, tehtävä ja merkitys*. Vasta nyt tuntuu, että oivallan, mitä olisi jo silloin pitänyt oivaltaa. Matin ohjauksessa kirjoitin myös graduni, jonka enemmän ja vähemmän suoraa jatkoa tämä työ on. Erityisesti mieleeni on painunut hänen lempeä kehotuksensa alkaa kirjoittaa työtäni sen sijaan, että olisin jatkanut erilaisten alkuperäislähteisiin liittyvien esivalmistelujen parissa. Matille ja Reino Kerolle olen paljosta velkaa opintojeni loppupuolella. Jatko-opintojeni alussa saamastani tuesta olen kiitoksen velkaa myös Kalervo Hoville. Yleisen historian kollegoista kiitos kuuluu Meri Heinospel. Tämän väitöskirjan ensimmäinen artikkeli ilmestyi hänen toimittamassaan kirjassa ja sen jälkeen olemme tehneet erityisesti opetuksen saralla yhteistyötä.

Työ tietokoneiden ja tietokantojen kanssa vei Lauri Hongon Kalevala-instituuttiin. Siellä vierähti useita vuosia ja opin uutta folkoristisen tutkimuksen saralta myöhemmin vielä Anna-Leena Siikalan ollessa johtajana. Osallistuin projekteihin ja seminaareihin sekä Pertti Anttosen johtaman Suomen Akatemian projektin toimintaan. Kiitos esimiehille ja kollegoille Maria, Niina, Jouni ja Kati. Vuodet Jenny ja Antti Wihurin rahaston apurahalla tein töitä nimenomaan instituutin tiloissa. Lämmin kiitos rahastolle tutkimukseni tukemisesta.

Donnerska institutet har varit en central resurs för mig redan från första början av mina studier. Det har känts som ett privilegium att ha fått studera på biblioteket och fått hjälp av er. Tack Björn, Joakim, Malin, Ruth och Tore.

Tutkimuksen kannalta käänteentekevää oli osallistuminen Villa Lanten kurssille ja työryhmän työskentelyyn Christian Krötzlin johtajakaudella. Rooman kansainvälisellä

tutkimusmiljöellä ja loistavilla kirjastoilla oli ratkaiseva merkitys tutkimustyöni kehitymisessä. Kiitos Christianille kuuluu myös siitä, että hän johdatti työryhmän Leedsin keskiaikakonferenssiin. Ilman näitä ja niistä seuranneita kokemuksia ei tämä työ olisi valmistunut. Tämän väitöskirjan toisen artikkelin kirjoitin Roomassa ja kolmas artikkeli ilmestyi Villa Lanten työryhmän julkaisussa. Kiitos kollegat Roomassa.

Toisesta vähintäänkin yhtä ratkaisevasta käänteestä olen kiitollinen Veikko Anttoselle, jonka assistenttina ja sittemmin tohtorikoulutettavana toimin uskontotieteen oppiaineessa. Uskontotiede vakiintui henkiseksi akateemiseksi kodikseni. Fyysisesti se sijaitsi ensin Fennicumissa, sitten Sirkkalassa ja nyt Arcanumissa. Kiitos niistä vuosista Anna, Irmeli, Jaana, Jere, Matti, Minna, Nina, Teemu M., Teemu T., Tuija, Tuomas ja Veikko ja kollegat naapurina.

Erikseen kiitän vielä David Zbírاليا, jonka kanssa olemme järjestäneet useita sesioita konferensseihin Leedsissä, Budapestissä, Torontossa, Erfurtissa ja Helsingissä. Samaan harhaoppisten sisäpiiriin kuuluu myös Reima Välimäki. Olen teiltä ja näissä konferensseissa oppinut valtavasti.

Matkan varrelle näihin vuosiin on osunut myös NCMS-projektin puitteissa konferenssien lisäksi niin muinaisranskan opintoja Bergenissä kuin vierailu stipendiaattina Göteborgissa. Kiitos oppineista keskusteluista Anders, Henrik, Ingmar, Jaakko, Jonas. Kiitos kuuluu myös monitieteiselle ja dynaamiselle eri alojen asiantuntijoita Turussa yhteen saattavalle TUCEMEMS -tutkimuskeskukselle.

Viimeisin akateeminen käänne on ollut siirtymiseni opettajankoulutuslaitoksen puolelle. Kiitos Arja Virralle ja Kristiina Heikkilälle luottamuksesta sekä inspiroivasta ja vastuullisesta työnkuvasta. Kiitos tasapuolisesti kaikille työtovereille ja erityisesti lähimmille kollegoille Antti Mäkelälle ja Jan Löfströmille. Erityiskiitos Kristiinalle ratkaisevasta sysäyksestä työn valmiiksi saattamisessa. Kiitosta vaille eivät myöskään jää eri kurssien opiskelijat niin uskontotieteessä kuin opettajankoulutuslaitoksella. Opetus ja tutkimus kulkevat rinnakkain ja opettaja oppii lopuksi kuitenkin aina eniten.

Ei elämä pelkkää työtä ole. Elintärkeänä vastapainona ja elämän todellisena suolana ovat ystävät ja sukulaiset. Kiitos matkoista, juhlista, vierailuista, keskusteluista, soittoista ja peleistä. Jospa nyt tämän työn valmistuttua ja pandemian pian toivottavasti väistyttyä voidaan jatkaa siitä, mikä keväällä 2020 jäi kesken.

Kiitokseni osoitan myös vanhemmilleni Astalle ja Tuomakselle. Kiitos sparrauksesta, virikkeistä ja tuesta, ei pelkästään lapsuudessa ja nuoruudessa, vaan yhä edelleen. Kiitos samoin Anneli, Viljami, Timo ja Tarja.

Kaikkein suurin kiitos kuuluu kuitenkin lähimmille, jotka ovat prosessia seuranneet vierestä. Kiitos Anne. Perässä olen Salmijärven laduilla koittanut pysyä aina siitä takavuosien pääsiäisestä lähtien. Nyt meitä hiihtäjiä on vain puolet enemmän kuin silloin. Kiitos myös teille, Ida ja Miika.

Turussa, harvoin juhlistuna vuosipäivänä 16.11.2020

Pekka Tolonen

Luettelo alkuperäisjulkaisuista

- I 2000 Väärin tulkittu esikuva ja harhaopin synty. Meri Heinonen (toim.): *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Gaudeamus, Helsinki 2000, 141–161.
- II 2004 Alkuperä, historia ja esimerkki: Valdesilaisen liikkeen alkuperästä kirjoittaminen sydänkeskiajalla. Sami Louekari & Anna Sivula (toim.), *Historioita ja historiallisia keskusteluja*. Historia mirabilis 2. Turku: Turun historiallinen yhdistys, 52–69.
- III 2013 The secret lineage of Mathilda of Lappion? On saintly women, men and their proponents in thirteenth-century Northern France and Flanders. *Changing Minds: Communication and Influence in the High and Later Middle Ages*. Edited by Christian Krötzel & Miikka Tamminen. Acta Instituti Romani Finlandiae Vol. 39. Institutum Romanum Finlandiae, Roma 2013, 61–78.
- IV 2015 Medieval memories of the origins of the Waldensian movement. *History and Religion - Narrating a Religious Past*. Edited by Bernd-Christian Otto, Susanne Rau and Jörg Rüpke with the support of Andrés Quero-Sánchez. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 68. De Gruyter, Berlin, 165–186.

[William] En minä nyt aivan sitä ajatellut. Mutta on totta sekin, että meidän fransiskaaniensa mielessä elää aina ajatus kolmannesta ajanjaksosta ja Pyhän Hengen valtakunnasta. Ei, minä pikemminkin yritin saada sinut ymmärtämään kuinka kirkon elimistöstä, joka vuosisatojen ajan on hallinnut kaikkea muuta-kin yhteiskuntaa, Jumalan kansaa, on tullut liian äveriäs, liian runsas, niin että se raastaa mukaansa kaiken sen maan jätteet, jonka halki se kulkee, ja on sen tähden menettänyt puhtautensa.

Joensuuharat, jos niin tahdot sanoa, ovat ilmaus joensuun pyrkimyksestä päästä mereen niin pian kuin mahdollista, eli sen kiirehtimisestä puhdistautumisen hetkeä kohden. Mutta allegoriana oli epätäydellinen, käytin sitä vain selittääkseni sinulle, että silloin kun joki ei enää pysy uomassaan, ovat kerettiläisyyden ja uudistusliikkeiden haarat monilukuisia ja toisiinsa sekaantuvia. Voit vielä liittää tähän kehoon allegoriaani kuvan semmoisesta ihmisestä, joka väkisin yrittää rakentaa joelle uudet penkereet, mutta ei pysty siihen. Muutamat suiston uomat voi peittää, toisia voi keinotekoisien kanavien kautta johtaa takaisin jokeen, jäljelle jääneiden annetaan virrata, koska kaikkea ei saa kuriin, ja on hyväksi että liika vesi katoaa joesta, jos sen uoma tahdotaan pitää selvänä ja tunnistettavana.

[Adso] Minä käsitan yhä vähemmän.

[William] Niin minäkin. Ei minusta ole puhumaan vertauksia. Unohda koko joki. Yritä mieluummin ajatella kuinka monet mainitsemistasi liikkeistä ovat syntyneet ainakin kaksisataa vuotta sitten ja ovat jo kuolleet, toiset taas ovat uudempia.

Umberto Eco: *Ruusun nimi*, 250. WSOY 1983. Suom. Arja Buffa.

1. Tutkimuksen tausta ja tavoitteet

1.1 Johdanto

Umberto Eco romaanissa *Ruusun nimi* käsitellään salapoliisiromaanin juonen ohella 1200- ja 1300-lukujen hengelliseen elämään liittyviä teemoja. Kirjoittaja punoo fiktiivisen tarinan ympärille historiallisia tapahtumia ja moderneja tulkintoja. Teoksen keskeinen hahmo William Baskerville toimii kirjassa usein äänitorvena moderneille käsityksille. Hän tarkastelee useissa kirjan kuvauksissa asioita ikään kuin etäämpää saman tapaisesti kuin nykyaikainen historiantutkija tekee tutkimilleen kohteilleen. Tällä tavoin kyseinen romaani saa pohtimaan, että kuinka tietoisia entisaikojen ihmiset olivat eläessään keskellä muutoksia, jotka myöhemmästä näkökulmasta näyttävät ilmeisinä. Todettava on, että sydänkeskijällä ei oltu täysin sokeita niille ilmiöille, joiden keskellä elettiin. Yhtenä esimerkkinä voidaan nostaa esiin fransiskaaniteologi Bonaventuran (k. 1274) 1260-luvulla kirjoittama Franciscus Assisilaisen (k. 1226) pidempi elämäkerta (*Legenda maior*). Kyseisessä tekstissä on kertomus paavi Innocentius III:sta (1198–1216), joka näkee unta sortumassa olevasta kirkosta, jonka kaatumisen kerjäläisveli Franciscus estää. Myöhemmin Giotto di Bondone sisällytti tämän maalauksena Assisin ylemmässä kirkossa olevaan freskojen sarjaan.¹ Kertomuksen ja maalauksen ajatus on, että hyväksymällä fransiskaaniensa toiminnan Innocentius III esti kirkkoa, unessa konkreettista kirkkorakennusta, hajoamasta palasiin². Tämän tutkimuksen tehtävänä ei ole pohtia onnistuiko Franciscus tai Innocentius III pyrkimyksissään vai jatkoiko iso virta kulkuaan, kuten Eco romaanihenkilöidensä kautta kuvaili. Tutkimukseni alkuponttimena on ollut näiden tapahtumien juurien ymmärtäminen. Pohjimmaisena kysymyksenä ja eräänlaisena pohjavireenä erillisiä yksittäistapauksia käsittelevissä artikkeleissani ja nyt ne yhteen nivovassa työssäni on ymmärtää 1100- ja 1200-lukujen kontekstia. Mitä sellaisia muutoksia hengellisessä elämässä tapahtui tuohon aikaan, että myöhemmin ja jo omana aikana koettiin, että koko kirkon yhtenäisyys oli vaarassa?

Bonaventuran kirjoittama *Legenda maior* johdattaa myös toisen tämän työn kannalta olennaisen kysymyksen ääreen. Tämä fransiskaanijärjestön perustajan elämäkerta kirjoitettiin lähes 40 vuotta Franciscuksen kuoleman jälkeen. Hänet oli julistettu pyhimykseksi poikkeuksellisen nopeasti jo 1228, vain kaksi vuotta hänen kuolemansa jälkeen. Varhaisia häntä koskevia tekstejä oli lukuisia ja ne olivat keskenään ristiriitaisiakin. Jäsenten ja koko liikkeen identiteetin kannalta oli tärkeää, että tähän liikkeen

1 Kertomus ja erityisesti maalaus ovat kuuluisia. Giotton fresko löytyy usein kuvituksena tai kirjojen kansina. Lähteistä ks. esim. Prudlo 2011, 130.

2 Innocentius kuoli jo vuonna 1216 eikä ehtinyt nähdä fransiskaanijärjestöä, joka sai sääntönsä vasta 1220-luvun alussa.

yhtenäisyyttä häiritsevään tilanteeseen saataisiin ratkaisu. Pian *Legenda maiorin* kirjoittamisen jälkeen fransiskaanijärjestön yleiskokous antoi määräyksen, että kaikki muut tekstit Franciscuksen elämästä tuli etsiä ja hävittää. Nykyhetkestä käsin on helppo todeta, että tässä ei onnistuttu, sillä muita tekstejä on edelleen olemassa. Tänä päivänä tunnetaan *Legenda maioria* edeltäviä Franciscuksen elämäkertoja ja muitakin lähteitä, jotka kertovat fransiskaani liikkeen perustajan elämästä. Viimeisimmät ovat löytyneet aivan viime vuosina.³ Edellä kuvailtua monitahoista tekstikokoelmaa ja sen aiheuttamaa tutkimuksen ongelmaa on nimitetty fransiskaanikysymykseksi.⁴ Se kietoutuu niiden kysymysten ympärille, että kuka Franciscus oli, mitä hän teki ja millaisen esikuvan hän seuraajilleen asetti? Muuttuivatko kertomusten painotukset ja tulkinnat ja jos muuttuivat, niin kenen kynästä olivat muutokset lähtöisin? Miksi ne muistettiin eri tavoin? Nämä sisäisen lähdekritiikin peruskysymykset voidaan myös ilmaista kysymyksillä: Kuka muistaa tapahtumat? Miten ne muistetaan? Mitä tästä muistamisesta seuraa? Ne voidaan myös kääntää negaatioiksi ja käsitellä unohtamista. Kuka unohtaa? Mitä unohtetaan? Miksi unohtetaan? Tätä muistamisen ja unohtamisen teemaa on eri konteksteissa käsitelty 1980-luvulta lähtien varsin laajasti. Yhtenä kontekstina yllä siteerattu Umberto Eco *Ruusun nimi*, jossa eräänä käsiteltynä teemana on nimenomaan Franciscus Assisilaisen jälkeensä jättämä köyhyyden malli ja sen tulkinnat. Muistaminen ja unohtaminen on myös kaikkien tämän työn artikkeleiden punaisena lankana, niiden yhteisenä teemana. Palaan siihen tarkemmin luvussa 4.3.

Edelle valitsemistani esimerkeistä huolimatta tämä työ ei käsittele fransiskaaneja tai Franciscus Assisilaista. Keskiajan ehkä tunnetuin pyhimys on kontrastina ja lähökohtana kulissien takaisen muistamisen ja unohtamisen rajapinnan tarkastelulle.

* * *

Keskiaikaisten nimien käytön suhteen olen pyrkinyt seuraamaan seuraavia periaatteita. Etunimistä käytän pääsääntöisesti latinankielistä muotoa ja etunimen perässä käytetyn paikannimen kirjoitusasun olen suomalaistanut. Näin ollen kirjoitan Franciscus Assisilaisesta, Norbertus Xantenilaisesta ja Stefanus Muret'laisesta sen sijaan, että käyttäisin muotoa Francesco d'Assisi, Norbert von Xanten tai Étienne de Muret. En siis käytä kustakin henkilöstä hänen kielialueensa tai kotimaansa mukaista kirjoitusasua edes etunimen osalta, koska ensinnäkin nykyisiä kansallisvaltioita ei vielä ollut ja erityisesti oppineitten oli mahdollista kulkea laajaltikin alueelta toiselle.

3 Sensaatiomaisesti vuonna 2015 julkaistiin Thomas Celanolaisen Franciscuksen elämäkertojen väliin sijoittuva toiseksi vanhin Franciscusta käsittelevä proosateksti. Dalarun 2015.

4 Kielialueesta riippuen, "questione francescana" tai "question franciscaine". Thomas Werner 1995, 154–155; Miccoli 1996; Dalarun 2007; Ks. erityisesti André Vauchez'n hyvä ja kattava analyysi Franciscuksen elämästä, lähteistä ja erilaisista tulkinnoista aina tähän päivään saakka. Vauchez 2009.

Samoin vaikea on ratkaista, miten pitäisi esimerkiksi suhtautua normannivalloituksen jälkeen Brittein saarilla asuvaan ja kirjoittavaan ranskankieliseen aatelistoon. Oliko esimerkiksi nykytutkimuksen tuntema muinaisranskaksi kirjoittava *nom de plume* Marie de France ranskalainen vai englantilainen, jos hän tietävästi kirjoitti Brittein saarilla? Tunnettujen aatelisten ja kirkonmiesten, esimerkiksi kuninkaiden, paavien ja teologien kohdalla käytän suomenkieleen vakiintuneita kirjoitusmuotoja. Näin esimerkiksi Bernard Claisvauxlaisen, Walter Mapin ja Bernard Guin kohdalla olen pidättäytynyt käyttämästä etunimen latinankielistä muotoa.

1.2 Tutkimuksen aihe

Tämän työn keskiössä on 1100- ja 1200-lukujen maallikkojen hengellinen aktivoituminen ja siihen liittyvien tapahtumien muistaminen ja unohtaminen. Lähestyn sitä väitöskirjaan kuuluvissa neljässä artikkelissa käsittelemieni kahden tapauksen kautta. Ensimmäinen on harhaoppisuudeksi tuomitun maallikkoliikkeen valdesilaisuuden synty ja toinen on Mathilda-niminen pohjoisranskalainen erakkonainen. Kumpikin tapaus sijoittuu ajallisesti vajaata sukupolvea aikaisempaan ja osittain samaan aikaan kuin edellä mainittu fransiskaani liikkeen synty.⁵

Tutkimus luo siis näiden kahden tapauksen näkökulmasta katsauksen laajempaan ilmiöön eli maallikkojen hengelliseen liikehdintään tuona aikana. Tapaukset käsittelevät lisäksi sydänkeskiaikaisia prosesseja, joiden yhteydessä muotoiltiin käsitteitä ja toimintatapoja yhtä hyvin pyhimykseksi kuin harhaoppiseksi julistamisesta. Näissä julistamisissa oli olennaisesti kysymys muistamisesta ja myös unohtamisesta. Yhtäältä kyse oli siitä, että mitkä asiat nousivat yhteisön kannalta muistamisen arvoisiksi ja toisaalta kyse oli siitä, että miten tämä muistettava asia muotoiltiin ja muokattiin eri aikoina eri tarpeiden mukaan.

Väitöskirjan artikkelien kahta erillistä tapahtumaa yhdistää niiden sijoittuminen ylistetyn ja paheksutun, hyväksytyin ja hylätyn, muistetun ja unohtetun välimaastoon. Kummassakin tapauksessa maallikkolähtöisen toiminnan pohjalta syntyi uskonnollinen liike. Ympäröivän yhteisön tuen jäädessä melko häilyväksi toinen liikkeistä tuomittiin harhaoppiseksi ja toinen hiipui ja hävisi lähes kokonaan muistista. Artikkeleissa pohdin, miksi näin kävi ja pyrin hahmottelemaan tähän liittyviä tekijöitä. Puolittaisten onnistumisten tai epäonnistumisten tarkastelu antaa hyvän perspektiivin tarkastella vallitsevaa ympäröivää maailmaa ja auttaa hahmottamaan siinä olevia sääntöjä ja säännönmukaisuuksia ehkä jopa enemmänkin kuin pelkkä onnistumisten tarkastelu. Voittajien kirjoittama ja tallentama historia antaa tunnetusti yksipuolisen kuvan menneestä.

5 Valdesilaisuuden synty on sijoitettavissa 1170-luvulle ja perustajan kuolema 1200-luvun ensimmäiselle vuosikymmenelle. Kronikoissa Mathildan mainitaan kuolleen vuonna 1212. Fransiskaani liikkeen alkuvaiheet sijoittuvat näihin samoihin vuosiin.

Näitä edellä mainittuja teemoja olen tämän tutkimuksen artikkeleissa käsitellyt. Tässä artikkelit yhteen nivovassa osiossa taustoitan laajemmin osatutkimuksille yhteisiä asioita, perustelen teoreettisia valintoja ja laajennan joitakin teemoja, joita en ole tilanpuutteen vuoksi aiemmin voinut käsitellä.

Neljästä tämän työn artikkelista kolme (I, II, IV) kohdistuu suoraan sydänkeskiaikaisen Lyonissa syntyneen maallikkoliikkeen syntyyn ja siitä kertoviin lähteisiin. Kyseisen liikkeen perustaja oli nimeltään Valdes⁶, ja liikkeestä puhutaan yleisesti valdesilaisuutena⁷. Neljäs artikkeli (III) käsittelee naispuolista erakkoa, Mathildaa, Pohjois-Ranskassa Laonin kaupunkia lähellä olevassa Lappionin kylässä. Valdes lienee kuollut 1200-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä⁸, ja Mathildan kuolinvuosi keskiaikaisen kronikan mukaan oli 1212.

6 Perustajan ja liikkeen nimestä käytettiin erilaisia nimityksiä keskiajalla ks. liite 3.

7 Liikettä on monesti suomenkielisessä kirjallisuudessa nimitetty valdolaisuudeksi, joka ei ole nähdäkseni perusteltua. Tällöin liikkeen perustajan pitäisi olla nimeltään Valdo. Valdoksi häntä nimitetään italialaisessa kirjallisuudessa, mutta koska hän oli kuitenkin lyonilainen ja vaikutti Alppien länsipuolella, jossa puhuttiin muinaisranskaa ja etelämpänä provensaalia, on perustellumpaa kutsua ensinnäkin perustajaa Valdes-nimellä ja sen vuoksi myös liikettä valdesilaisuudeksi. Italiaksi liikkeestä puhutaan nimellä *valdesi* ja kirkkokunta, joka katsoo heistä polveutuvansa käyttää nimitystä Chiesa Valdese. Saksaksi nimitys on *Waldenser* ja englanniksi *Waldenses* tai *Waldensians*. Keskiajalla liikkeestä käytettiin perustajan nimestä johdetun nimen ohella nimeä Lyonin köyhät (*Pauperes de Lugduno*). Gabriel Audisio ehdotti vuonna 1989, että pitäisi erotella keskiaikaiset valdesilaiset ja reformaatioon liittyneet valdesilaiset niin, että ensin mainitut olisivat Lyonin köyhiä ja jälkeen mainitut valdesilaisia. Myöhemmin hän totesi, että ehdotusta ei oltu seurattu. Audisio 1989; 1998. Kysymys on tässä yhteydessä siitä, että voidaanko puhua samasta liikkeestä koko tuona aikana vai muuttuuko liike niin paljon, että nimikin pitäisi muuttua. Samaan tematiikkaan liittyen on käyty keskustelua Grado Merlon aloitteesta, että pitäisikö puhua keskiaikaisesta liikkeestä monikossa, *valdismi*. Merlo 1984. Billerin mukaan tästä seuraa hankaluuksia ja se johdattaa tutkijat liiaksi korostamaan erilaisuuksia ja olemaan sokeita liikkeen yhtenäisyyttä tukeville tekijöille. Biller 2006. Merlo on sittemmin myöntänyt, että hänen ehdotuksensa tarkoitus oli saada ihmiset havaitsemaan liikkeen variaatiot ja olemaan olettamatta liiaksi yhtenäisyyttä, missä sitä ei ole. Muutos ja jatkuvuus ovatkin keskeisiä historian tutkimuksen käsitteitä. Tässä työssä liikkeestä käytetään nimitystä yksikössä, mutta tiedostetaan se, että liike oli eri konteksteissa erilainen ja muuttui paljonkin ajan myötä. Ensimmäisessä artikkelissa nimitän liikettä valdolaisuudeksi, mutta sen jälkeen olen Maiju Lehmijoki-Gardnerin ehdotuksesta eri yhteyksissä kirjoittanut valdesilaisuudesta.

8 Gonnet & Molnar 1974, 62–64; Papini 2001, 242–244.

1.3 Aikakausi ja laajempi konteksti

Tutkimuksen artikkelit käsittelevät eri tapauksia, mutta sijoittuvat kuitenkin samaan aikakauteen ja kulttuuripiiriin nykyisen Ranskan alueella. Maallikkohengellisyyden eri muotoina ne voidaan nähdä osana samaa ilmiötä. Tässä luvussa kuvailen tätä artikkelit yhdistävää historiallista kontekstia. Yksittäisissä artikkeleissa sitä ei ole voinut käsitellä kattavasti.

Sydänkeskiajan hengellisestä muutoksesta on kirjoitettu lukuisia kirjoja ja useista näkökulmista. Tämä työ rakentuu saksalaisen Herbert Grundmannin muodostamalle kuvalle⁹, jossa 1000-luvun jälkeisessä hengellisessä kulttuurissa näkyi ns. gregoriaanisen kirkkoreformin innoittamia uudistusliikkeitä¹⁰. Gregoriaaninen kirkkoreformi sinällään on kiistelty käsite. Se ei ollut keskusjohtoinen yhtenäinen ohjelmanjulistus, joka olisi toteutettu kaikkialla pykälä toisensa perään. Kyse oli pikemminkin useiden reformaattoreiden pyrkimysten ja erilaisten intressien nivoutumisesta yhteen pidemällä aikavälillä. Tässä paavi Gregorius VII (1073-1086) toimi monien ajatusten näkyvimpänä puolestapuhujana ja on sen vuoksi antanut liikehännälle nimen.¹¹

1000-luvun lopun kirkollinen uudistusliike koostui eri osista. Yhtäältä kyse oli paavien ja Saksan keisarin *investituurariidasta* eli kiistasta kirkon riippumattomuudesta maallisesta vallasta erityisesti kirkollisten virkojen nimityskysymyksissä. Toisaalta kyse oli *simoniasta*. Kirkollisten virkojen ostaminen ja myyminen haluttiin kieltää. Näiden lisäksi papistoa pyrittiin saamaan noudattamaan selibaattisääntöä. Sitä rikkovia syytettiin *nikolaitismista*. Velvoittavasti tästä säädettiin vasta toisessa lateraanikonsiilissa 1139. Laajemmin oli kysymys eräänlaisesta hengellisestä ”ryhti-liikkeestä”, jossa papiston elämää pyrittiin säännönmukaistamaan. Samanaikaisesti hengellisten yhteisöjen elämäntapoja organisoitiin uudelleen ja sakramenttien asemaa vahvistettiin. Katolisen kirkon hierarkian tasolla tämä johti vielä Rooman ja paavin aseman korostamiseen.

Ylipäätään kyse oli kirkon monimuotoisesta sisäisestä organisoitumisesta, joka näkyi myös esimerkiksi Gratianuksen dekreeteistä 1100-luvun puolivälillä alkaneessa

9 Grundmannin teoksen otsikko on kokonaisuudessaan: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Leedsin keskiaikakonferenssissa vuonna 2015 oli organisoitu useiden istuntojen sarja, jossa arvioitiin Grundmannin työtä monista aspekteista. Läsnä oli muiden muassa hänen oppilaansa Robert Lerner. Vaikka vuosien varrella Grundmannia on kritisoitukin niin hänen tutkimuksensa suuria linjoja ei ole kumottu.

10 Grundmann erottelee yleisemmän kirkon hierarkiaan ja luostarilaitokseen liittyvät reformit toisistaan, mutta Johannes Laudagen mukaan nämä voidaan nähdä yhtenä reformiliikkeenä. Grundmann 1961, 13; Laudage 1993, 8–9.

11 Blumenthal 2001, 220–326; Laudage 1993; Struve 1989; Hanska 2005, 56–62; Reformipaaviuden suhteista laajempaan politiikkaan ks. Krötzl 2004, 148–155.

kehityslinjassa kohti 1300-luvulla vakiintunutta kanonista oikeutta.¹² Tämän työn kannalta keskeisiä juristipaaveja olivat Aleksanteri III, Innocentius III ja Gregorius IX. Mathildan ja Valdesin elinvuodet ja välitön vaikutus sijoittui näiden kanssa samaan aikaan. Näiden kolmen paavin aikana tehtiin myös pyhimysten ja harhaoppisten suhteen keskeisiä päätöksiä.

Pyrittäessä reformin päämääriin ei keskiaikaisen kielenkäytön mukaan puhuttu kuitenkaan varsinaisista uudistuksista, vaan palaamisesta alkuperäisiin ajatuksiin, tradition alkulähteille.¹³

Sydänkeskiajan hengellinen muutos ei tietenkään ollut eristyksissä oleva ilmiö. Paavien Gregorius VII (1073-1085) ja Innocentius III (1198-1216) väliin jäävää aikaa on nimitetty pitkäksi 1100-luvuksi.¹⁴ On kirjoitettu myös kokonaisuudesta tuon aikakauden ”vallankumouksesta” tai renessanssista.¹⁵ Keskiajan historian yleisteoksissa ja monissa tutkielmissa tuohon aikaan tosiaankin sijoitetaan suuria muutoksia eri elämänalueilla. Niitä tapahtuu niin maanviljelyn, kaupan, politiikan, sosiaalisen ja hengellisen elämän, filosofian, koulutuksen ja oikeudellisen ajattelun aloilla. Muutokset kuitenkin tapahtuvat hitaasti, ja niiden juuret ovat syvällä.¹⁶ Muutosten ja jatkuvuuksien havainnoiminen edellyttää aina tulkintaa. Näin esimerkiksi Sarah Hamilton kritisoi näkemystä, että kirkonmiesten ja maallikkojen välisiin suhteisiin liittyneet muutokset ja pyrkimykset olisivat olleet vuoden 1000 jälkeen ainutlaatuisia. Hän pyrkii osoittamaan jatkuvuutta karolinkiajan kirkonmiesten ja IV lateraankonsiilin (1215) pyrkimysten välillä. Yhtenä perspektiiviharhan lähteenä hänen mukaansa on se, että lähteitä on huomattavasti runsaammin ja monipuolisemmin myöhemmiltä vuosisadoilta.¹⁷

Hamiltonin kritiikistä huolimatta on selvää, että 1000-luvun jälkeen voidaan puhua muutoksista. Ulkoiset sotilaalliset uhat vähenevät, uusia peltoja raivataan ja viljelymenetelmät tehostuvat, väkiluku kasvaa monilla alueilla, kaupankäynti vilkastuu, kaupungit kasvavat, vanhoja luostareita reformoidaan ja uusia perustetaan, yliopistoja perustetaan. Herbert Grundmannin teesi yhdestä hengellisestä uudistusliikkeestä oli suunnattu yhtäältä tunnustuksellisen historiankirjoituksen vastustamiseen, joka näki oikeaoppiset ja harhaoppiset liikkeet toisistaan erillisinä. Toisaalta hän kirjoitti myös aikansa sosiaalitieteistä kumpuavaa näkemystä vastaan, jossa hengellisen toiminnan synä nähtiin esimerkiksi taloudelliset seikat¹⁸. Hengellistä tulisi ensisijaisesti selittää

hengellisellä. Sydänkeskiajan harhaopeiksi tuomitut liikkeet eivät siis olleet sinällään ikuisen oikean opin puolustajia tai vastustajia, kuten tunnustuksellinen historiankirjoitus näki. Liikkeet eivät myöskään verhonneet toiminnallaan kapinointiaan sorrettussa ja alistetussa taloudellisessa asemassa, kuten Karl Marxin ja Friedrich Engelsin ajatuksiin pohjautuvissa kirjoituksissa asia hahmotettiin.

Näin Grundmann pystyi käsittelemään yhdessä erilaisia luostareiden uudistusliikkeitä, jotka usein olivat alkaneet erakkohengellisyyteen linkittyvän *vita apostolican*, apostolien elämän jäljittelynä¹⁹ sekä kirkkojärjestyksen kannalta ongelmallisempia harhaoppisiksi tuomittuja kierteleviä saarnaajia, *wanderprediger*²⁰. 1200-luvun taitteessa tähän samaan liikehdintään on yhdistetävissä ns. kataarit, begiinit, valdesilaiset ja humiliatit, jotka tuomittiin harhaoppisina sekä kirkon järjestöiksi hyväksytyt fransiskaanit ja dominikaanit eli ns. mendikanttijärjestöt. Kuten tunnettua on, neljänteen lateraankonsiiliin 1215 mennessä oli järjestöjä tullut niin lukuisa määrä, että konsiili teki periaatepäätöksen, ettei uusia järjestöjä enää saanut perustaa. Tämän väitöskirjan aiheen kannalta on hyvä vielä muistaa, että uusien järjestöjen perustajat usein saavuttivat pyhimyksen aseman ja heidän esikuvallisia tekojaan kuvattiin hagiografisissa teksteissä. Vastaavasti harhaoppisten liikkeiden perustajista muodostettiin kuva heresiarkkeina, kuten olen pyrkinyt osoittamaan valdesilaisuuden historiassa käyneen.

Grundmannin keskeinen teesi oli myös osoittaa, miten myöhempi naisten hengellinen liikehdintä kytkeytyy mendikanttijärjestöjen toimintaan. 1100- ja 1200-luvun alussa tällaisten naisten näkyvyys lähteissä oli paljon rajatumpaa ja oletettavasti myös ilmiönä. Tässä suhteessa Lappionin kylän Mathilda oli ensimmäisten joukossa, joskin hänen aikanaan ei vielä mendikanteja ollut ja hänen kontaktinsa ovat oletettavasti olleet pikemminkin premonstratenssijärjestöön, kuten tätä erittelen artikkelissa III.

12 Kanonisen oikeuden kehittymisestä ks. esim. Salonen 2009, 70–76; Winroth 2012.

13 Bellitto & Flanagan 2012; Ladner 1959; Ladner 1982; Izbicki, & Bellitto 2000.

14 Van Engen 2012.

15 Benson, Constable, & Haskins 1991; Haskins 1927; R. I. Moore 2000; Bloch 1993; Kaikkia elämänaloja koskevan käänteen tuohon aikakauteen sijoittaa mm. Marc Bloch. Bloch 1995.

16 Esimerkiksi Georges Duby sijoittaisi Mâconissa kahden feodaaliajan välisen rajan vasta 1160 ja 1240 väliselle ajalle. Georges Duby 2002, 574.

17 Hamilton 2013, 1–22.

18 Ks. esim. Engels 2004.

19 Robertus Arbrisselilaisen (n. 1055-1117) Fontevrault, Stefanus Muret'laisen (n. 1052-1124) Grandmont, Norbertus Xantenilaisen (n. 1080-1134) Prémontre, Bruno Kölniläisen (n. 1030-1101) Grand Chartreuse ja Robertus Molesmelaisen (n.1027-1110) Cîteaux Grundmann 1961; Little 1978, 70–96.

20 Esim. Petrus Bruislainen, munkki Henricus, Arnaudus Brescialainen sekä Tanchelm Antwerpeniläinen

2. Tutkimusperinne, teoreettiset lähtökohdat ja menetelmät

Uskontohistorian tutkijana miellän itseni tieteen kentällä kahden tieteenalan väliin. Toisaalta olen uskonnosta ilmiönä kiinnostunut historiantutkija ja toisaalta erityisesti uskonnon historiallisuudesta kiinnostunut uskontotieteilijä.²¹ Se heijastuu tämän luvun sisällössä. Tutkimusetiikkaa ja tutkijan reflektiivistä paikantumista ei puhtaasti historiallisissa tutkimuksissa ole usein tapana tehdä, varsinkaan aiheissa, jotka sijoittuvat useiden satojen vuosien taakse. Tunnistan myös itse näihin liittyvän vastustuksen. Ensinnäkin itsensä kontekstualisoiminen sekä ”ajan henkeen” kuuluvien tiedostamattomienkin tekijöiden tunnistaminen on vaikeaa. Tämän lisäksi oman tutkijapositioni paikantaminen ei tunnu kovin luontevalla, vaan pikemminkin vaivaannuttavalla. Eikö tämä johda tutkimuksen subjektiivisuuden korostamiseen sen objektiivisuuden sijaan? Vastaus on ei, mutta se vaatii perusteluja.

2.1 Historiallisten tekstien tulkinnan reunaehdot

Leopold von Ranken ja Johann Droysenin aikainen historismi pyrki kuvaamaan menneisyyden niin kuin se oikeasti oli (*wie es eigentlich gewesen ist*). Tarkoitus oli hylätä ”eksemplaarinen” historiankirjoitus, joka toimi aputieteenä moraalisisissa, poliittisissa ja oikeudellisissa tilanteissa.²² Heidän muotoilemanaan objektiivinen ja riippumaton historiantutkimus rakentui sen peruseriaatteen varaan, että jokainen aika oli tutkittavissa vain sen omista edellytyksistään käsin. Teologit ja filosofit sitä vastoin pyrkivät operoimaan ylihistoriallisilla käsitteillä tehden yleistyksiä. Aikakausien relatiivisuuden ja ainutkertaisuuden lisäksi historismi korosti lähteiden kriittistä tutkimista sekä niiden ymmärtämistä. Vaikka historismin väitetään jo hävinneen, on aika helposti edelleen löydettävissä historiantutkimuksia, jotka noudattavat edellä mainittuja peruseriaatteita. Laajemmassa katsannossa en näe tässä tutkimusotteessa mitään ehdottoman väärää. Se, miltä osin historismia on haastettu vaikka Benedetto Crocen tai Ernst Troeltschin taholta, liittyy siihen, että menneisyyttä ei voi koskaan tarkastella täysin ulkopuolisesta näkökulmasta ja puhtaan objektiivisesti. Se tulkitaan

aina nykyhetkestään käsin.²³ Suurimmat erot näyttävät tulleen sen suhteen, miten menneen tulkinta tapahtuu ja millaisin reunaehdoin. Englantilaisen Robin G. Collingwoodin mukaan tällainen tulkitseminen tapahtuu operaation, jota hän kutsuu termillä *re-enactment* (uusintaminen), kautta²⁴. Ymmärtämiseksi ei riitä, että vain löytää lähteistä menneet ajatukset, vaan ne on myös ajateltava (*re-think*) tai esitettävä (*re-enact*) uudelleen. Tutkijan mahdollisuudesta suorittaa näitä toimintoja on oltu epäileviä. *Re-enactment* onkin jäänyt melko ongelmalliseksi käsitteeksi.²⁵

Työssäni historiallisten tekstien tulkinta perustuu gadamerilaiseen käsitykseen hermeneuttisesta kehästä. Tavoitteenani on Hans-Georg Gadameriin tukeutuen, että tutkija ja tutkimuskohde, tässä yhteydessä historialliset tekstit, ovat keskenään dialogisessa suhteessa. Kontekstualisoivaa lähilukua käyttäen tarkoitus on, että tekstin merkitykset tulevat ymmärrettäviksi, jolloin tutkijan horisontti sulautuu tekstin horisontin kanssa. Dialogissa kumpaakaan osapuolista ei aseteta ylä- eikä alapuolelle, vaan kumpikin lisää ymmärrystä toisesta. Tutkija siis tutkimuksen tekonsa yhteydessä ymmärtää sekä kohdettaan että omaa perspektiiviään paremmin. Gadamerin hermeneuttinen kehä ei sinällään kuitenkaan ole mikään varsinainen metodi, vaan kyse on enemmänkin siitä, että hän kuvaa mitä tapahtuu tutkimuksenteon yhteydessä.²⁶

Sortuminen anakronismin tai presentismin ”synteihin”²⁷ ei tässä kuitenkaan ole vaarana. Kysymys on oikeastaan sen hyväksymisestä, että dialogisessa suhteessa ollessaan ei voi omasta perspektiivistään koskaan täysin luopua. Miri Rubin kirjoittaa tästä samasta aihepiiristä ja ehdottaa ratkaisuksi Nicole Loraux’ta seuraten ”kontrolloitua anakronismia”. Rinnastuksen hän hakee antropologiasta, jossa erotellaan tutkittavan kohteen maailmaan kuuluvat *emic*-termit tutkijan mukanaan tuomista *etic*-termeistä.²⁸ Näitä termejä on käytettävä taiten. Tutkimuskohteeseen kuulumatonta termiä käytettäessä on vaarana, että tulee siirtäneeksi omasta horisontistaan asioita, jotka eivät kohteeseen kuulu. Läpinäkyvästi, eksplikoidusti ja perustellusti

23 Ks. esimerkiksi Iggers 2007.

24 Dray 1995; Dussen 1981, 96–109; Saari 1983 suomentaa käsitteen *re-enactment* uusintamisena.

25 Collingwood 2005, 282–302; Dray 1995, 52–57 Vuonna 1946 julkaistun pääteoksen *The idea of history* suosio ei ole rajoittunut, mutta kuitenkin keskittynyt anglosaksiseen tutkimukseen. Tämä voi myös selittää sen, että historiallisen empatian käsite näyttäisi olevan samalla alueella enemmän levinyt. Esimerkiksi saksankielisessä kirjallisuudessa historiallisen empatian mahdollisuus nähdään kriittisemmin niin tutkimuksessa kuin opetuksessakin. Tosin uusimmassa Iso-Britannian kansallisessa koulujen opetussuunnitelmassa on historiallisen empatian käsitteestä luovuttu kokonaan. Ks. myös Saari 1983.

26 Hermeneuttisesta menetelmästä keskiaikaisten tekstien ymmärtämiseksi ks. Aarø 2020.

27 Febvre 1947, 32.

28 Rubin 2017; Uskontotieteellisessä käytössä ks. esimerkiksi Anttonen 2010, 113–116; Ks. myös Mostowlansky & Rota 2016.

21 Vrt. esim. miten taiteilija, taiteentutkija ja uskontotieteilijä Nina Kokkinen pohtii paikantumista tutkimuksen kenttään. Kokkinen 2019, 30–36 Uskontotiede (saksaksi *Religionswissenschaft*, ruotsiksi *religionshistoria*, ranskaksi *sciences des religions*, italiaksi *storia delle religioni*, englanniksi *religious studies* tai *study of religion*) kuuluu Suomessa erityisesti kulttuurintutkimuksen alalle. Vaikutteita on lähitieteistä kuten sosiologiasta, psykologiasta ja antropologiasta. Tutkimuksessa painottuu etnografinen kenttätutkimus. Mielenkiintoista on, että tieteenala ymmärretään erityisesti uskontohistoriana ruotsissa ja italiassa.

22 Ks. esimerkiksi aineistolainat historiankirjoituksen tehtävän määrittelystä 1100-luvulta työn ensimmäisellä sivulla. Ranken ja Droysenin ajatuksien käytöstä nykyisessä ”moraalisen käänteen” jälkeisessä historiantutkimuksessa ks. Kinzel 2020.

näin voi tehdä. Omasta horisontistaan käsin voi pyrkiä dialogisessa suhteessa lähen-
tymään tutkimuskohteensa horisonttia, Gadamerin kuvausta lainatakseni.

Hyvä esimerkki tästä on uskontotieteilijöiden paljon pohtima termi uskonto. Brent Nongbri on osoittanut oivaltavasti ja havainnollisesti, minkälaisia ongelmia seuraa, jos antiikin ja keskiajan tekstit käännetään modernille kielelle ja unohdetaan, että käsite uskonto on paljon myöhempi ja tarkoittaa osin erilaisia asioita kuin esimerkiksi kreikan *theskeia* tai latinan *religio* tai arabian *din*. Nongbri ei ollut ainoa huomaamaan tätä. Esimerkiksi Anette Lindberg on myös kysynyt, mitä termiä pitäisi käyttää muinaisskandinaavin sanasta *siðr*, jota on ehdotettu käännettäväksi termillä ritualisoidut tavat.²⁹ Nongbrin ja Lindbergin artikkelien ja näkökulmien taustalla on pidempi keskustelu uskonto-termin käytöstä, jonka juuret ulottuvat 1960-luvulle asti ja joiden vaikutus näkyy uskontotieteessä edelleen laajemminkin.³⁰

Keskiajantutkimuksessa on myös käsitelty tätä tematiikkaa. Ranskalainen historiantutkija Jean-Claude Schmitt lähtee liikkeelle historiallisen antropologian näkökulmasta ja pyrkii osoittamaan missä määrin moderni kristinusko ohjaa tutkijoiden käsityksiä.³¹ Peter Biller on käsitellyt asiaa pariinkin kertaan pohtiessaan mitä käsitteitä ja termejä keskiajantutkimuksessa tulisi käyttää. Hän osoittaa, kuinka käsityksemme eri uskonnoista ohjaa tutkimuksessa käytettyjä termejä, vaikka keskiajan kirjoittajilta nämä käsitteet puuttuvat. Samoin esimerkiksi lukuisat uudet kirjat keskiajan kansanuskosta (*medieval popular religion*) erilaisine tulkintoineen ja positiivisine konnotaatioineen peittävät sen, että keskiaikaiset eliittiin kuuluneet kirjoittajat pitivät yllä varsin jyrkkää eroa maallikoihin. 1200-luvulla eläneen dominikaanin Humbertus Romanslaisen sanoin, papisto oli härkiä, jotka kyntivät peltoa ja maallikot aasintammoja, jotka söivät ruohoa härkien vierellä. Peter Billerin ajatus ei ole ohjata käyttämään jompia kumpia käsitteitä, joita yllä kuvattiin *emic-* ja *etic-*käsitteiksi, vaan kehottaa huomaamaan, että käsitteiden sisällöissä on selkeitä merkityseroja ja ne on tiedostettava.³² Muutkin tutkijat ovat käyttäneet vastaavia puheenvuoroja. Näissä on nähdäkseni keskeisenä ajatuksena sama idea. Eri konteksteista lähtöisin olevia termejä on mahdollista käyttää, mutta niiden rajoitukset on tiedettävä ja ne on selitettävä.³³ Jos se jää tekemättä niin vaarana on, että syyllistyy ”anteeksiantamattomaan syntien syntiin” eli anakronismiin³⁴. Tutkimukseni keskeiset käsitteet käsittelen omassa luvussaan.

29 Ks. myös esimerkiksi Barton & Boyarin 2016; Lindberg 2009.

30 Asad 1993; J. Z. Smith 1982; J. Z. Smith 2004, 172–196; W. C. Smith 1962.

31 Schmitt 2001.

32 Biller 1985; Biller 2017. Ks. myös luku 4.1 alla.

33 Ks. esimerkiksi Ames 2012; Ginzburg 2012; John van Engen kirjoittaa laajemmin erilaisista käsitteisiin liittyvistä vaikeuksista ymmärtää keskiajan uskonnollista kenttää. Van Engen 1986.

34 “Il n'est point (pour l'historien s'entend) d'appréhender un homme, un écrivain du XVIe siècle, isolé de ses contemporains — et, sous prétexte que tel passage de son oeuvre

Kysymys tekstien ja todellisuuden välisestä luonteesta ei 1900-luvulla ole jäänyt edellä mainittujen anakronismin välttämiseen tai *emic-etic* -jaottelun tiedostamiseen. Edelleen vaikuttava muutos tapahtui 1960-70 -luvulla, jota kutsutaan ”kielelliseksi käänteeksi” ja sen kytkeytymisestä sosiaaliseen konstruktivismiin. Taustalla on hermeneuttinen näkemys todellisuuden kielellisyydestä ja historiallisuudesta. Kyse on kuitenkin laajasta virtauksesta, joka näyttäytyy eri aikoina eri tavoin. Teoreettisesti on tavattu lähteä Bergerin ja Luckmannin muotoilemasta ajatuksesta, että sosiaalinen todellisuus on kielen muovaamaa. Yhtä hyvin voisi lähteä lingvistiikan ja kirjallisuudentutkimuksen parissa lähteneistä ajatuksista esim. Ludwig Wittgensteinin tai Ernst Curtiuksen muotoilemana. Äärimmillen vietyä tämä johti erityisesti 1970-luvun kuluessa postmodernismiksi kutsuttuun suuntaukseen, joka alkoi kyseenalaistamaan tekstien ulkopuolisen todellisuuden olemassaoloa.³⁵ Suurin osa empiirisistä tutkimuksista kuitenkin käsittelee tätä aihepiiriä sovittavasti ääripäiden välillä. Gabrielle M. Spiegel esimerkiksi kirjoittaa ”keskialueen teoriasta” (*theory of the middle ground*), jossa hän hyväksyy huomiot todellisuuden kielellisestä rakenteesta, mutta toteaa kuitenkin sen väistämättä perustuvan johonkin sosiaaliseen todellisuuteen.³⁶

2.2 Tulkintojen traditioista

Keskiajan harhaoppisuuden tutkimuksessa on sivuttu myös edellä mainittua kysymystä kirjoitettujen lähteiden ja todellisuuden välisestä suhteesta.³⁷ Perusajatukseltaan kyse ei ole muusta kuin sisäisen lähdekritiikin ottamisesta vakavasti. Näin esimerkiksi Herbert Grundmann kirjoitti jo vuonna 1965 artikkelissaan huomioita siitä, että tutkittaessa keskiaikaista kuulustelumateriaalia katolisen kirkon edustajat määrittävät suurelta osin sen, miltä ilmiö näyttää.³⁸ Pidemmälle tämän huomion vei 1970-luvulla Grundmannin oppilas Robert Lerner fransiskaani Vapaan hengen suuntausta koskevassa tutkimuksessaan.³⁹ Hänen mukaansa tällaista suuntausta ei välttämättä ollut olemassa muuten kuin kuulustelijoiden konstruoimana harhaoppina. Vastaavasti Grado G. Merlo käsitteli 1300-luvun alun harhaoppikuulusteluita

s'inscrit dans le cours d'une de nos façons particulières de sentir, de le ranger d'autorité sous l'une des rubriques dont nous usons aujourd'hui pour cataloguer ceux qui pensent, ou ne pensent pas comme nous en matière de religion. S'agissant d'hommes et d'idées du XVIe siècle ; s'agissant de façons de vouloir, de sentir, de penser et croire « armoyées », comme dit Calvin, aux armes du XVIe siècle — le problème est d'arrêter avec exactitude la série des précautions à prendre, des prescriptions à observer pour éviter le péché des péchés — le péché entre tous irrémédiable : l'anachronisme.” Febvre 1947, 32.

35 Mikkola 2009, 39–49; Tahkokallio 2009.

36 Spiegel 1997, 3–28, 44–56; Ks. myös R. M. Stein 2006; Heinonen 2007, 11–12.

37 Biller 2006; Bruschi & Biller 2003; Sackville 2011, 4–5.

38 Grundmann 1965.

39 R. Lerner 1972.

Piemonten laaksossa.⁴⁰ Samansuuntaisesti Robert Ian Moore oli käsitellyt jo 1977 harhaoppisia liikkeitä ja esittänyt pohdintoja siitä missä määrin erityisesti kataareiksi kutsuttu harhaoppi oli ”todellinen” ja missä määrin se oli tuomitsevan puolen muodostama kuva uhkaavasta vaarasta.⁴¹ Ranskalainen historiantutkimus on ollut samoilla linjoilla Mooren kanssa. Jean-Claude Schmitt osin⁴², mutta erityisesti Jean-Louis Biget⁴³ sekä Monique Zerner olivat tästä näkökulmasta aihetta käsitelleet myös 1970- ja 1980-luvuilla. Tämä ranskalainen tutkimus kulminoitui Monique Zernerin toimittamaan julkaisuun *Inventer l'hérésie?* Vuonna 1998 ja se on säilynyt varsin elinvoimaisena edelleen.⁴⁴ Se on johtanut lähteiden tarkkaan tutkimiseen⁴⁵. Samoin myöhemmän tutkimuksen antamaa kuvaa ja käyttämiä nimityksiä on kriittisesti arvioitu.⁴⁶ Lopputuloksena on vakuuttavasti perusteltu näkemys, että 1100- ja 1200-luvuilla Etelä-Ranskassa oli harhaoppiseksi tuomittua liikehdintää, mutta sen yhteyksistä Bysanttiin ja sen sisäisestä organisaatiosta on olemassa niin hajanaista ja huteraa todistusaineistoa, että nykyiselle nimitykselle *pays cathare*⁴⁷, ei ole pohjaa. Varsinkaan, kun alueelta ei ole säilynyt keskiajalta yhtään lähettä, jossa sanaa kataari käytettäisiin⁴⁸. Samalla tavalla 1980-luvulla esitti Grado G. Merlo pohdintoja, joissa hän epäili valdesilaisuuden yhteneväisyyden olevan suurelta osin inkvisition tuottamaa ja ehdotti, että yksikön *valdismo* sijaan liikkeestä tulisi puhua monikossa, *valdismi*.⁴⁹ Yhteistä näille tutkijoille Robert Lerneristä lähtien on, että lähteiden ei oleteta yksinkertaisesti peilaavan todellisuutta sellaisenaan, vaan pohditaan tarkkaan mahdollisuuksia, että niiden välittämä kuva on vinoutunut ellei peräti vääristynyt.

Jossain määrin vastakkaisena tälle näkemykselle on bysantinisti Bernard Hamiltonin ja keskiaikaisen valdesilaisuuden tutkijan Peter Billerin käsitys, jossa

40 Merlo 1977; Caterina Bruschin ja Peter Billerin mukaan Merlon vaikutus keskiaikaisen inkvisition tutkimuksessa on ollut merkittävä, mutta ‘he has perhaps been more cited than read’. Merlon vuoden 1977 uraa uurtava tutkimus ei ole ollut kovin helposti saatavilla. Bruschi & Biller 2003, 17.

41 R. I. Moore 1986b (1977); Ks. myös R. I. Moore 1976; 1986a; 1996; 1998; 2012; 2015.

42 Schmitt 1978.

43 Biget’n keskeiset artikkelit löytyvät kokoomateoksesta Biget 2007.

44 Maineikkaan Fanjeaux’n vuosittainen ja nyt 55. konferenssi kesällä 2019 oli teemaltaan Le ”catharisme” en questions ja julkaistaan heinäkuussa 2020. Lähes samalla otsikolla on Yorkissa julkaistu kirja englanniksi. Sennis 2016.

45 Zbiral 2010; Zerner 2001.

46 Brunn 2002; 2006; Pegg 2001a; 2001b; Théry-Astruc 2002.

47 Nimitystä käytetään Auden matkailun markkinoinnissa. Ks. esim. <https://www.audepays-cathare.fr/>, luettu 14.6.2020.

48 Anglosaksisessa kirjallisuudessa voimakkaimmin kataari-nimitystä vastaan on kirjoittanut Mark Gregory Pegg sekä Robert Ian Moore. Pegg 2001a; 2001b; 2008; R. I. Moore 2012; 2015.

49 Merlo 1984; 1991; Biller käsittelee tätä teemaa laajasti artikkelissan, jossa hän myös toteaa, että Merlo on myöntänyt ehdottaneensa monikkoa yksikön sijaan korostaakseen alueellisia ja ajallisia eroja, mutta myöntää myös mahdollisuuden nähdä jatkuvuuksia liikkeen historiassa. Biller 2006. Ks. myös nootti 7 yllä.

sanoudutaan irti edellä mainitusta dekonstruktionistisesta lähteiden lukutavasta ja kataarit esitetään laajana kirkonvastaisena liikehdintänä, jolla oli oma hierarkiensa ja yhteydet Bysantin alueelle.⁵⁰ Asetelma on jossain määrin näyttäytynyt realistien ja dekonstruktionistien väliseltä kiistelyltä, jossa on myös viitteitä *emic-* ja *etic* -näkökulmien erottelusta. Tsekkiläisen harhaopintutkijan David Zbiralin kuvaamana toisilla tutkijoilla on samojen lähteiden kanssa pullo puoliksi täynnä ja toisilla puoliksi tyhjä⁵¹. Toiset haluavat nähdä peilin kautta kuvan ja toiset pelkän peilin.

Omassa näkökulmassani olen enemmän keskialueella Gabrielle M. Spiegelin terminologiaa käyttäkseni. Lähteiden käytön osalta pyrin ottamaan huomioon kaikki sen ymmärtämiseen liittyvät seikat. Pyrin näkemään sekä peilin että sen näyttämän kuvan. Tämän väitöstutkimuksen artikkelissa I käsitelen eniten teoriaan ja metodologiaan liittyviä asioita. Kyseinen artikkeli toimii johdantona ja lähtökohtana myöhemmille artikkeleilleni ja käsityksilleni topoksista ja esikuvista. Kirjoittaessani, että ”[t]utkijan tehtävä ei olekaan etsiä todellisuutta toposten takaa, vaan osoittaa topoksiin kätkeytyvä todellisuus”⁵², olen samassa linjassa yllä mainittujen ranskalaisen historiantutkijoiden kanssa. Kysymys on tutkimuskohteen ymmärtämisestä samaan tapaan kuin Lucien Febvre tehtävänsä hahmottaa 1940-luvulla kirjoittaessaan Rabelais’ta ja uskonnosta 1500-luvun Ranskassa.

En deux mots, dans la pratique de l’histoire religieuse, la méthode du *Est-il vrai que* ne mènerait-elle point à une impasse ? Mais celle du *Est-il possible que* ne conduirait-elle pas, au contraire, l’historien à cette fin dernière de toute histoire : non point *Savoir*, en dépit des étymologies, mais *Comprendre* ? Tel est l’esprit dans lequel nous allons reprendre la question, et d’abord examiner témoignages et témoins.⁵³

Yksinkertaisten totuuksien ja tietämisen sijaan pyrkimykseni on hahmottaa menneen aikakauden mahdollisuuskenttää, jotta voin tutkimuskohdettani ymmärtää. Menneiden mahdollisuuksien luotaaminen pitää tapahtua kuitenkin kurinalaisesti. Patrick J. Geary kirjoittaa kirjansa *The phantoms of remembrance* esipuheessa projektinsa alussa saamastaan palautteesta. Kirjan läpikulkevana teemana on muistaminen ja unohtaminen ensimmäisen vuosituhannen vaihteessa. Anonyymi rahoitushakemuksen referee tuomitsi jyrkästi pyrkimyksen lukea lähteiden vaikenemisistä ja tutkia hiljaisuutta ja unohdusta. Geary myöntää, että riskinä on, että tutkija täyttää tyhjä

50 Samoin aiheeseen suhtautuvat Peter Billerin oppilaat Lucy Sackville ja Claire Taylor. Sackville 2011; Taylor 2005; 2011.

51 Zbiral 2014.

52 Tolonen 2000, 160; Vrt. Heinonen 2007, 12; Välimäki 2019, 19; Immonen 2012, 15.

53 Febvre 1947, 43.

paikat omalla mielikuvituksellaan.⁵⁴ Tätä keskustelua on käyty muuallakin. Esimerkiksi Emmanuel Le Roy Laduriet on kritisoitu siitä, että hän kuuluisessa *Montaillou*-tutkimuksessaan lähteiden vaietta täyttää tyhjät kohdat nykyajasta mukanaan tuomillaan asenteilla.⁵⁵ Historiantutkimuksessa ja varsinkin keskiajantutkimuksessa on kuitenkin välttämätöntä toimia lähteiden väliin jäävien alueiden kanssa. Savuavaa asetetta ei aina ole, ja usein pitää todistaa rakentaa aiheutusteiden varaan. ”Absence of evidence is not evidence of absence”, kommentoi Peter Biller tätä lähdepohjaan liittyvää ongelmaa toisessa yhteydessä. Todisteiden puute ei suoraan tarkoita, etteikö jotakin ilmiötä olisi voinut olla olemassa⁵⁶. Gearyn sanoin tarkoitus ei ole kuunnella hiljaisuutta, vaan kuiskauksia ja vaimeaa rapinaa, jotka helposti peittyvät muuhun vallitsevaan meluun⁵⁷. Mahdollisuuksien kenttä on kuitenkin tällaisessa tilanteessa rakennettava huolellisesti, läpinäkyvästi ja uskottavasti.

2.3 Tutkimuksen menetelmistä: mikrokonteksteista laajempiin

Suurelta osin tutkimusotteeni muistuttaa mikrohistoriallista tutkimustapaa, jossa johtolankojen avulla edetään tulkinnassa eteenpäin⁵⁸. Tämän tutkimustavan pyrin myös säilyttämään artikkelin III rakenteessa, jossa käsitteelin Mathilda nimistä erakonaista koskevia tekstilähteitä ja pyrin luomaan teksteille kontekstin. Etenen teksti kerrallaan ja pohdin, miten ne lisäävät ymmärrystämme Mathildasta ja hänen mahdollisista konteksteistaan.

Innoituksena tällaiseen työtapaan toimi Michel Lauwersin toimittamassaan teoksessa *Guerrriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe-XIIe siècle)* hahmottama hagiografisten tekstien tulkintatapa⁵⁹. Tekstit toimivat myös itse ideologian välineinä ja vaikuttavat sosiaalisiin ja institutionaali-

54 Referee suositteli Gearyä luopumaan kokonaan hankkeesta. ”Historians from their earliest training are warned against arguments from silence, but Patrick Geary is proposing to study the sounds of medieval silences. But whatever the song affirms, silences remain silent. How can one study what people in the Middle Ages forgot? Because something is not mentioned in the scanty written records of the early Middle Ages does not prove that it has fallen into oblivion. He wants to write on “structures of forgetting.” My counsel to him would be: forget it.” Geary 1996, xiii–xiv.

55 Boyle 1981; Rosaldo 1986; Zemon Davis 1979; ks. myös Hanska 2001.

56 Biller 2009, 36.

57 Geary 1996, xiv.

58 Ginzburg 1992; Ginzburg 2012.

59 Michel Lauwers 2002, 13 ”Les travaux rassemblés dans ce livre supposent un traitement particulier des textes hagiographiques: au lieu d'en dégager seulement des modèles ou des types de sainteté (démarche classique des spécialistes d'histoire religieuse) ou d'y voir seulement une mine d'informations, parfois très concrètes, reflétant les structures et les rapports sociaux (démarche typique de nombreux historiens des institutions), la plupart des auteurs de ce volume ont envisagé ces récits comme des instruments idéologiques, ayant une efficacité propre (réelle ou supposée) au sein de processus sociaux et institutionnels particuliers.”

siin prosesseihin. Tämä on lähellä sitä, mitä Jaakko Tahkokallio hahmottaa uutena tutkimuksen trendinä, jossa sosiaalisen muistin ja historiankirjoituksen tutkiminen kietoutuu yhteen. Teksteillä rakennetaan identiteettejä ja yhteisöjä.⁶⁰ Tärkeän laajennuksen tälle tuo myös Brian Stock tutkimuksessaan tekstuaalisista yhteisöistä. Hänen näkemyksensä mukaisesti luku- ja kirjoitustaitoisuus (*literacy*) ei ollut välttämätön osallisuudelle kirjallisesta kulttuurista. Tekstiä välitettiin ja tulkittiin tällaisissa yhteisöissä suullisesti.⁶¹ Tekstien osallistumista sosiaalisiin ja institutionaalisiin prosesseihin, niiden välittymistä ja tulkintaa käsittelem erityisesti tämän väitöskirjan artikkeleissa III ja IV.

Lucien Febvren edellä esiin nostamien mahdollisuuksien ja ymmärtämisen kannalta olennaista on hahmottaa tutkimieni tekstien kontekstit. Kuten kirjallisuuden- ja keskiajantutkija Päivi Mehtonen on todennut, että alkuperäisten kontekstien täydellinen tavoittaminen on mahdotonta eikä tutkittavaa tekstiä siihen kyetä enää sijoittamaan.⁶² Tämä liittyy toisaalta Gadamerinkin esittämiin ajatuksiin tutkimuskohteen ymmärtämisen rajoituksista, mutta myös siihen, että jokainen kontekstiin lisätty teksti lisää uusia konteksteja ja mahdollisten tulkintojen horisontti laajenee hallitsemattomaksi. Omassa tutkimuksessani olen lähtenyt liikkeelle oikeastaan varsin mikrohistoriallisesta näkökulmasta yhdestä tai varsin rajoitetusta määrästä tekstejä⁶³. Tekstille asettamani kysymykset ja toiset lähteet toimivat hermeneuttisen kehän kaltaisesti, jonka puitteissa tutkimukseni kontekstit rakentuvat. Se ei tapahdu sattumanvaraisesti, vaan tutkimukseni kohteena olevasta lähteestä käsin. Jotkut kontekstit pysyvät lähteilläni mykkinä, mutta toiset avaavat uusia tulkinnan näkökulmia. Näin olen toiminut erityisesti artikkelien I ja III kohdalla. Käytännössä tämä tarkoittaa siis sitä, että tutkimusaiheeni koskevan esiyymmärryksen valossa käyn läpi erilaista tutkimusta. Tällöin esiin nousee uusia seikkoja tutkimastani ilmiöstä, jotka joko täydentävät kuvaani tai parhaassa tapauksessa haastavat ymmärrykseni ja jäsennykseni. Haastavin osa tutkimuksen tekemistä on se, kun tästä varsin laajasta kontekstista ja siihen liittyvistä muistiinpanoista edetään varsinaisiin tutkimuksen teksteihin.

Kaikkia konteksteja ei voi pitää eksplisiittisesti mukana, vaan ainoastaan ne, jotka ovat kysymyksenasettelun ja aineiston kannalta relevantteja. Artikkeliväitöskirjan osatutkimuksissa kontekstit ovat olleet artikkelien rajatun pituuden vuoksi varsin suppeita, ja tämän johdannon tehtävä onkin osaltaan avata kaikille artikkeleille yhteistä tutkimuksellista kontekstia. Kaikkia tutkimuksellisia konteksteja en ole voinut enkä tähänkään johdantoon pysty sisällyttämään. Laajin näistä on varhaiseen

60 Tahkokallio 2009, 51.

61 Stock 1983; Stock 1990.

62 Päivi Mehtonen 1998; Kovala 2014; Saarelainen 2012.

63 Klassinen esimerkki yhteen lähteeseen pohjautuvasta tutkimuksesta on Schmitt 2004 (1979).

Etelä-Ranskan inkvission historiaan liittyvät aineistot ja tutkimus⁶⁴. Toinen on folkloristinen suullisen ja kirjallisen kulttuurin yhteyksiä ja eroja luotaava sekä siihen liittyvä muistin, arkistoinen ja kansallisen kulttuurin luomisen konteksti⁶⁵. Kolmantena on uskontotieteellinen ja erityisesti antropologinen ja etnografinen teoriaperinne⁶⁶. Neljäs tutkimuksellinen konteksti on katsomusaineiden ja historian didaktiikan perinne, jonka puitteissa olen päässyt katsomaan tradition muotoutumista ja sen jatkamista tutkimuksellisesti toisenlaisesta näkökulmasta⁶⁷. Nämä tutkimukselliset kontekstit ovat kuitenkin epäsuoraan vaikuttaneet tämän tutkimuksen muotoutumisessa.

Edellä olen pyrkinyt kuvaamaan tutkimukseni lähtökohtia. Käsittelen niitä lisäksi vielä tutkimuksen keskeisten käsitteiden sekä lähteiden käsittelyn yhteydessä tuonempana. Tässä yhteydessä käsittelen vielä lähemmin tutkimuksen eettisiä puolia.

2.4 Tutkimuksen eettiset ulottuvuudet

Tutkimusetiikkaan liittyviä asioita on pohdittu jo 1800-luvulla, mutta vasta 1900-luvun jälkimmäisellä puolella on alettu antamaan tähän liittyviä julkilausumia. Paine tähän kehitystyöhön on luonnollisesti ollut kaikessa ihmisiä koskevissa tutkimuksissa, erityisesti lääketieteessä. Etnografiaan ja antropologiaan pohjautuvat tieteenalat ovat olleet kehityksessä mukana ja painottaneet tutkimuksen kohteen oikeuksia ja siihen liittyviä tutkijan velvoitteita. Suomalainen uskontotiede, jossa on ollut selkeä etnografinen painotus, on tässä ollut keskeisesti mukana.⁶⁸ Koska väitöskirjani sijoittuu uskontotieteeseen, koen perustelluksi käsitellä tutkimusetiikkaa normaalia keskiajantutkimusta laajemmin. Yhtään keskiajan historiaa käsittelevää tutkimusta, joissa tutkimusetiikkaa varsinaisesti olisi erikseen pohdittu, en ole tavannut. Ajat kuitenkin muuttuvat, ja on kirjoitettu jopa historian tutkimuksen eettisestä käänteestä⁶⁹. Aivan viimeisimpinä vuosina on Suomessakin nähty historian eettisyyteen liittyviä laajempia tutkimuksia ja pohdintoja.⁷⁰

64 Perehtyminen tähän aihepiiriin kuten myös pyhimysten kanonisaatioon tapahtui Christian Krötzin johtamassa työryhmässä keväällä 2003. Työskentely jatkui seuraavina vuosina.

65 Työskentelin Kalevala-instituutissa useissa Lauri Hongon, Anna-Leena Siikalan ja Pertti Anttoson johtamissa projekteissa 2000-2007.

66 Olen ollut Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion -lehden toimituskunnassa vuodesta 2005 lähtien ja uskontotieteen assistenttina, tohtorikoulutettavan ja yliopisto-opettajana 2008-2016.

67 Olen ollut uskonnon ja historian didaktiikan yliopisto-opettajana syksystä 2016 lähtien.

68 Ks. esim. Lauri Hongon alkuun saattama tutkimuseettinen projekti, joka saatettiin päätökseen postuumisti. Alver, Fjell, & Øyen 2007.

69 Cotkin 2008; Poikkeuksen tehnee Peter Biller, joka käy artikkelissaan suhteellisen laajaa pohdintaa omista ja lähimpien kollegoidensa tutkijapositionista. Biller 2006.

70 Ahonen 2012; Kalela 2011; Lidman, Koskivirta, & Eilola 2017; Löfström 2012.

Historiantutkimuksessa tutkimuksen etiikkaan liittyvät asiat ovat olleet myös pohdinnan alla, mutta vähän toisenlaisessa kontekstissa kuin esimerkiksi etnografiaan nojautuvassa tutkimuksessa. Kun tutkimuksen kohteet eivät ole olleet elossa useisiin vuosisatoihin ja kun tutkimus perustuu julkisiin tietoihin ja arkistoinen ei ole esimerkiksi tarpeen tehdä eettistä ennakoarviointia. Tästä huolimatta Tutkimuseettisen neuvottelukunnan yleiset periaatteet tulee ottaa huomioon. Niiden mukaan tutkimuskohteiden ihmisarvoa on kunnioitettava kuten myös aineellista ja aineetonta kulttuuriperintöä. Lisäksi tutkimuksen kohteena oleville ihmisille ja yhteisöille ei saa aiheuttaa riskejä, vahinkoja tai haittaa.⁷¹

Kaksi tahoja, jotka tutkijan tulee ottaa tutkimuseettisesti huomioon, tutkimuskohteet ja tutkijayhteisö, ovat juuri ne, jotka poliittisen historian emeritusprofessori Jorma Kalela myös nostaa esiin teoksessaan *Making history*.⁷² Hänen mukaansa historian tutkijalla on eettisiä velvollisuuksia yhtäältä tutkimuskohteelle. Kohdetta tulee käsitellä reilusti ja kunnioittaen. Toisaalta tutkimus pitää tehdä rehellisesti ja tiedeyhteisön vallitsevien sääntöjen mukaan. Velvoitteita on siis myös tutkijayhteisön suuntaan. Näiden lisäksi Kalela mainitsee myös suuren yleisön ja tutkijan yhteiskunnallisen velvoitteen tuottaa uutta, ymmärrettävää ja relevanttia tietoa tutkimuskohteistaan.

Hyvän tieteellisen käytännön suhteen olen pyrkinyt olemaan mahdollisimman huolellinen. Ongelmaksi tulee toisaalta tutkimuksen valmistumisen poikkeuksellisen pitkä aika, jolloin artikkeleiden koonnin kirjoittamisessa on mahdollista, että aivan kaikkia yksityiskohtia ei enää muista. Yksittäiset artikkelit kuitenkin ovat hyvän tieteellisen käytännön mukaisesti kirjoitettu, julkaistu ja sellaisiksi tieteellisessä yhteisössä arvioitu. Toinen ongelma liittyy siihen, että laajoista aiheista kirjoitettaessa lyhyitä artikkeleita on käytännössä varsin vaikeaa saada aivan kaikkia lähteitä mahtumaan mukaan. Argumenttien kannalta olen perustellut kaikki väitteet lähteillä ja alkuperäisimmän ja useimmiten myös alkukielisen tutkimuksen perusteella. Osa viittauksista on myös kerrostunut ja tullut mainituksi aikaisemmassa omassa tutkimuksessa, johon olen jälkepäin viitannut.

Eettinen velvollisuuteni tutkimuskohdetta kohtaan on edellä käsitellyjä kohtia monimutkaisempi asia. Antropologinen ja etnografinen kenttätutkimus on käsitellyt tätä pitkään ja se on noussut 2000-luvun kuluessa aina vain keskeisempään asemaan tutkimusta. Silloin kun tutkija on itse myötävaikuttamassa tutkimusaineiston syntyyn ja muotoutumiseen tämä onkin perusteltua. Historiallisten aineistojen kohdalla tilanne on toinen. Aineisto on syntynyt tutkijasta riippumatta. Se missä

71 Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2019, 7–9. Tutkimuseettinen neuvottelukunta on myös määritellyt hyvän tieteellisen käytännön. Vilpin, kuten sepittämisen, havaintojen vääristelyn, plagioinnin ja anastamisen lisäksi tutkimusyhteisöä voi loukata myös piittaamattomuudella hyvistä käytänteistä.

72 Kalela 2011.

tukija kuitenkin vaikuttaa, on se, että hän valitsee tutkimuskysymyksensä ja aineistonsa. Näitä on totuttu yleensä käsittelemään tutkimukseen, ei tutkijaan, liittyvinä teemoina. On keskusteltu aiheen rajauksesta ja aineiston vastaavuudesta ja riittävyydestä tähän asetettuun kysymykseen. 2000-luvulla on enenevässä määrin myös nostettu keskusteluun aiheiden valinnan poliittisuus. Miksi tutkitaan jotain aihetta ja jotain toista aihetta ei tutkita? Mihin tutkimuksen tietoa käytetään? Jos aiempina vuosikymmeninä tätä jälkimmäistä pidettiin uhkana tieteen vapaudelle, niin tänä päivänä puhutaan tieteen vaikuttavuudesta.⁷³ Tämä liittyy laajempaan paradigmaattiseen muutokseen, jota edellä on historian tutkimuksen suhteen kuvattu, joka Jorma Kalelan mukaan osuu samaan aikaan kielellisen käänteen kanssa. Kun historiatieteen positivistisesta totuusvaateesta luovutaan ja hyväksytään, että tutkija ei pysty historististen objektiivisuusvaateiden mukaan ”sammuttamaan” itseään, seuraa tästä, että on myös hyväksyttävä, että tutkimuksella on eettisiä lähtökohtia ja seurauksia.⁷⁴

Hayden White on skeptinen sen suhteen, että koskaan voisi kirjoittaa mitään kertomusta, joka ei samalla olisi moraalinen. ”Could we ever narrativize *without* moralizing?”, hän kirjoittaa käsiteltävään keskiaikaisia annaaleja ja kronikoita ja verraten niitä 1800-luvulta alkaneeseen historiatieteen perinteeseen.⁷⁵ Näin ollen on ilmeistä, että kaikessa historiankirjoituksessa on moraalinen aspekti mukana implisiittisesti tai eksplisiittisesti. Tätä samaa ajatusta pyrin osoittamaan keskiaikaisten tekstien maailmassa artikkelissa I⁷⁶. Se on painokkaasti läsnä tämän työn ensimmäisellä sivulla nostamissani keskiaikaista historiankirjoitusta käsittelevissä aikalaisitaateissa. Nyt myös oivallan, että se ei koske yksin tutkimuskohdettani, vaan myös omaa kirjoittamistani.

1800-luvulla elänyt amerikkalainen amatöörihistorioitsija ja keskiaikaisen inkvisition tutkija Henry Charles Lea näki moraalisen tehtävänsä kuitenkin varsin suoraviivaisesti⁷⁷.

No serious historical work is worth the writing or the reading unless it conveys a moral, but to be useful the moral must develop itself in the mind of the reader without being obtruded upon him. Especially is this the case in a history treating of a subject which has called forth the fiercest passions of man, arousing alternately his highest and his basest impulses. I have not paused to moralize, but I have missed my aim if the events narrated are not so presented as to teach their appropriate lesson.⁷⁸

73 Ks. esim. Katajala 2009.

74 Kalela 2017.

75 Cotkin 2008, 297; White 1980, 27.

76 Tolonen 2000, 148–149.

77 Henry Charles Leasta ks. Peters 1989, 287–292; Peters 2010; Ullmann 1988; ks. myös Välimäki 2017.

78 Lea 1887, iv.

Näin muotoiltuna historian ja moraalin suhde ei olisi täysin mahdotonta kuvitella ilmaistavan tänäänkään. Lean tapauksessa asiaan kuitenkin vaikutti se, että hän ei pyrkinyt ollenkaan olemaan kuvauksessaan puolueeton, vaan hänellä oli oma agendansa, vaikka hän esipuheessa toista ilmaisee. Sen huomasiivat jo aikalaiset⁷⁹. Ajatus, että menneen toisen kohtaaminen edesauttaa ymmärtämään omaa ja oman ajan ajattelua on läsnä yllä mainitussa gadamerilaisessa hermeneuttisessa perinteessä. Historiallista tietoa saa ja pitääkin käyttää oman ajan ymmärtämiseksi, mutta se täytyy tehdä kummankin ajan eroavaisuudet huomioiden.⁸⁰

Aiheen ja näkökulman valinta on myös eettinen valinta. Ajatus historiallisen tutkimuksen kohteen käsittelystä reilusti ja oikeudenmukaisesti ei ole uusi. Ajatus siitä, että annetaan äänettömille ääni on jo nähty historioitsijan velvollisuutena 1800-luvulla. Ranskalainen historioitsija Jules Michelet kirjoittaa vuonna 1842, että ”kuolleita rakastavien” velvollisuus on sanoa sanat, joita kuolleet itse eivät ole voineet sanoa. Taustalla oli Ranskan vallankumous ja myös pyrkimys nostaa historian keskiöön muut kuin valtaapitävät, tavalliset ihmiset.⁸¹ Samalla tavalla hiljaisten puolestapuhujana historian tutkijan roolin hahmottaa englantilainen teollistumisen sosi-aalihistorioitsija E.P. Thompson. Hänelle tutkimuksen tehtävänä on pelastaa pienet ihmiset myöhempien aikojen ”suunnattomalta halveksunnalta” nostamalla heidät historian toimijoiksi.⁸² Vastaavia ajatuksia oli esitetty jo aiemmin ranskalaisessa ja saksalaisessa tutkimuksessa.

Ongelmalliseksi tämän ”pienien” puolesta toimimisen tekee se, että se sisältää yhtäläisen mahdollisuuden hahmottaa kokonaisuutta väärin. 1900-luvulla Antonio Gramscin ja Mihail Bahtinin myötä löydetty kansankulttuuri ja sen autonomisuus suhteessa eliitin kulttuuriin toimii hyvänä esimerkkinä. Asetelma sisälsi automaattisesti asenteen sorretusta ja sortajasta ja ”puhtaasta” ja aidosta kansankulttuurista. Näin esimerkiksi Emmanuel Le Roy Ladurien *Montaillou* ja toisaalta Carlo

79 Dewey 1888.

80 Esimerkki miten lukijan voi kutsua vertailemaan tutkimuskohteen ja oman ajan ajattelua ks. Hanska 1997.

81 Rubin 2017, 244.

82 ”I am seeking to rescue the poor stockinger, the Luddite cropper, the ”obsolete” handloom weaver, the ”utopian” artisan, and even the deluded follower of Joanna Southcott, from the enormous condescension of posterity. Their crafts and traditions may have been dying. Their hostility to the new [p.13] industrialism may have been backward-looking. Their communitarian ideals may have been fantasies. Their insurrectionary conspiracies may have been foolhardy. But they lived through these times of acute social disturbance, and we did not. Their aspirations were valid in terms of their own experience; and, if they were casualties of history, they remain, condemned in their own lives, as casualties. [...] Our only criterion of judgement should not be whether or not a man's actions are justified in the light of subsequent evolution. After all, we are not at the end of social evolution ourselves.” Thompson 1963, 12–13.

Ginzburgin 1500-luvun Menocchio-mylläriä koskeva tutkimus on sittemmin nähty asenteellisina⁸³.

Reiluus tutkimuskohdetta kohtaan on siis myös ettei heitä käytetä omien poliittisten päämäärien ajamiseen ja pakoteta sikäli väärään muottiin. Tämän on ongelmallisempi asia, koska osallistuminen oman ajan keskusteluun näyttää myöhempinä aikoina siltä, että vääristää tutkimusta. Näin esimerkiksi Peter Biller hahmottelee erilaisia ”naamioita”, joita keskiaikaiset harhaoppiset ovat saaneet tutkimuksen valossa pitää: katolisia, protestanttisia, marxilaisia, kansallissosialistisia, feministisiä.⁸⁴

Oman aikakauden käyttämistä naamioista ei ole helppoa olla tietoinen. Saksalainen keskiajantutkija Otto-Gerhard Oexle on kuvannut näitä menneisyyden tulkintoihin liittyviä tendenssejä kahden 1800-luvulla vaikuttaneen tutkijaparin avulla. Toisaalta hän näkee Jakob Burckhardtiin palautuvan modernin synnyn ja edistysuskon yhdessä ääripäässä ja toisaalta Ferdinand Tönniesin edistyskritiikin termien *Gemeinschaft* ja *Gesellschaft* erottelun yhteydessä. Burckhardt ihanoi renessanssissa syntyvää modernia ja näki keskiajan yhteiskunnan sille taustana, joka onnistuneesti jätettiin taakse. Tönnies sitä vastoin näki, että uudelle ajalle tullessa ja laajojen yhteiskuntien (*Gesellschaft*) syntyessä menetettiin jotain oleellista keskiajalle tyypillisistä yhteisöistä (*Gemeinschaft*).⁸⁵ Tämä asenteellinen kaksijakoinen suhtautuminen keskiaikaan jonain valistushengessä negatiivisena tai romantiikan katsannossa positiivisena on nähtävissä edelleen. Valistuksen ja modernin hengessä keskiaika toimii takapajuisena toisena nykyajalle, johon voidaan verrata nykyajan edistyneisyyttä.⁸⁶ Toisaalta esimerkiksi nykyajan liberalismiin ja individualismiin turhautuneet voivat kääntää katseensa esimoderniin aikaan projisoidakseen nykyajan ongelmia sinne.

Myöhemmin on vaikea enää muistaa, mikä itsellä kiinnostuksen keskiaikaan herätti. Varmastikin aikakauden toiseus ja toisaalta kyseisen ajan valtakulttuurista poikkeavat marginaali-ilmiöt kiinnostivat. Käsitykset ovat varmastikin olleet historiakulttuurin muovaamia. Helpompi on jälkikäteen muistaa, kuinka aiemmat käsitykset ovat murtuneet. Keskiajan kirkkoon ja harhaoppisuuteen liittyvän ison oivalluksen tein luettuani Raoul Mansellin artikkelin *De la "persuasio" á la "coercitio"* Roomassa 2000-luvun alussa⁸⁷. Jos Herbert Grundmannin keskeinen teesi oli ollut se, että hengellisiä liikkeitä, niin ”oikeaoppisia” kuin ”harhaoppisiakin” oli yhdistänyt

amat aikakauden virtaukset, oli Mansellin artikkeli myös oivallinen osoitus, että monetkaan historian ilmiöt eivät ole sellaisia kuin ne aluksi vaikuttavat. Sydänkeskiajalla 1200-luvun alussa syntynyt hajanainen ja haparoiva *inquisitio haereticae pravitatis* voitiin nähdä myös heidän näkökulmastaan ja ilman automaattista tuomiota valistuksen hengessä.⁸⁸ Samanlaisen ymmärtämisen haasteen asettavat monet nykyajan uskonnolliset ilmiöt. Kaiken kaikkiaan vaikka Jules Micheletin hengessä historian tutkijan tehtävä on toimia kuolleiden puolestapuhujana, se ei tarkoita, että yksioikoisesti valitaan puoli. Historiantutkijan haasteena on nimenomaan se, että kaikkia osapuolia pitää ymmärtää ja sorrettujen ei voi katsoa olevan yhtään sen enempää oikeassa kuin sortajien. Lisäksi voi kysyä, että onko kaikissa konteksteissa edes mielekästä pyrkiä palauttamaan asioita valtasuhteiksi.

Historian didaktiikassa ja tutkimusetiikassa puhutaan historiallisesta empatiasta. Käsite ei ole ongelmaton. Historiallista empatiaa usein käytetään yhteyksissä, joissa tarkoitetaan toisen asemaan asettumista. Keskustelun konteksti on yleisemmin historian didaktiikkaan eikä niinkään historian tutkimukseen liittyvä.⁸⁹ Suomalaiseen keskusteluun käsite on tullut anglosaksisesta maailmasta. Käsitteen moniselitteisyyden ja mahdollisten väärinymmärryksien vuoksi siitä on kuitenkin esimerkiksi Iso-Britannian kansallisessa opetussuunnitelmassa luovuttu.⁹⁰ Suomalaisessa opetussuunnitelmassa peruskoulussa ja lukiossa se edelleen mainitaan. Empatian sijaan hermeneutiikasta peräisin oleva kohteen perspektiivin ymmärtäminen on sekä didaktiikassa että tutkimuksessa kattavampi ja helpommin hallittava käsite. Semanttisesti se sisältää valmiiksi tutkimuksen kohteen myötämielisen kohtelun⁹¹.

Edellä olen kuvannut tutkimuksen teoreettiseen paikantumiseen ja etiikkaan liittyviä tekijöitä. Aiheen valintani puolesta olen Jules Micheletin ja Edward Thompsenin viitoittamana antamassa ääntä niille, joilta se aikanaan puuttui. En miellä kuitenkaan itseäni suoranaisesti heidän puolestapuhujanaan, muuten kuin unohdukseen

83 Ames 2015; Rosaldo 1986.

84 Biller 1994, 15–18; Ks. myös G. Lerner 1994.

85 Oexle 2002, 32–33.

86 Keskiajantutkijoiden moraalisenä velvollisuutena näyttäytyy oman tutkimuskohteensa ”puolustaminen” historiakulttuurissa. Näin esimerkiksi keskiajan ”pimeyttä” purkaa Tahkokallio 2019 Vrt. myös keskiajantutkimuksen seuran Glossan jakama Valoisa keskiaika -palkinto.

87 Manselli 1971; Samaan aikaan tutustuin Benzigerin artikkeliin harhaoppisuuden vastustamisen alkuvaiheista, John Arnoldin tutkimukseen tunnustavasta subjektista sekä Billerin ja Bruschin toimittamasta kirjasta. Benziger 2001; Arnold 2001; Bruschi & Biller 2003.

88 Vuonna 2012 osallistuin Turussa järjestettyyn poikkitieteelliseen Aboagora tapahtumaan, jossa olin mukana työryhmää, joka järjesti keskiaikaisen inkvisition istunnon *re-enactmentin* Collingwoodin termiä käyttäkseni. Mansellin hengessä muistan harjoituksissa ehdottaneeni, että ei lähtökohtaisesti tuomita inkvisiittoria kuten Ruusun nimessä Umberto Eco tekee Bernard Guin tapauksessa. Lähtökohta kun edelleen on, että nykykulttuurimme näkee inkvisiittorit kertomuksen pahoina henkilöinä. Näin esimerkiksi Ruusun nimen uudessa filmatisoinnissa tv-sarjassa *The Name of the Rose* 2019 (11 Marzo Film, Palomar, Rai Fiction); Ames 2008; Sullivan 2011; Välimäki 2017.

89 Myös opetuskontekstissa empatian toteutumista on pidetty ongelmallisena. Rantala, Manninen, & Berg 2016; Virta & Kouki 2014; Vanttinen 2009, 33–38; Leur, Boxel, & Wilschut 2017; Historiantutkimuksen kontekstissa ks. esim. Välimäki 2017; Vainio-Korhonen 2017.

90 Ks. ongelmista ja väärinymmärryksen mahdollisuudesta esim. Vainio-Korhonen 2017, 43.

91 Nähdäkseni pyrkimys jäsentää empatian käsitettä pidemmälle ei kuitenkaan lisää käsitteen käyttökelpoisuutta. Endacott & Brooks 2013; Endacott 2014; Kriittisestä suhtautumisesta empatian käsitteeseen ks. Norden 2017.

vaipumista vastaan. Pyrkimykseni on myös taata niin Mathildalle ja Valdesille kuin muillekin aikalaisille tasapuolinen reilu kohtelu, jossa kaikki lähdeaineisto punnitaan eri tulkintojen näkökulmista. Luotettavimmin tämä tapahtuu menneen subjektin ymmärtämisen kuin empatian kautta.

Parhaimmillaan ymmärtämiseen tähtäävä tutkimusote auttaa näkemään menneiden kiistakirjoitusten poleemisuuden läpi. Sen sijaan, että osapuolet olisivat pelkästään demonisoineet toisiaan, löytyy selkeitä viitteitä aidosta pyrkimyksestä ymmärtää toisia. Hyvänä osoituksena ovat julkisista väittelytilanteista jääneet kuvaukset, joissa kummankin osapuolen argumentit tulevat listatuiksi.⁹² Samoin harhaoppisten kanssa painiskelleiden kirkonmiesten kirjoituksissa näkyy, että harhaoppisiksi tuomittujen liikkeiden toiminnassa näkyvä kritiikki ymmärrettiin ja otettiin todesta.⁹³ Esimerkkejä löytyy myös siitä, että juridisten prosessien jälkeen oli mahdollista neuvotella harhaoppisuudesta langetetuista tuomioista.⁹⁴ Maaailma ei ollut mustavalkoista edes aikalaisille. Siksi on kohtuullista ja reilua, että tulevat sukupolvet näkevät sen myös kaikissa sävyissään.

3. Tutkimuksen lähteistä ja rajauksista

Artikkelien yhteydessä ei ole ollut mahdollista käydä läpi tarkemmin lähteisiin liittyviä erityispiirteitä ja ongelmia. Tämän vuoksi käsittelen tätä teemaa perinpohjaisemmin tässä artikkelissa yhteen nivovassa johdannossa.

3.1 Yleisiä huomioita keskiaikaisten lähteiden käytettävyydestä

Keskiajan historiaa käsittelevien tekstilähteiden käytössä ja tulkinnessa on omat erityisongelmansa. Kysymys siitä, mikä on alkuperäinen teksti ja kuka sen kirjoitti, ei ole aina yksinkertainen. Ennen kirjapainotaitoa tekstit kopioitiin käsin. Tätä tehdessä teksteihin tuli kopioitsijoiden tekemien luku- ja kirjoitusvirheiden takia eroavaisuuksia, jotka kertautuivat kopiointikerta kopiointikerralta. Tämän lisäksi tekstejä myös tietoisesti muokattiin ja yhdisteltiin. Monipolvisen tekstien välisen ketjun varrelta on saattanut säilyä vain aivan satunnaisia versioita, ja tekstien muodostaman sukupuun, stemman, rekonstruoiminen on Tuomas Heikkilän sanoin lopultakin valistunutta arvaamista.⁹⁵

Alkuperäisen tekstin tavoittamista hankaloittaa lisäksi se, että tekstin kirjoittaja (lat. *auctor*) ja kirjuri (lat. *scriptor*) saattoivat olla eri henkilöitä. Tyypillistä on myös, että lukuisat tekstit olivat tarkoituksella anonyymejä. Nykytutkimus on pyrkinyt ratkomaan näitä ongelmia historialliskriittisten editioiden tekemisellä.⁹⁶ Tekstin syntyhistoria, -konteksti, eri käsikirjoitukset ja niiden väliset suhteet pyritään dokumentoimaan mahdollisimman kattavasti. Tutkimuskysymysten kannalta ei kuitenkaan aina ole oleellista selvittää ja rekonstruoida alkuperäisintä versiota. Tekstien vaikutushistorian kannalta on monesti kiinnostavampaa selvittää eri aikoina eri alueille levinneitä tekstejä ja yleisintä versiota, *versio vulgataa*.⁹⁷ Tähän jälkimmäiseen näkökulmaan erityisesti linkittyvät tämän työn artikkelit III ja IV.

Tutkimusta tehdessäni olen pyrkinyt kriittisten editioiden ohella käyttämään alkuperäisintä saatavilla olevaa lähdetä. Joissakin tapauksissa itse käsikirjoituksen lukeminen on ollut mahdollista, toisinaan käytössäni on ollut käsikirjoituksen mikrofilmi ja nyt viimeisinä vuosina eri puolilla Euroopan kirjastoissa ja arkistoissa tapahtuneen digitoinnin myötä olen pystynyt käymään läpi käsikirjoituksia verkkoyhteydellä.

Kriittisten editioiden puuttumisen ja käsikirjoitusten huonon saatavuuden vuoksi on tarpeen käyttää niitä tekstejä, joita käytettävissä on. Kirjapainotaidon keksimisen ja modernin tekstikritiikin välisenä aikana jatkui tekstien kopioiminen

92 Esimerkiksi Bernardus Fontcaudalaisen kirjoitus Narbonnessa tapahtuneesta väittelystä, jota käsittelen tuonnempana luvussa 5.1.

93 Ks. esimerkiksi Innocentius III:n saarna papeille. Innocentius 2004, 7–15; Samalla tavoin omien virheet näkee inkvisition tekstejä laatinut ja kompiloinut anonyymi passaulainen dominikaani. Patschovsky & Selge 1973, 77–103.

94 Feuchter 2004; Feuchter 2007.

95 Heikkilä 2009, 111–117.

96 Taustalla on 1700-luvun lopun raamatuntutkimuksen parissa tapahtunut kehitys, joka yleistyi ja levisi muihin tutkittaviin teksteihin 1800-luvulla. Vasta 1900-luvulla kriittiset editiot yleistyvät. Heikkilä 2009.

97 Kiitän Jussi Hanskaa tämän aihepiirin muistuttamisesta.

ja kompiloiminen. Tekstejä on kopioitu, kompiloitu ja muokattu hyvin paljon samaan tapaan kuin edellisinä vuosisatoina, ja tämä on otettava huomioon. Pahimmassa tapauksessa alkuperäinen käsikirjoitus on tuhoutunut ja jäljellä on enää vain satoja vuosia myöhempi painettu kopio. Tekstit saattavat näin ollen kantaa itsessään useita tulkintaan vaikuttavia konteksteja.⁹⁸ Tämä on erityisesti otettava huomioon valdesilaisuutta koskevissa lähteissä. Kuten erityisesti artikkelissa IV kirjoitan, kietoutuu valdesilaisuuden alkuperästä käytävä keskustelu saumattomasti 1500- ja 1600-luvuilla alkaneeseen katolisen ja protestanttisen historiankirjoituksen väliseen kiistelyyn keskiaikaisten harhaoppien asemasta kirkkohistoriassa. Protestanttinen historiankirjoitus näki liikkeen yhtenä todisteena sille, että heilläkin oli katolisen kirkon tapaan alkukirkkoon asti palautuva historiallinen traditio. Tässä yhteydessä sekä katoliset että protestantit julkaisivat uudelleen keskiaikaisia tekstejä. Samanlainen kontekstien kerrostuneisuus koskee myös pyhimyksiä koskevia lähteitä erityisesti pyhimyselämäkertoja. 1600-luvun alussa vastauskonpuhdistuksen aikana Bollandistit, ryhmä belgialaisia jesuiittoja, aloittivat keräämään pyhimyselämäkertoja kokoelmaan nimeltä *Acta Sanctorum*⁹⁹. Mitä ja miten he tekstejä julkaisivat, palautuu tuohon julkaisukontekstiin. Julkaisemiensa pyhimyselämäkertojen lähteeksi he pyrkivät löytämään luotettavimman tekstin. Pääsääntöisesti pyhimyksellä piti olla julkinen kultti, että tulisi ylipäättään listatuksi *Acta Sanctorum*in sivuilla. Työssänini käsittelemällä Mathildalle ei kulttia ollut muodostunut ja siksi hän ei tätä julkaisukynnystä koskaan ylittänyt.¹⁰⁰

Toinen seikka, joka pitää panna merkille on, että vaikka edellä on nimetty ja listattu tekstejä suhteellisen yksiselitteisenä listana, on todellisuus toisenlainen. Antoine Dondaine käsittelee klassikotutkimuksessaan *Le manuel de l'inquisiteur*¹⁰¹ keskiaikaisia inkvisition tarpeisiin kerättyjä ja koottuja käsikirjoituskompilaatioita. Tarkemman tutustumisen myötä käy varsin selvästi ilmi, että kyseessä on lukuisa määrä erilaisia käsikirjoituksia, jotka koostuvat vaihtelevasta määrästä eriluonteisia tekstejä. Lucy Sackville onkin aivan oikeutetusti huomauttanut, että tekstien tunnistaminen, nimeäminen ja lajittelu voi johtaa siihen, että tekstien käytön aspekti katoaa. Tekstit kirjoitettiin anonyymeinä koosteina ja niihin koottiin kaikenlaisia hyödyllisiä

98 Näin esimerkiksi eräästä harhaoppisia käsittelevästä tekstistä on 2000-luvulla tehty laajahko tutkimus, jossa eri tutkijat pyrkivät hahmottamaan onko lähde aito vai mahdollisesti väärennetty 1200-luvulla vai 1600-luvulla. Kummassakin kontekstissa on olemassa tekijöitä, jotka tukisivat väärennöksen tekemistä. Zerner 2001.

99 Bollandistien työ ei ollut omana aikana kaikkien hyväksymää. Heidän työtään arvoselivat niin konservatiivit kuin liberaalitkin katoliset tahot. Ajoittain *Acta Sanctorum*in tietyt niteet olivat Vatikaanin kiellettyjen kirjojen listalla. Goodich 2007, 3.

100 Mulder-Bakker ei tunne Mathildan tapausta, mutta kiinnittää huomion siihen, että belgialaiset pyhimykset ovat yliedustettuina belgialaisten bollandistien keräämissä teksteissä. Mulder-Bakker 1995, 15. Tätä taustaa vasten tarkastellen Mathildalla olisi pitänyt olla suuri todennäköisyys päätyä *Acta Sanctorum*in sivuille.

101 Dondaine 1947.

tekstejä ilman, että tekijyyttä niissä mietittiin.¹⁰² Tekstit kiersivät vuosikymmenestä ja -sadasta toiseen. Samanlainen keräilyvimma ja hyödyllisten tekstien koostaminen liittyy exemplum-kokoelmiin, jotka samalla tavoin toimivat hyödyllisinä pidettyjen kertovien tekstien varastona. Niitä koottiin oman järjestön identiteetin ylläpitämiseksi (sistersiläiset) ja saarnojen materiaalipankeiksi (mendikantit) ja myös hartauskirjallisuudeksi (kansankieliset kokoelmat) ja miksei myös viihteeksi¹⁰³. Luvussa 3.2. antamani lista antaa jonkinlaisen kronologian teksteille, mutta siitä ei käy ilmi, että ensimmäiset tekstit hävisivät kierrosta lähes heti syntymänsä jälkeen ja myöhemmät tekstit kiersivät kaikki samanaikaisesti ja että eri tekstit saattoivat löytyä samoista käsikirjoituksista. Kuvaavin esimerkki on *Ms. Mazarine 2015*, jossa 1200-luvun lopun käsikirjoitukseen on koottu iso määrä erilaisia tekstejä koskien harhaoppisuutta sekä inkvisition toimintaa koskevia päätöksiä ja määräyksiä. Valdesilaisuuden syntyä koskeva teksti löytyy niiden joukosta. Se on erikoinen lyhennelmä ja yhdistelmä Stefanus Bourbonlaisen paikallishistoriallisia detaljeja ja Pseudo-David Augsburgilaisen varsin yleisluontoista ja historialliset yksityiskohdat hävittävää kertomusta. Teksti antaa varsin mielenkiintoisen kuvan siitä, miten eri kertomuksia ja lähteitä voitiin käytössä yhdistää ja tehdä niistä synteesejä. Se, kuinka paljon tätä lähteitten vertailua ja yhdistämistä tehtiin suullisesti, jää arvailun varaan, mutta tällainen teksti antaa mahdollisuuden nähdä millaista se on voinut olla.

Kolmanneksi on huomattava, että tämä tekstien vaeltaminen ja kokonaisuudet rikkova tendenssi jatkuu myös keskiajan jälkeen. Kun varhaisia painettuja kirjoja alkoi ilmestyä, oli niihin usein kopioitu suoraan käsikirjoituksista tekstejä. Lähdeviitaukset eivät luonnollisestikaan olleet aina kovin tarkkoja. Painetut lähteet ovat myös keskiaikaisten edeltäjiensä kaltaisesti koosteita. Näin esimerkiksi 1600-luvulla bollandistit keräsivät *Acta Sanctorum* -kokoelmaan tekstejä, jotka käsitelivät eriasteisia pyhimyksiä. Näin sinne päätyi myös kolmannessa artikkelissani käsittelemäni Mathildan veli Aleksanteri, jonka muistoa Foignyn sistersiläiset olivat ylläpitäneet. Koska Thomas Cantimpräläinen kirjoitti tekstissään sekä Aleksanterista että Mathildasta, mutta bollandistien tekstin aiheena oli vain Aleksanteri, jättivät he kaikki Mathildaa koskevat lauseet pois tekstistään. Myöhemmin he käsitelivät lyhyesti Mathildaa, mutta totesivat, että historiallisuus jää vahvistusta vaille.¹⁰⁴ Artikkelini lopussa julkaisemastani tekstistä on nähtävissä Thomas Cantimpräläisen teksti kokonaisuudessaan. Tämä Bollandistien tekemä valinta on vaikuttanut omalta osaltaan siihen, että Mathildaa ei todellakaan ole tunnettu aiemmassa tutkimuksessa. Tämä on johtanut

102 Sackville 2013.

103 Lars Boje Mortensen nostaa esiin viihteen yhtenä historiankirjoituksen käyttöfunktiona. Nähdäkseni sama pätee exemplum-kokoelmiin. Mortensen 1994.

104 *Acta Sanctorum*in toimittajat eivät tunteneet anonyymien laonilaisen kronikan tekstiä Mathildasta ja olivat ainoastaan Thomas Cantimpräläisen sekä Albericus Troisfontaineslaisen tekstien varassa.

jopa siihen, että kun Cantimpräläisen tekstin exemplum-tekstit on indeksoitu sähköiseen tietokantaan, niin Mathilda on tunnistettu väärin ja häntä on luultu noin sata vuotta aiemmin eläneeksi Skotlannin kuningattareksi Mathildaksi.¹⁰⁵

Samankaltaisesti ongelmallisia tekstien lähteitä ovat 1700-luvulla ja 1800-luvuilla tehdyt kansalliset keskiaikaisten tekstien editiot. Ranskassa alettiin julkaisemaan kokoelmaa *Recueil des historiens de Gaules et de la France* 1700-luvulla, ja eri keskiaikaisista kronikoista julkaistiin vain Ranskaa koskevat tekstit ja ne järjestettiin kronologisesti. Näin anonymista laonilaisesta kronikasta julkaistiin vain katkelmia. Sama kohtalo kyseisellä lähteellä oli saksalaisten *Monumenta Germaniae Historica* julkaisemana. Tällöin julkaistiin aavistuksen enemmän, mutta jonkinlaisen 1800-luvun historiallisen luotettavuuden periaatteella. Editioija Waitz valitteli tekstin sisältävän paljon juoruja ja ihmeitä ja muita epäluotettavia tietoja. Julkaistuksi tuli lähinnä vain poliittisen historian kannalta mielenkiintoiset kohdat ja esimerkiksi Mathilda koskeva teksti jätettiin pois kokonaan. Kumpikin näistä vanhoista editioista sisälsi Valdesin kääntymystä koskevan katkelman, mutta kuten olen koittanut toisessa ja neljännessä artikkelissa osoittaa, ei tämä valinta anna mahdollisuutta tulkita tekstiä osana tekstuaalista kontekstia eli kotekstia¹⁰⁶. Kronikan tulkinta Valdesin tarinasta aukeaa paremmin Cartellierin ja Stechelen editiosta ja parhaiten käsikirjoituksista.

Toisenlaisia ongelmia seuraa epätäydellisistä ja virheellisistä lähteiden julkaisemisesta. Luigi Antonio Muratori (k. 1750), joka julkaisi paljon Italian historiaan liittyviä tekstejä (*Rerum Italicarum Scriptores*), oli sisällyttänyt kolmanteen kirjaansa kertomuksen valdesilaisuuden synnystä. Hän oli tekstin löytänyt Bernard Guin käsikirjoitusten joukosta ja liittänyt maininnan, että käsikirjoitukseen tehtyjen merkintöjen perusteella kyse olisi Richardus Clunyläisen tekstistä. Giovanni Gonnet on sisällyttänyt tämän tekstin kokoelmaansa *Enchiridion Fontium Valdensium* (1958) sekä otsikoinut sen Muratoria seuraten *Vita Alexandri Papae III* ja ajoittanut vuodelle 1216.¹⁰⁷ Kyseessä olisi toiseksi varhaisin narratiivinen lähde Valdesin toimista Lyonissa. Ajoitus ja identifiointi ovat kuitenkin väärä. Richardus Clunyläinen tai Richardus Poitierslainen, kuten häntä myös kutsutaan, oli kuollut tiettävästi jo 1170-luvun alkupuolella. Kuolemansa jälkeen tapahtuneista asioista hän ei ole voinut kirjoittaa.

105 Berlioz, Collomb, & Polo de Beaulieu 2001.

106 Termi on käytössä lingvistiikassa ja eri tekstintutkimuksen aloilla esimerkiksi folkloristiikassa ja eksegetiikassa. Termi tuli tutuksi työskennellessäni Kalevala-instituutissa eri projekteissa 2000-luvun alkuvuosina, jolloin myös tein artikkelin pohjatyötä. Tekstin kontekstin sijaan kotekstilla tarkoitetaan tekstin sisäistä tekstuaalista kontekstia. Tämä on sikäli tärkeää, että 1800-luvun ja varhaisemmatkin julkaistut keskiaikaiset tekstit on julkaistu kokonaisista katkoen. Esimerkiksi *Monumenta Germaniae Historica*ssa julkaistut kronikat saattavat olla valikoimia kronikan teksteistä. Tämän vuoksi hankin anonymin laonilaisen kronikan tekstin mikrofilmeinä.

107 Gonnet 1958, 164–166. Toisin kuin Gonnet ilmoittaa, kyseinen teksti löytyy Muratorin kolmannen osan ensimmäisestä kirjasta, ei toisesta.

Marc Saurette on osoittanut, että Richardus Clunyläistä on toisaalta käytetty lähteenä ja toisaalta niitä on jatkettu, mutta hänen nimiinsä on myös liitetty muiden kirjoittamia tekstejä.¹⁰⁸ Tätä taustaa vasten tekstin attribuointi väärälle henkilölle olisi hyvinkin mahdollinen. Joku tuntematon on jatkanut Richardus Clunyläisen tekstiä, ja se on päätyntä Bernard Guin käsikirjoitusten joukkoon. Mahdotonta ei myöskään ole, että Bernardus itse olisi kyseisen kompiloinnin tehnyt.

Mistä tekstistä sitten on kyse? Jotai asia olisi yksinkertainen on Ignaz von Döllinger julkaissut saman tekstin vuonna 1890, mutta nyt osana kokoelmaansa alkuperäislähteitä harhaoppisista liikkeistä keskiajalla ja nimennyt sen olevan peräisin Carcassonnen inkvisition lähteistä.¹⁰⁹ Jean Duvernoy on osoittanut, että kyseessä on itse asiassa Doat'n kokoelman¹¹⁰ teksti 1600-luvulta ja todellisuudessa se on peräisin Bernard Guin kuuluisasta käsikirjasta harhaoppisia vastaan tehdyn inkvisition suorittamisesta.¹¹¹

Jäljelle jää edelleen kysymys Muratorin käyttämästä käsikirjoituksesta. Kertomus ei ole siinä osana käsikirjaa, vaan kronikassa. Usein unohdetaan, että Bernard Gui oli itse asiassa varsin tuottelias historiallisten tekstien kirjoittaja. Muratorin katkelma kronikkatekstistä sisältää muitakin asioita kuin kertomuksen valdesilaisuuden synnystä. Mielenkiintoista on, että aivan katkelman lopusta löytyy lyhyehkö teksti koskien Alpaidis Cudotlaista, 1100-luvun lopulla elänyttä erakkonaista¹¹². Hän oli aikanaan varsin laajalti tunnettu, ja mainintoja hänestä löytyy useista 1100-luvun lopun ja 1200-luvun teksteistä.¹¹³ Muratorin kirjaama teksti vastaa lähes sanasta sanaan Robert Auxerreläisen kronikasta löytyvää tekstiä, mutta on siitä selkeä lyhennelmä (ks. liite 2). Bernard Guin historiantkirjoitusta ja hänen metodejaan ja lähteiden kompiloointia tutkinut Anne-Marie Lamarrigue osoittaa kirjassaan hyvin havainnollisesti Bernard Guin työskentelymenetelmät¹¹⁴. Lyhennetty ja tiivistetty teksti Alpaidis

108 Saurette 2005, 11–15.

109 Döllinger 1890, 6–7.

110 Collection Doat koostuu vuosina 1663–1670 Etelä-Ranskasta käsin kopioituista dokumenteista. Suuri osa alkuperäisistä dokumenteista ei ole enää saatavilla. Omont 1916.

111 Duvernoy 1973; Ks. myös Patschovsky & Selge 1973.

112 E. Stein 1995. Alpaidis lienee syntynyt joskus 1150-luvulla ja kuoli kronikoiden mukaan 1211. Hänellä oli pyhän naisen maine ja hänen nähtiin olevan kykenevä ennustamaan. Hän näki näkyjä ja harjoitti äärimmäistä askeesia. Tekstien mukaan hän eli pelkällä ehtoollisella useita vuosikymmeniä. Hänen maineensa oli vahva jo hänen elinaikanaan ja hän oli ylhäisen aatelin jopa kuninkaallisten suojeluksessa.

113 E. Stein 1995, 79–95. Mainintoja Alpaidiksesta löytyy muiden muassa seuraavilta kirjoittajilta: Radolphus Coggeshallilainen, Robertus Auxerrelainen, Jacobus Vitryläinen, Caesarius Heisterbachlainen, Diego Garcia, Albericus Troisfontaineslainen, Guillelmus Nangislainen, Stephanus Bourbonlainen, Vincent Beauvaislainen, Johannes Garlandlainen. Varsin mielenkiintoista on, että maininta tästä hänen kuolemastaan löytyy myös anonymista laonilaisesta kronikasta vuodelta 1210.

114 Lamarrigue 2000 Ks. erityisesti luvut ”Une technique compilatoire élaborée” ja ”Le travail d’abréviation”.

Cudotlaisesta Muratorin julkaisussa sopisi hyvin Bernard Guin työstämäksi. Juuri näin hän työskenteli muidenkin tekstien kanssa. Tämän vuoksi näkisin, että tekstit valdesilaisuuden synnystä, jotka toistuvat siis Döllingerillä ja Mollat'illa täysin sanasta sanaan ja Muratorilla sekä Gonnet'illa edellisiin verrattuna lähes sanasta sanaan, ovat kaikki Bernard Guin kirjoittamia. Tämän puolesta puhuu vielä se seikka, että kyseiset tekstit näyttäsivät olevan samalla yllä mainitulla tekniikalla lyhennettyjä ja tiivistettyjä Stefanus Bourbonlaisen 1250-luvulla kirjoittamasta kertomuksesta valdesilaisuuden synnystä hänen kotikaupungissaan Lyonissa¹¹⁵.

Harmillista, mutta yllä olevaa taustaa vasten ei välttämättä kovin yllättävää on, että Muratorin, Döllingerin ja erityisesti Gonnet'n virheellisesti identifioimat lähteet tulevat edelleen esiin tutkimuksessa.¹¹⁶ Väärä informaatio tuottaa lisää väärää informaatiota ja vääriä tulkintoja. Tämän asian kanssa turhautuminen tuo mieleen fransiskaani tuskailun ”väärien” Franciscuksen elämäkertojen kanssa, josta mainitsin yllä. Heidän ratkaisunsa hävittää väärä informaatio on varsin suoraviivainen, mutta nykyiselle historiantutkimukselle ja arkistoinnin kulttuurille vieras. Historiallista empatiaa voin kuitenkin kokea heidän ponnisteluistaan lukiessani.

Se, että vanhat ja vääriksi todistetut lähteet edelleen näkyvät uusienkin julkaisujen lähdeluetteloissa liittyy siihen, että tekijänoikeusyistä arkistojen digitointi on kohdistunut vanhempiin aineistoihin. Uudemmat ovat vielä tekijänoikeuslain suojaamia eivätkä aina vapaasti levitettyjä.

Kuten edeltä käy ilmi, on keskiaikaisten lähteiden käyttäminen monella tavalla ongelmallista. Pelkkä luottaminen toisten toimittamiin teksteihin ei riitä, vaan modernienkin tekstien alkuperä on tarkistettava. Neljännessä artikkelissa analysoimaani luetteloa valdesilaisuuden synnystä kertovista lähteistä ei ole muissa tutkimuksissa tehty.

Tutkimustyötä on helpottanut 1900-luvulla tehdyt lähdejulkaisut. Ensimmäinen näistä on edellä mainittu Giovanni Gonnet'n *Enchiridion Fontium Valdensium*¹¹⁷. Samalta tekijältä löytyy kyseisen kirjan toinen osa. Iso osa teksteistä löytyy näistä julkaisuista, mutta kuten yllä olen osoittanut, pitää julkaisun tietoihin suhtautua kriittisesti. Valdesilaisuutta 1960-luvulla tutkineet Kurt-Victor Selge ja Alexander Patschovsky julkaisivat myös kyseiseen liikkeeseen keskittyneen lähdekokoelman.¹¹⁸ Vähän tätä ennen oli Kurt-Victor Selge jo julkaissut kokoelman

inkvisition toimintaa käsittelevistä lähteistä.¹¹⁹ Englanninkielisiä lähteiden käännöksiä sisältäneitä kokoelmia on kolme. Wakefield ja Evans julkaisivat massiivisen käännetyin lähdekokoelman, joka käsitteli harhaoppisuutta 1000-luvulta 1200-luvun loppuun.¹²⁰ Edward Peters täydensi tätä paavien ja muiden auktoriteettien tekstien käännöksillä.¹²¹ Aivan viimeksi on Yorkin yliopiston laajojen projektien työtä hyödynnetty narratiivisia ja erityisesti inkvisition lähteitä koskevalla julkaisuilla.¹²² Mathildaa koskevia lähteitä ei ole julkaistu, mutta vastaavien naispyhimysten historiaa koskevia lähteitä ja tutkimuksia on julkaistu laajalti Brepolsin sarjassa *Medieval Women – Texts and contexts*.

3.2 Tutkimuksen lähteet

Artikkeleissani olen pohtinut lähteiden syntyhistoriaan, käsikirjoituksiin ja eri editioihin liittyviä asioita eniten kahdessa viimeisessä artikkelissa (III ja IV). Teen seuraavaksi yhteenvedon lähteisiin liittyvistä huomioista.

Tutkimukseni keskiössä ovat kertovat lähteet. Valdesia käsitteleviä kertovia lähteitä on selkeästi enemmän ja laajemmalla maantieteelliseltä alueelta kuin Mathildaa. Tämä palautuu luonnollisesti siihen seikkaan, että valdesilaisuus itse levisi liikkeenä laajalle alueelle. Kuten artikkelissa IV käy ilmi, on liikkeellä varsin varhaisesta vaiheesta lähtien mukana oma tulkinta heidän alkuperästään ja identiteetistään, joka pohjautuu apostolien elämän jäljittelyyn ja liikkeen perustajan välittävään rooliin. Varhaista versiota valdesilaisten käsityksestä omasta alkuperästään ei ole aivan suoraan löydettävissä lähteistä, mutta tiettyjä vihjeitä ja epäsuoria mainintoja löytyy liikettä vastustavien tekstien joukosta. Laajalle levinneen liikkeen vastustajien parissa oli luonnollisestikin tarve levittää toisenlaista tulkintaa liikkeen synnystä. Tämä selittää valdesilaisuuden syntyä koskevien eri kertomusten suuren lukumäärän ja toisaalta myös käsikirjoitusten lukumäärän.

Näiden tekstien ja toisaalta myös tapahtumien kontekstualisoinnin kautta lähdeaineisto laajenee käsittämään suhteellisen laajasti tuolta aikakaudelta säilyneitä kirjoituksia. Tässä yhteydessä esittelen vain artikkeleissa analysoidut tekstit. Narratiiviset lähteet valdesilaisuuden synnystä jakautuvat syntyänsä perusteella eri ryhmiin. Merkittävänä ajallisina rajapyykkeinä voidaan pitää liikkeen tuomitsemista harhaoppiseksi ja toisaalta inkvisition muotoutumista 1230-luvulta eteenpäin¹²³. Näin ryhmiteltynä kaksi ensimmäistä lähettä eroavat muista näkökulmansa puolesta.

Varhaisin kertomus Valdesin kääntymyksestä on exemplum-muotoinen teksti

119 Selge 1967c.

120 Wakefield & Evans 1991.

121 Peters 1980.

122 Arnold & Biller 2016; Biller, Bruschi, & Sneddon 2010.

123 Inkvisition synnystä ks. esim. Benziger 2001; Peters 1989.

115 Mollat, joka editoi Guin tekstin huomautti tämän tekstin ja Stefanus Bourbonlaisen tekstin kirjaimellisista lainoista. Hän päätyi pitämään Guin tekstiä lyhennelmänä Stefanuksen tekstistä. Näin tulkitseen samoin olevan tämän Gonnet'n julkaiseman tekstinkin suhteen. Kyseessä on Guin lyhennelmä Stefanus Bourbonlaisen tekstistä eikä toiseksi varhaisimmasta valdesilaisuuden synnystä kertovasta kertomuksesta.

116 Evans 2007, 80; Roach 2005, 226; Sullivan 2005, 189.

117 Gonnet 1958.

118 Patschovsky & Selge 1973.

sisterssiläisessä kokoelmassa noin vuodelta 1174. Käsikirjoituksia on säilynyt vain yksi. Kyseinen teksti ajoittuu suurella todennäköisyydellä hyvin lähelle kuvaamiaan tapahtumia.¹²⁴

Vuonna 1184 keisari Fredrik Barbarossa sekä paavi Lucius III tuomitsivat harhaoppiset julistuksellaan *Ad abolendam*. Valdesilaisuus lueteltiin osana näitä liikkeitä. Liikettä vastaan kirjoitettiin poleemisia tekstejä ja mm. Narbonnessa järjestettiin julkinen väittely katolisten ja valdesilaisten välillä. Samaan aikaan liike julistettiin harhaoppiseksi myös Provencessa ja Aragoniassa. Vuosisadan vaihteessa käytiin mielenkiintoinen keskustelu liittyen maallikkojen saarnaamiseen. Siihen osallistuvat niin Alanus Lilläläinen kuin Joakim Fiorelainenkin, jotka nostivat tuomittavaksi esimerkiksi ilman lupaa saarnanneet valdesilaiset. Yllättäen heitä kuitenkin puolustettiin aikakauden ”akateemisissa” piireissä. Petrus Cantor¹²⁵, joka tietävästi toimi aikanaan yhtenä tulevan paavi Innocentius III:n opettajana, kirjoitti tekstejä, joissa hän puolusteli, että tietyissä olosuhteissa oli hyväksyttävää, että myös maallikot saarnasivat, jos papisto muuten laiminlöi tehtäviään. Tekninen erottelu tässä yhteydessä oli, että maallikolle ei ollut sallittua *praedicatio* vaan *exhortatio*.¹²⁶ Vastaavanlaista myötämielisyyttä maallikkojen toimintaa kohtaan osoitti paavi Innocentius III. Kun hänelle raportoitiin kesällä 1199 Metz'n kaupungissa tavatuista maallikoista, joilla oli hallussaan kansankielelle käännettyjä pyhiä kirjoituksia, kirjoitti hän kaksi kirjettä. Julkiseen levitykseen tarkoitettussa kirjeessä hän tuomitsi selkeästi maallikkojen saarnaamisen, muttei moittinut heitä kiinnostuksesta pyhiä kirjoituksia kohtaan. Metz'n piispalle osoittamassaan yksityisemmässä kirjeessä hän oli tuomitsemisen sijaan kiinnostunut tietämään, kuka oli kääntänyt tekstit ja mitä tarkoitusta varten.¹²⁷ Innocentius III osoitti muissakin yhteyksissä ymmärrystä maallikkojen hengelliselle toiminnalle. Hän kanonisoi cremonalaisen kaupunkilaisen Homobonus¹²⁸, salli pohjoisitalialaisen *humiliati* -liikkeen toiminnan¹²⁹ ja hyväksyi takaisin kirkkoon Durandus Huescalaisen¹³⁰ ja Bernardus Primin¹³¹ johdossa olleet valdesilaiset ryhmittymät ja hieman näiden jälkeen hyväksyi Franciscus Assisilaisen ja hänen seuraajiensa toiminnan. Kaikkien näiden liikkeiden hyväksynnässä oli oleellista

edellä mainitun *praedication* ja *exhortation* erottelu. Lähimmäisen kehottaminen oli helpommin hyväksyttävissä maallikoille kuin saarnaaminen.¹³² Samaan aikaan paavi Innocentius III toimi määrätietoisesti ja tiukasti harhaoppisia vastaan. Amerikkalainen keskiajan tutkija John C. Moore onkin kuvannut Innocentius III:n aikaa kitkemiseksi ja kylvämiseksi.¹³³

Seuraava valdesilaisuuden synnystä kertova lähde pitää asettaa vasten tätä laajasti käsiteltyä kontekstia. Kyseisen tekstin konteksti on tämän työn kannalta oleellinen, koska samasta kronikasta löytyy myös kertomus Mathildasta.

Pohjois-Ranskassa Laonissa kirjoitettu *Chronicon universale anonymi Laudunensis*¹³⁴ päättyy vuoteen 1219, ja teksti on ajoitettu sen mukaisesti. Kronikasta on säilynyt kaksi käsikirjoitusta. Georges Duby on arvellut erään toisen kronikassa olleen kertomuksen ajoittamisen yhteydessä, että kronikan sisältämät tekstit voivat hyvin olla kirjoitettuja aiemminkin kuin sinä vuonna jolloin kronikka päättyi¹³⁵. Sama pätee Valdesia koskevan tekstin kohdalla. Tekstihän ei aivan suorasanaisesti tuomitse Valdesin toimintaa, ja se on hyvin sijoitettavissa edellä selostettuun kontekstiin ja ajoitettavissa suhteellisen väljästi. Mathildaa koskevan artikkelin (III, 63-66) yhteydessä pohdin kronikan kirjoittajan läheisyyttä maallikkonaisia tuke-neisiin tahoihin ja erityisesti Jacobus Vitryläiseen, joka kirjoitti Maria Oignieslaisen *vitan* ja oli keskeisiä Petrus Cantorin piiriin kuuluneita oppilaita. Maantieteellinen läheisyys ja muut kontaktit puoltaisivat sitä, että kronikka voitaisiin sijoittaa, jos ei Petrus Cantorin piiriin, niin ainakin tietoisiksi niistä teemoista, mitä siellä käsiteltiin. Erityisesti nostaisin esiin kronikan käsikirjoitusten julkaisemattomista osista löytämäni maininnat maallikoiden hengelliseen liikehdintään kytkeytyvistä pyhästä Lambertuksesta ja Aleksiuksesta, joita sivuan artikkeleissa III ja IV. Tämä selittäisi myös monia tutkijoita askarruttaneen kronikan näkökulman Valdesin kääntymykseen¹³⁶. Ambivalentti suhtautuminen liikkeeseen ja sen selkeän tuomitsemisen epäröinti olisi juuri tähän kontekstiin sopiva tulkinta.

124 Tekstistä on säilynyt yksi uniikki käsikirjoitus, josta on tehty kriittinen editio 2000-luvun alussa. Legendre 2005.

125 John Baldwinin tutkimusten jälkeen on ollut tapana kirjoittaa Petrus Cantorin piiristä. Tällä viitataan hänen johdolla Pariisissa opiskelleisiin kirkonmiehiin, joita voidaan pitää uudistusmielisinä, mitä tuli maallikkojen hengelliseen toimintaan. Baldwin 1970.

126 Zerfaß 1974, 210–230 Zerfaßin mukaan humiliatien ja valdesilaisten tapausten jälkeen erottelu oli ratkaisevassa roolissa varhaisessa fransiskaani- ja valdesilaisliikkeessä ja sen toiminnan hyväksymisessä. ; Buc 1993; Lauwers 1997.

127 Andrews 1999.

128 Vauchez 2001.

129 Andrews 1999.

130 Hoose 2014; Torras 2009.

131 Selge 1967b.

132 Zerfaß 1974, 230–242; Erittäin mielenkiintoinen on Homobonus Cremonalaisen tapaus suhteessa maallikkojen saarnaamiseen. Aiemmat vitat eivät asiasta mainitse mitään, mutta hieman myöhempi vuoden 1240 jälkeen kirjoitettu *Quoniam historiae* mainitsee, että Homobonus ei saarnannut, vaikka häntä pyydettiin. Hän tyytyi vain siteeraamaan ”kultaista sääntöä”. Kuuliaisuus ja saarnaamisesta pidättäytyminen näyttäisi olevan oleellinen osa Homobonusin roolia pyhimyksenä. Vauchez 2001, 46–47.

133 J. C. Moore 2003.

134 Tekstistä on kaksi käsikirjoitusta, joista toinen löytyy Berliinistä (Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Phill. 1880) ja toinen Pariisista (BNF lat. 5011). Cartellieri ja Stechele ovat tehneet kronikan loppuosasta kummankin käsikirjoituksen huomioonottavan edition. Katkelmia kronikasta löytyy myös sarjoista *Recueil de Historiens de France* ja *Monumenta Germaniae Historica* (Scriptores XXVI). Cartellieri & Stechele 1909.

135 Duby 1980, 327–336.

136 Selge 1967a; Stock 1990, 24–29.

Näiden kahden tekstin jälkeen loput valdesilaisuuden alusta kertovista lähteistä on syntynyt yhteydessä inkvisition toimintaan. *Inquisitio haereticae pravitatis* mahdollistui, kun paavien Aleksanteri III ja Innocentius III päätöksiä ja kolmannen (1179) ja neljännen (1215) lateraanikonsiilin päätöksiä kerättiin yhteen ja operationalisoitiin paavi Gregorius IX aikana 1230-luvulla. Taustana tälle oli myös vuoden 1229 Meaux'n rauhaan päättynyt Albigenssisodaksi kutsuttu Etelä-Ranskaan suuntautunut ristiretki. Inkvisiittorit eivät kuitenkaan toimineet keskusjohtoisesti vaan enemmänkin *ad hoc*. Mitään selkeää ohjetta ei myöskään toiminnalle ollut, ja ensimmäisen polven inkvisiittorit hakivat toimintamalleja ja kopioivat toistensa tekstejä. Inkvisiittoreina toimivat pääsääntöisesti tässä vaiheessa mendikanttijärjestöjen edustajat, fransiskaanit tai dominikaanit. Tämä yhdistyy mielenkiintoisella tavalla toiseen ilmiöön. Neljännen lateraanikonsiilin jälkeen papiston pastoraalitehtävät kasvoivat. Erityisesti mendikanttijärjestön edustajat saarnasivat laajalti. Tätä tehtävää varten he kirjoittivat toisaalta saarnausoppaita ja mallisaarvoja, mutta saarnojen laatimista varten he alkoivat sistersiläisten exemplum-kokoelmien mallin pohjalta kerätä omia kertomuskokoelmia exemplum-muodossa, jotka oli järjestetty aihepiirien tai avainsanojen perusteella ja usein myös aakkostettu. Stefanus Bourbonlainen oli ensimmäisiä inkvisiittoreita, ja hänen kirjallisessa työssään mielenkiintoisesti yhdistyy dominikaanijärjestön saarnaamiseen ja inkvisiittorina toimimiseen liittyvät tehtävät.

Stefanus Bourbonlainen kirjoitti *exemplum*-kokoelmansa *De septem donis Spiritus Sancti* 1250-luvulta. Käsikirjoituksia on säilynyt kymmeniä.¹³⁷ Valdesilaisuutta koskeva exemplum on mielenkiintoinen. Se toisaalta yhdistää Isidorus Sevillalaisen mallin mukaisen ensyklopedisen lähestymistavan harhaopin syntyyn siihen, että Stefanus kirjoittaa omista havainnoistaan ja asioista, joista hän on silminnäköiltä kuullut. Artikkelissa IV olen pyrkinyt osoittamaan uutena tulkintana, että yleisen harhaopin syntyä koskevan tiedonintressin ohella Stefanus kirjoittaa oman asuin-kaupunkinsa Lyonin mainetta tahranneesta tapahtumasta. Paikallisissa lähteissä ja katedraalin liturgisissa muistokirjoissa (*libri memoriales*) on mainintoja paikallisen papiston kytkeytymisestä ja mahdollisesta osallisuudesta valdesilaisten toimintaan¹³⁸.

137 *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*. Vanhemmassa tutkimuksessa on eniten siteerattu Lecoy de La Marchen teosta vuodelta 1877; Stefanus Bourbonlaisen isoa exemplum-kokoelmaa on alettu editoida ja Jacques Berlioz on julkaissut siitä kaksi osaa (2002, 2006). Valdesilaisuuden syntyä koskeva osa ei sisälly kumpaankaan näistä. Berlioz'n kriittinen editio pohjautuu viiteen käsikirjoitukseen. Alkuperäinen ja varhaisin käsikirjoitus lienee tuhoutunut 1500-luvun katolisten ja protestanttien välisten taisteluiden aikana. Lopullisen käsikirjoitusmäärän arviointi on vaikeaa. Welter luettelee niitä 35 kappaletta, mutta todellinen määrä on suurempi. Lukumäärän arvioinnin tekee hankalaksi se, että teosta kopioitiin keskiajalla ahkerasti lyhennelmänä ja myös vain osittain. Welter 1927, 221–223.

138 Stefanus de Ansa mainitaan muistokirjassa ja hänen testamentissaan mainitaan uuni ”furnum qui fuit valdesii”.

Stefanuksen tekstin mukaan kaksi pappia osallistui pyhien kirjoitusten kääntämiseen Valdesille. Vanhempi heistä saneli ja nuorempi kirjoitti. Sanelija (Stefanus de Ansa), joka keskiaikaisen käsityksen mukaan oli tekstin *auctor*, kuoli Stefanuksen mukaan tapaturmaisesti. Nuorempi (Bernardus Ydros) ei joutunut samalla lailla vastuuseen teoistaan, koska hän oli pelkkä kirjuri. Hän oli Stefanus Bourbonlaisen mukaan myös dominikaaniveljeskunnan ystävä. Se, että Stefanus mainitsi heidät nimeltä, johtui nähdäkseni siitä, että hän koki tarpeelliseksi selittää katedraalin muistokirjan tekstiä ja aiempia tapahtumia kaupungissa. Erityisen mielenkiintoiseksi tämän aiheen tekee ranskalaisten keskiaikaisia exemplum-tekstejä pitkään tutkineiden Jacques Berlioz'n ja Marie-Anne Polo de Beualieun tekemä hypoteesi. Stefanuksen kirjoittamien tekstien ja sistersläislähtöisten exemplumien vertailun valossa näyttäisi siltä, että Stefanus Bourbonlainen on tuntenut varhaisimman sistersiläisen exemplum-kokoelman¹³⁹, nähdäkseni todennäköisesti jopa lukenut sen. Tässä kokoelmassa oli myös kaikkein varhaisin kertomus rikkaan kaupunkilaisen kokemasta kääntymyksestä Lyonissa eli valdesilaisuuden synnystä.¹⁴⁰ Jos hän tämän tekstin tunsikin, niin vahvistaa se entisestään artikkelissa IV esittämäni oletusta, että Stefanus Bourbonlainen pyrkii kertomuksellaan muokkaamaan käsitystä miten asiat ”oikeasti” tapahtuivat Lyonissa 1170-luvulla.

Lisäksi artikkelissa IV huomautan myös, että myöhemmät tekstit, jotka pohjautuvat kerronnassaan Stefanuksen tekstiin, eivät yhtä poikkeusta lukuun ottamatta toistaneet paikallishistoriallisia seikkoja. Stefanuksen teksti johdattaa siis pohtimaan myös valdesilaisuuden kaupunkiin jättämää muistoa ja mainetta. Tätä teemaa ei ole pohtinut aiemmin oikeastaan kuin lyonilainen paikallishistorioitsija Philippe Pouzet maailmansotien välisellä ajalla.¹⁴¹ Tätä olisi mahdollista jatkaa edelleen uudemman tutkimuksen valossa. Lyonin paikallishistoriassa valdesilaisuuden synnyn kanssa samaan aikaan sijoittuu toinen tyypillinen maallikkohurskauden ilmentymä, sillan rakennus. Artikkelissa IV viitataan mahdollisuuteen linkittää nämä tapahtumat yhteen.¹⁴²

Edellä mainittujen tekstien lisäksi artikkelissa IV käsittelen lisäksi seuraavia tekstejä, jotka sisältävät kertomuksen valdesilaisuuden synnystä. Kuten artikkelissa totean on näiden lähteiden syntyperä 1200-luvulla alkaneen harhaoppisuutta selvittävän inkvisition toiminnan parissa.

139 *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*.

140 Berlioz 2010, 245; Polo de Beualieu 2010, 237–238.

141 Pouzet 1936.

142 Lyonin siltaan liittyvää tutkimustyötä ja vertailua Rhône'n alajuoksun Avignonin ja Bonpasin samanaikaisille silloille veljeskuntineen olen jo aloittanut. Näiden mainittujen siltojen lähellä ollut Saint Esprit'n silta on selkeästi myöhempi rakennustyö. Tähän kytkeytyy vielä Narbonnessa 1190-luvulla käydyssä väittelyssä valdesilaisten vetoaminen erääseen 1100-luvun sillanrakentajapyhimykseen. Tarkoitukseni on julkaista tutkimuksen tulokset artikkelina vuoden 2021 aikana.

- Ms. Mazarine 2015 (terminus ante quem 1298), yhdistelmä Pseudo-Davidin tekstiä ja Stefanus Bourbonlaisen tekstiä. Yksi käsikirjoitus.¹⁴³
- Anonyymi passaulainen, 1260-luvulta. Yli 40 käsikirjoitusta.¹⁴⁴
- Pseudo-David Augsburgilainen, 1270-luvulta. Kymmeniä käsikirjoituksia.¹⁴⁵
- Bernard Gui 1300-luvun alusta. Kuusi käsikirjoitusta.¹⁴⁶
- Liber Electorum, 1300-luvun jälkimmäiseltä puolikkaalta. Kymmenkunta käsikirjoitusta.¹⁴⁷
- Italialaisten veljien kirje, 1300-luvun jälkimmäiseltä puolikkaalta¹⁴⁸
- Cum dormirent homines, 1395. 46 käsikirjoitusta.¹⁴⁹

Näiden tekstien lisäksi tämän väitöskirjan kolmannessa artikkelissa tarkastelen naispuolista Mathilda-nimistä erakkoa käsitteleviä tekstejä. Toisistaan riippumattomia tekstejä on kaksi.

- *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, 1220-luvulta. Kaksi käsikirjoitusta.¹⁵⁰
- Thomas Cantimpräläisen *Bonum universale de apibus*. Käsikirjoituksia yli 110.¹⁵¹

143 Mikrofilminä ms Mazarine 2015. Bibliothèque Mazarine, Paris. Martène & Durand 1717, 1777–1794.

144 Käsikirjoitukset jakaantuvat kuuteen eri linjaan. Patschovsky 1968; Patschovsky & Selge 1973, 12–13.

145 Teksti, joka sisältää kertomuksen valdesilaisuuden synnystä, on sittemmin osoitettu olevan anonyymin tekijän. Se on Antoine Dondainen mukaan jaettavissa kahteen käsikirjoitusperheeseen, lyhyeen (seitsemän käsikirjoitusta) ja pitkään (kahdeksan käsikirjoitusta). Dondaine 1947, 93–94, 104–105, 180–183; Käsikirjoituksen on editoinut Wilhelm Preger. Preger 1878, 205–206; Käsikirjoituksia on enemmän kuin Dondaine luettelee. Schneider 1981, 142–145.

146 G. Mollat'n mukaan käsikirjoitukset jakautuvat kolmeen perheeseen. Bernard Guin tekstin lähteinä toimii useat aiemmat inkvisiittoreiden kokoamat opaskirjat. Gui 1926, xxv–xxix.

147 Biller 1974.

148 Liber Electorum tekstistä on tiettävästi kymmenkunta käsikirjoitusta. Biller 1974, 215–21.

149 Gretser 1613 Petrus Zwickerin tekstistä tunnetaan 46 käsikirjoitusta, joskin versioita on Billerin mukaan kahta eri tyyppiä, jolloin käsikirjoitusten lukumäärä kasvaa. ; Biller 2001, 263–269; Modestin 2013; Ks. nyt erityisesti Välimäki 2019.

150 Kyseessä on sama teksti kuin edellä toinen valdesilaisuuden syntyä kuvaava lähde. Cartellieri & Stechele 1909.

151 Kriittistä editiota tekstistä ei ole. Sen tekeminen on viivästynyt käsikirjoitusten suuren lukumäärän vuoksi. Tekstistä tunnetaan myös kansankielisiä versioita ja sitä on painettu 1400-luvun lopulta 1600-luvulle useita kertoja. Cantimpré 1627 Albericus Troisfontaineslaisen kronikan lyhyet maininnat pohjautuvat Thomas Cantimpräläisen tekstiin tai samaan lähteeseen. de Cantimpré 1997 Les Archives de littérature du Moyen Âge

Kun tarkastelee käsikirjoitusten määrää, on silmiinpistävää, miten varhaisimmat tekstit ovat lähes uniikkeja ja niiden tunteminen on jäänyt varsin vähäiseksi. Poikkeuksen tekee toki *Chronicon universale anonymi Laudunensis*. Sen sisältämä Valdesin kääntymyskertomuksen siteeraaminen kirjallisuudessa oli 1900-luvun kuluessa yleistynyt niin, että Kurt-Victor Selge motivoi Stefanus Bourbonlaisen version uudelleenjulkaisuaan 1960-luvulla sillä, että tämä hänen mukaansa luotettavampi teksti oli jäänyt edellisen pimentoon.¹⁵² Merkillepantavaa on, että nämä varhaiset kertomukset ovat niitä, jotka rikkovat myöhempää konsensusta ja käsitystä kuvaamistaan tapahtumista. Tämän vuoksi ne ovat myös olleet erityisen tarkastelun kohteena esimerkiksi artikkelissa I valdesilaisuutta koskien. Mathildaa koskeva artikkeli perustuu myös samanlaiseen tulkintojen vastakkaisuuteen. Varhaiset näkemykset sekä valdesilaisuuden kuin Mathildan luonteesta ovat jääneet myöhempien tulkintojen jalkoihin. Tämän vuoksi niiden kiinnostavuus ja lähdearvo ovat kohteidensa suhteen samaa luokkaa kuin Franciscuksesta kertovien kanonisoimattomien lähteiden. Ne rikkovat myöhemmin muodostetun kuvan ja laajentavat käsitystämme liikkeiden alkuvaiheista.

(ARLIMA) on listannut sivustollaan 116 käsikirjoitusta. https://www.arlima.net/qt/thomas_de_cantimpre.html#api, luettu 13.6.2020.

152 Patschovsky & Selge 1973.

4. Keskeiset ilmiöt ja käsitteet

Tässä luvussa pohdin tämän työn aiheiden kannalta oleellista maallikoiden ja kirkonmiesten välistä erottelua ja siinä tapahtuneita muutoksia. Näiden lisäksi näen tarpeelliseksi luoda lyhyen katsauksen siihen sydänkeskiaikaiseen prosessiin, jossa joitakin henkilöitä nostettiin pyhimyksiksi, ja myös siihen, miten jotkin liikkeet tulivat tuomituiksi harhaoppisina. Lopuksi käsittelem muistamisen ja unohtamisen käsitteitä.

4.1 Maallikoiden ja kirkonmiesten välinen erottelu

Yksi keskeinen osa gregoriaanista kirkkoreformia oli hengellisen ja maallisen säädyn määrittely toisistaan erilleen. Tämä näkyy ehkä selvimmin Gratianuksen Decretumissa 1140-luvulta¹⁵³. Maallikot (*laici*) määriteltiin papiston (*clerici*) vastaisena ja arvoasteikossa selkeästi heidän alapuolelleen. Näin esimerkiksi Humbertus Romanslainen erottelee taivaan ja maan sekä sielun ja ruumiin kuten myös papiston ja maallikot. Papisto oli arvokkuudessaan, järjessään, tiedossaan ja pyhyydessään maallikkojen yläpuolella.¹⁵⁴ Samassa hengessä hän eräässä mallisaarnassa pitää pappeja härkinä ja maallikoita aasintammoina.¹⁵⁵ Maallikkoutta määritteli myös luku- ja kirjoitustaidottomuus, jolloin sitä verrattiin papiston saamaan koulutukseen. Kirkonmiehet olivat *litterati* ja maallikot *illitterati*. Maallikoudessa oli siis kyse myös

153 Decretum Magistri Gratiani C.12.q.I c.7. "... Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum diuino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare conuenit, ut sunt clerici, et Deo deuoti, uidelicet conuersi. Κληρος enim grece latine sors. Inde huiusmodi homines uocantur clerici, id est sorte electi. [...] Illi enim uictu et uestitu contenti nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. §. 1. Aliud uero est genus Christianorum, ut sunt laici. Λαος enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter uirum et uirum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita saluari poterunt, si uicia tamen benefaciendo euitauerint."

154 "Notandum quod sicut in mundo quaedam pars est superior, scilicet caelum, et quaedam inferior, scilicet terra; et in homine quaedam pars magis comprehensibilis, scilicet anima, et quaedam minus, scilicet corpus; --- ita inter fideles Christi sunt duo genera hominum scilicet clerici, qui sunt superiores dignitate et magis intelligentes per scientiam, et sanctiores debent esse quam laici." Imbach 1989, 18.

155 "Inter fideles Christi sunt duo genera hominum, scilicet clerici, qui sunt superiores dignitate et magis intelligentes per scientiam, et sanctiores habent esse quam laici, qui in his minus abundant. Ad notandum autem istam distinctionem sunt in ecclesiis Christianorum duo partes, scilicet chorus, qui ad clerum pertinet, et navis quae ad laicos. Notandum autem circa laicos, quod ipsi non debent ascendere ad scrutandum secreta fidei, quae tenent clerici, sed adhaerere implicite, iuxta illud Iob, 'Et boves arabant et asine pascebantur iuxta eos' [Job 1.14], quod exponit Gregorius, dicens quod 'asinae', id est simplices, debent esse contenti doctrina suorum maiorum." Biller 2017, 216–218.

oppimattomuudesta.¹⁵⁶ Maallikkous ei kuitenkaan ollut pelkästään negatiivinen asia. Sillä oli myös Jeesuksen vuorisäärnän pohjautuva positiivinen merkitys. Franciscus Assisilainen esimerkiksi korosti omaa maallikkouttaan ja lukutaidottomuuttaan tässä merkityksessä.

Jos siis reformipyrkmysten tähtäimessä oli papiston ja maallikkojen erottelun selventäminen, lopputulos oli päinvastainen, kuten olen toisaalla argumentoinut¹⁵⁷. 1200-luvulle tultaessa maallikkojen osallistuminen maallikkojäseninä hengellisissä järjestöissä (esim. *conversi*) tai heidän puolihengelliset omat järjestönsä (tertiaarit) tai maallisten järjestöjen, kuten esimerkiksi kiltojen, hengellinen toiminta sekoittivat entisestään kategorioita. Kiinnostus erilaisiin hengellisiin elämänmuotoihin ja niiden luokitteluihin oli askarruttanut kirjoittajia jo aiemmin. Giles Constablen toimittama anonymi teos 1100-luvun puolivälistä *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia* käsittelee näitä mielenkiintoisesti. Valitettavasti teos on säilynyt vain osittaisena¹⁵⁸. Merkille pantavaa on kuitenkin, että 1200-luvun alkupuolella Jacobus Vitryläisen kirjoittama *Historia Occidentalis*, joka myös luetteloi erilaisia hengellisiä kutsumuksia ja elämäntapoja, on sisällöltään paljon vaihtelevampi. Kuten yllä kirjoitin, reformiajatusten seuraukset olivat päinvastaiset kuin tarkoitettiin. Muutkin pohtivat ja vertailivat hengellisiä kutsumuksia¹⁵⁹. Tähän joukkoon voidaan sijoittaa myös anonymin laonilaisen kronikan teksti vuodelta 1173. Kuten artikkelissa IV osoitan, käsittelevät kaikki vuodelle 1173 sijoitetut kertomukset maallikkojen ja kirkonmiesten välisiä suhteita. Tämä temaattinen rinnastus on ilmeinen, koska muut kertomukset on selkeästi ajoitettu väärälle vuosikymmenelle. Kun sitten kertomuksessa Valdes kuulee kadulla tarinan Aleksiuksesta ja rientää kysymään kirkonmieheltä apua, että mikä olisi kaikkein täydellisin tapa elää, hän saa vastaukseksi lainauksen Matteuksen evankeliumista, joka oli motivoinut Pyhän Antoniuksen kääntymyksen. Kertomuksen jatko osoittaa Valdesin kääntymyksen sosiaalisia seurauksia ja näyttää kuinka saarnaaminen koituu liikkeen turmioksi.

Saarnaaminen olikin yksi keskeisiä papiston ja maallikkojen välisten suhteiden kiistakysymyksiä. Jyrkimmillään tätä kiistaa käydään nimenomaan 1100- ja 1200-lukujen taitteessa, jossa maallikot toimillaan haastoivat papistoa¹⁶⁰. Valdesilai-

156 Grundmann 1978; Imbach 1989, 21–24; Laicus -sanan eri merkityksistä antiikissa ja keskiajalla ks. esim. Puza 1991, 1616–1617; Sanaa idiota käytettiin myös varhaisella keskiajalla pitkälti synonyyminä sanalle maallikko (*laicus*). Keskiajalla sanan käyttö oli lähempänä alkuperäistä antiikin merkitystä. Sen mukaan idiota tarkoitti yksityishenkilöä, kaupunkilaista, jolla ei ollut julkista virkaa tai ammattitaitoa tai kirjallista koulutusta. Ritter 1990, 379–380; Idiota sanan käytöstä koskien sistersiläisluostarin *conversi*-jäseniä ks. Walter Map 1983, 108–109.

157 Tolonen 2013.

158 Constable & Smith 1972.

159 Bynum 1984.

160 Saarnaaminen ilman lupaa oli kiellettyä, erityisesti naisilta. Decretum Magistri Gratiani D.23.c.29. "Mulier, quamuis docta et sancta, uiros in conuentu docere non presumat.

siin tämä kytkeytyi suoraan, kun heitä nimenomaan syytettiin saarnaamisesta ilman lupaa. Tähän liittyi kiinnostava keskustelu 1200-luvun taitteessa Pariisin yliopiston liepeillä ja niin sanotun Petrus Cantorin ryhmän keskuudessa. Näissä teksteissä oltiin valmiita tietyissä olosuhteissa sallimaan maallikkojen saarnausta ja teknisesti eroteltiin toisistaan saarnaaminen (*predicatio*) ja kehottaminen (*exhortatio*).¹⁶¹ Michel Lauwers kylläkin aiheellisesti huomauttaa, että maallikkojen oli aiemminkin ollut mahdollista saarnata ja he olivat näin tehneetkin. Ehkä kyseessä ei ollutkaan se, että maallikot olisivat pyrkineet enemmän saarnaamaan vaan yhtälailla se, että kirkonmiehet pyrkivät tätä saarnaamista kontrolloimaan aiempaa enemmän.

Entä sitten Lappionin Mathilda? Miten hän sijoittuu tähän ilmiöön? Hänen kohdallaan lähteistä päätellen ilmeistä on, että hän ei pyrkinyt aktiivisesti toimimaan yhteisössään, vaan erakon tavoin pyrki vetäytymään yhteisön ulkopuolelle. Tällainen pyhimyksellisten naisten (*mulieres religiosae*) tai Gabriela Zarrin sanoin *sante vive*¹⁶², elävien naispyhimysten, piti jatkuvasti neuvotella paikastaan yhteisössä. Hengellisen toiminnan ydin oli enemmän kontemplaatiossa ja askeesissa kuin aktiivisessa toiminnassa. Oleellista oli myös se, että tällaiset naiset toimivat jonkin kirkollisen auktoriteetin, usein rippipapin, suojeluksessa ja ohjauksessa.¹⁶³ Anonyymi laonilainen kronikoitsija oli Mathildan kanssa tekemisissä, mutta rippipappia tai muutenkaan suojelijaa se ei vielä hänestä tee.

Papiston ja maallikkojen välisestä suhteesta ja nimenomaan maallikkojen suhteen tapahtuneesta muutoksesta kirjoittaa myös Dominique Iogna-Prat. Artikkelissaan maallikoista Clunyn luostarin palveluksessa hän kiinnittää huomionsa siihen, että 1000-luvun kuluessa tapahtuu muutos. Aiemmin karolinkiajalla eettinen koodisto oli relatiivista. Hengellinen ja maallinen sääty eivät olleet voimakkaasti eriytyneitä, mutta kuitenkin oli nähtävissä ajattelumalleja, jotka erittelivät rukoilevat ja sotivat toisistaan. Toisaalta oli askeettis-sakraali ideaali, joka viittasi pyhään ja monastiseen elämäntapaan. Sen vastakohtana oli maallikkojen, erityisesti aatelisille muotoiltu moraalikoodisto (*morale statutaire*). Se ilmeni esimerkiksi Vanhan testamentin patriarkkojen, Jobin ja apokryfikirjojen Tobiaksen nostamisena esikuviksi. Artistokratian huonoista tavoista tuli luopua, elää uskollisesti avioliitossa ja toimia oikeuden ja kirkon puolustajana, harjoittaa hyväntekeväisyyttä ja kantaa vastuu alamaisista. Tämä ajattelutapa alkoi 1000-luvulta lähtien murtua. Etiikasta tuli jotain absoluuttista (*éthique absolue*). Aatelisto pyrki täydellistymään askeettis-sakraalin mallin

Laicus autem presentibus clericis (nisi ipsis rogantibus) docere non audeat.” Zerfaß 1974, 21.

161 Buc 1993; Lauwers 1997; Petrus Cantorin ympärille kehittyneen pariisilaisen ryhmän on nimennyt John Baldwin. Baldwin 1970.

162 Gabriela Zarrin termi tarkoittaa hieman myöhempiä naisia ja pohjoisessa Italiassa. Vertauksia aiempaan on kuitenkin tehty ks. esim. Mulder-Bakker 2005b, 4; Heinonen 2007, 194; Zarri 1990.

163 Heinonen 2007; Lehmijoki-Gardner 1999.

mukaan. Käytännössä se tarkoitti kääntymistä luostariin, mistä Clunyn aineistossa on lukuisia esimerkkejä.¹⁶⁴ Tämä ajattelutapa levisi myös aatelissäädyn ulkopuolelle. Ensimmäisinä osoituksina tästä Iogna-Prat nostaa Didier Méhun löytämän Girard-nimisen porvarin ja maallikon 1140-luvulta. Tämä ”Valdes ennen aikaan” kääntyi vuonna 1136 ja lahjoitti omaisuutensa turvaten vaimonsa tulevaisuuden.¹⁶⁵ Vastavaanlaisia tapauksia, joissa porvari kokee kääntymyksen, on löydettävissä Flanderin alueelta. Rikas cambrailainen kaupunkilainen Weribold kääntyi 1100-luvun aivan alussa.¹⁶⁶ 1200-luvun alusta löytyy kertomus Alard-nimisestä koronkiskoijasta¹⁶⁷. Toulousesta tunnetaan taasen paikallinen pyhä Raimond, joka alkoi ylläpitämään siltaa ja hospitaalia 1100-luvun alkupuolella¹⁶⁸. Kuuluisin kuitenkin lienee Pohjois-Italiasta Cremonan kaupungista kotoisin ollut Homobonus, jonka Innocentius III kanonisoi hyvin lyhyessä ajassa hänen kuolemansa jälkeen¹⁶⁹. Nämä tapaukset osoittavat miten Iogna-Pratin kuvailema muutos näkyi myös kaupunkimiljöössä. Vielä enemmän nämä kuitenkin osoittavat, että se mitä varhaisimmat lähteet kertovat Valdesin kääntymyksestä, voitaisiin ilman myöhempää harhaoppisuustuomiota tai vertailua fransiskaaniilikkeeseen nähdä motiiveiltaan erilaisena toimintana. Nämä myöhemmät kehityslinjat ja vertailukohdat saattavat estää meitä näkemästä, miltä tulevaisuus näytti 1170-luvulla Lyonissa.

Laajemmassa kuvassa Iogna-Pratin kuvaama muutos tarkoitti myös sitä, mistä Anneke Mulder-Bakker kirjoittaa *mulieres religiosae* osalta seuraavalla vuosisadalla. 1200-luvun lopulla *religio* edelleen tarkoitti kanonisessa oikeudessa kirkon järjestöä. Sana *religiosus* muuttui joustavammaksi ja saattoi tarkoittaa mitä tahansa esimerkiksi ihmistä eikä pelkästään kirkon järjestöön valan vannonutta henkilöä. Hengellistä täydellisyyttä saattoivat tavoitella kaikki.¹⁷⁰

4.2 Pyhimykseksi julistaminen ja harhaoppiseksi tuomitseminen

1100-luvun lopulla ja 1200-luvun alulla tapahtui oikeudenkäyttöön liittyviä muutoksia, jotka liittyivät pyhimysten ja harhaoppisten tunnistamiseen ja määrittämiseen. Mielenkiintoista on, että prosessit kulkivat hyvin rinnakkain. Yleisiä kehityslinjoja näyttäisi olleen kaksi. Ensiksi viimeinen päätäntävalta näissä asioissa pyrittiin siirtämään paikalliselta piispalta paaville. Tämä heijasteli ylipäätään tuona aikana kulumoinutunutta kirkon vallan sentralisaatiota. Toinen kauaskantoinen muutos oli se, että aiemmasta germaanisen oikeuden pariin kuuluneesta käytänteestä eli erilaisista

164 Iogna-Prat 2002, 292–295, passim.

165 Iogna-Prat 2002, 305; Méhu 2001, 339–340.

166 Henri Platelle 1991.

167 Godding 1981, 296–298.

168 Cabau 1998.

169 Vauchez 1987; Vauchez 2000; Vauchez 2001.

170 Mulder-Bakker 2013, 467.

kokeista, esimerkiksi tulen ja veden kokeista, pyrittiin pääsemään eroon. Aiempina vuosisatoina harhaoppisuutta saatettiin testata kokeilla¹⁷¹ ja samoin myös esimerkiksi pyhimyksen reliikkejä voitiin aitouden varmistamiseksi altistaa tulen kokeelle. Näiden käytänteiden tilalle tuli roomalaisen oikeuden periaatteisiin pohjautuneet oikeudenkäynnit todistajanlausuntoineen¹⁷². Kehitys tapahtui ensin pyhimysten määrittämisen puolella, mutta harhaoppisten tunnistamisessa muutokset tapahtuivat varsin ripeästi perässä. Käsittelen pyhimysten tilanteen ensin.

Sydänkeskijällä vuosien 993 ja 1234 välillä tapahtui pyhimysten kanonisaation kannalta keskeinen kehitys ensimmäisestä paavillisesta kanonisaatiosta Gregorius IX (k. 1241) dekretaaleihin, joissa kanonisaatio varattiin vain paaville.¹⁷³ Aikaisemmin pyhimyskultin syntyminen oli alueellista luonteeltaan ja paikallisen piispan päätäntävällässä. Pyhimykseksi tulon riitti väestön usko pyhimykseen ja hänen ihmeisiin ja paikallisen piispan vahvistus kultille. Tämä säilyi normaalina käytäntönä pyhimysten kanonisaatiossa aina paavi Aleksanteri III:n aikaan asti, vaikkakin häntä edeltäneet paavit olivat jo osoittaneet pyrkimyksen säännellä pyhimysten kultteja. Aleksanteri III kaudella esitettiin Rooman piispalle 12 kanonisaatiopyyntöä, joista viisi ehti saavuttaa tulosta. Samoin on huomattava, että keisari Fredrik Barbarossan (k. 1190) asettamat vastapaavit toimivat myös tällä saralla. Ajatus paavillisesta etuoikeudesta kanonisaatiossa oli kiteytymässä, ja sitä käytettiin enemmän kuin aiemmin oli tehty.¹⁷⁴

Paavillisen kanonisoimisoikeuden kannalta kauaskantoisin Aleksanteri III aikainen dokumentti on *Audivimus*. Kyseessä on paavin Ruotsin kuninkaalle vuonna 1171 tai 1172 osoittaman kirjeen osa, jossa kielletään ilman paavillista lupaa tapahtunut kuningas Eerikin (k. 1160) pyhimyskultin synty. Kiellon syynä oli kuolemaan johtaneen tilanteen epäselvyydet.¹⁷⁵ 1200-luvun alussa tämä tekstikatkelma päättyi eräiden kanonisen oikeuden kokoelmien jälkeen opetuskäyttöön ja löysi lopulta tiensä Gregorius IX:n dekretaaleihin.¹⁷⁶ Tätä ennen oli IV lateraanikonsiili vuonna 1215 jo kieltänyt uusien reliikkien kunnioituksen ilman auktorisointia.¹⁷⁷ 1200-luvulta eteenpäin paavi varasi siis itselleen oikeuden julistaa pyhimyksiä. Tämä tarkoitti samalla itse prosessin järjestämistä ja organisoimista. Alkuun erilaisia kokoelmia todisteista pyhimyskandidaatin elämän aikaisista ja kuolemanjälkeisistä ihmeistä

171 Esimerkiksi Vézelayssä vuonna 1169 raportoitu tapaus paavi Aleksanteri III:n aikana Ks. Hugo Poitierslainen, 314–315.

172 Bartlett 1986.

173 Vuonna 993 paavi Johannes XV julisti pyhäksi Ulrich Augsburgilaisen. Kyseessä oli ensimmäinen kerta, kun Rooman piispa otti kantaa pyhimyskulttiin Italian ulkopuolella. Vauchez 1988, 25; Krötzl 1994, 49–50.

174 Foreville 1986, 219–223; Vauchez 1988, 25–37; Krötzl 1994, 48–54.

175 Kuningas Eerikistä ks. Krötzl 1994, 75–79.

176 Foreville 1986, 235.

177 Kyseessä oli Mainzin vuoden 813 synodin päätöksen toistaminen, joka löytyy myös Gratianuksen dekreeteistä. Vauchez 1988, 33.

lähetettiin Roomaan paikallisista aloitteista, mutta vähitellen tutkimuksen tekeminen ohjeistettiin ja annettiin paavillisten legaattien tehtäväksi.¹⁷⁸

Käsitykset pyhimyksistä ja siitä kenestä tulee pyhimys kokivat muutoksia keskiajan kuluessa. Korkea kirkollinen tai maallinen asema korreloi selkeästi pyhimykseksi tulemisen kanssa, mutta urbanisoitumisen ja *vita apostolican* uusien tulkintojen myötä tässäkin alkoi tapahtua muutosta. 1100-luvulla tapahtui myös muutoksia siinä, mitä pidettiin oleellisena elementtinä pyhimykseksi tulemisessa. Marttyyriuden, askeesin ja pyhiinvaelluksen rinnalle tuli 1100-luvulla muutenkin yhteiskunnassa yleistynyt hyväntekeväisyys.¹⁷⁹

Esimerkiksi Aleksanteri III aikana eli vielä voimakkaasti ajatus, että marttyyrius olisi oleellinen osa pyhimyksellisyyttä. Hänen kanonisoimistaan pyhimyksistä niin Knut Lavard (k. 1131, kanonisoitu 1169), Thomas Becket (k. 1170, kanonisoitu 1173) kuin Bernard Clairvauxlainenkin (k.1153, kanonisoitu 1174) yritettiin saada luetteloiduksi marttyyriuden joukkoon. Heistä vain Thomas Becket täytti Aleksanteri III:n mielestä nämä vaatimukset. Muut luokiteltiin *confessor* -kategoriaan. Marttyyriuteen vetoaminen näyttäisi olevan ainakin Bernard Clairvauxlaisen tapauksessa kanonisaation anojien taholta asian läpimenon varmistamista.¹⁸⁰ Ajatus marttyyriuden merkityksestä pyhimyksellisyydelle väheni myöhemmälle keskiajalle siirryttäessä.¹⁸¹

André Vauchez'n mukaan maallikoiden oli vaikea tavoittaa pyhimyksen asemaa, kun luostarielämään liittyvät ideat määrivät pyhyyttä. Näin siis sotiminen, avioliitto ja rahankäyttö olivat tekijöitä, jotka kirkon käsitysten mukaan asettivat maallikot kirkonmiehiä alempaan asemaan. Kyseessä oli muutos, joka oli tapahtunut 1000-luvulta lähtien, kuten Dominique Iogna-Pratin viitoittaman asiaa edellisessä luvussa käsiteltiin. Innocentius III kanonisoima Homobonus merkitsi tässä suhteessa käännekohtaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että maallikot olisivat ohittaneet papiston ja aateliston pyhimysten joukossa, huolimatta siitä, että maallikkohurskaus yleistyi ja haki uusia muotoja 1100-luvulta eteenpäin.¹⁸² Muiden maallikkojen kuin aatelisten oli edelleen varsin vaikea tulla julistetuksi pyhimykseksi. Franciscus Assisilainen oli poikkeus.

Kysymys harhaoppisuudesta näyttäytyi laajana kirkon hierarkiaan liittyvänä ongelmana. Rajanveto ortodoksian ja heterodoksian välillä liittyi myös kirkon organisatoriseen muutokseen gregoriaanisen kirkkoreformin jälkeen. Pohjimmiltaan tässä oli kysymys siitä, mikä on sallittua, kenelle ja milloin. Rajanvedon vaikeus käy selkeästi ilmi Bernard Clairvauxlaisen kirjoituksista. Hänen mukaansa harhaoppisuus ei

178 Vauchez 1999.

179 Vauchez 1993, 51–72.

180 Foreville 1986, 219–236; Knut Lavardista ks. Krötzl 1994, 57–61.

181 Vauchez 1988, 479–489.

182 Vauchez 1993, 51–72.

niinkään liittynyt kirkon oppiin, vaan kysymys kosketti enemmänkin sen organisatiota. Kirkon tehtävä oli ohjata hairahtuneet hierarkian oikeille paikoille.¹⁸³

Mielenkiintoista on, että samat henkilöt, jotka moittivat papistoa aviorikoksista ja ahneudesta, varoittivat myös erityisen painokkaasti pseudo-profeetoista, jotka johtivat kristikuntaa harhaan. Esimerkkeinä voidaan mainita muiden joukosta Hildegard Bingeniläinen¹⁸⁴, Petrus Cantor¹⁸⁵ ja Jacobus Vitryläinen¹⁸⁶. Kysymys oli siitä, kuka sai tehdä ja sanoa mitäkin, ja missä ja milloin. Herbert Grundmannin esimerkki ortodoksian ja heterodoksian välisen rajan häilyväisyydestä on se, kuinka vuonna 1077 Cambrain piispa, joka oli tuominut harhaoppisen roviolle, joutui itse paavillisten sanktioiden kohteeksi tuon teon takia kirkkoreformin vastustajana.¹⁸⁷

Kun kirkon toimia harhaoppeja vastaan tarkastellaan, on siis pidettävä mielessä, että määrittelyt vaihtuivat joskus hyvinkin lyhyellä aikavälillä ja riippuivat määrittelyjä tekevästä persoonasta. Tiettyjä yleisiä linjoja voidaan kuitenkin sydänkeskiajalta hahmotella. 1000-luvun ja 1100-luvun alkupuolella kaikki tuomiot harhaoppisuudesta olivat alueellisia ja tuomiot langetti tavallisimmin piispa.¹⁸⁸ Tämä alueellisuus on hyvin verrattavissa pyhimyskulttien syntymisen paikallisuuteen. Ei liene myöskään väärin muistuttaa siitä, että harhaoppisuutta, kuten myös pyhimyksiä, käytettiin alueellisella tasolla politiikan teon välineenä. Harhaoppisten yhteydessä kyseessä oli tuomio, jolla jonkin henkilön tai ryhmittymän maine saatettiin tehokkaasti mitätöidä. Kanonisaatiossa pyhimystä kannattaneen yhteisön status koki arvonnousun. Tämä pyhimysten poliittinen käyttö näkyi myös laajemmin pyrkimyksenä liittää aatelissukuihin pyhimyksiä¹⁸⁹.

Aleksanteri III oli ensimmäinen paavi, joka itse otti suoraan kantaa harhaoppisuuteen. Hän kävi kirjeenvaihtoa Reimsin piispan ja Ranskan kuninkaan Ludvigin kanssa liittyen *populicani*-nimiseen lahkoon. Kirjeistä näkyy paavin harkitsevaisuus kannanotoissaan. Hän muun muassa kirjoitti, että parempi olisi päästää syylliset vapaalle jalalle, kuin että syyttömät tulisivat tuomituksi.¹⁹⁰ Kauaskantoisempi oli kui-

tenkin vuonna 1179 hänen johdollaan kokoontuneen kolmannen lateraanikonsiilin päätös harhaoppien tuomitsemisesta. Vaikka tässä oli itse päätösasiakirjan mukaan kysymys vain Etelä-Ranskan harhaoppisuudesta, voidaan kuurian aiempaa tiukempi suhtautuminen nähdä siitä selvästi.¹⁹¹ Aleksanteri III seuraaja Lucius III antoi keisari Fredrik I Barbarossan kanssa Veronassa vuonna 1184 julistuksen *Ad Abolendam*, jota on pidetty ensimmäisenä sydänkeskiajan kirkon universaalina harhaoppisuutta vastustaneena toimenpiteenä. Siinä tuomittiin kaikki mahdolliset harhaoppiset sekä heidän tukijansa ja suojelijansa ekskommunikaation uhalla.¹⁹² Julistukset olivat kuitenkin vain julistuksia. Niiden sisältämät tiedot saattoivat joskus välittyä huonosti. Esimerkiksi anonyymi laonilainen universaalikronikka, joka kertoo paljon yksityiskohtia III lateraanikonsiilista, kertoo Veronassa tehdyn päätöksen koskettaneen vain lombardialaisia harhaoppisia.¹⁹³

Innocentius III:n (1198-1216) paaviuden aikaa on pidetty kirkollisen sentralisointi huipentumana. Se ei kuitenkaan tarkoittanut pelkästään kovaa linjaa suhteessa harhaoppisuuteen, vaan osittain päinvastoin.¹⁹⁴ Vaikka vuonna 1199 annettu julistus *Vergentis* tuomitsi hyvin jyrkästi harhaoppiset¹⁹⁵, tiettyjä aiemmin harhaoppisiksi tuomittuja liikkeitä palautettiin takaisin kirkon helmaan.¹⁹⁶ Etelä-Ranskaan suuntautunut albigenssien vastainen ristiretki kertoo kyllä myös jyrkemmästä linjasta.¹⁹⁷ Tämän alueen harhaoppisuusongelman yhteyteen voidaan liittää myös dominikaanijärjestön synty, jolla myöhemmin tuli olemaan suuri rooli harhaoppien vastaisessa toiminnassa. Neljännessä lateraanikonsiilissa sanamuodot harhaoppisuutta vastaan toistivat ja täsmensivät aiempia paavillisia kannanottoja. Harhaoppeja ei mainittu kuitenkaan aikaisemmista julistuksista poiketen nimeltä, mikä jätti tuomioita täyttämään pantaessa huomattavasti tulkinnanvara.¹⁹⁸ Inkvisition perustaminen 1230-luvulla jatkoi paavien aiemmin käyttämien legaattien perinnettä, jotka olivat asetettuja tiettyjen alueellisten kysymysten hoitoon. Gregorius IX:n valtuuttamana

183 Grundmann 1961, 18.

184 Grundmann 1961, 154-155; Flanagan 1989, 173-174.

185 Buc 1993, passim.

186 de Vitry 1997, 74-80, 101-105.

187 Grundmann 1961, 13-14.

188 Grundmann 1961, 50-69.

189 Vauchez 1977; Klaniczay 2002.

190 "...Scire autem debet tuae discretionis prudentia, quia cautius et minus malum est, nocentes et condemnandos absolvere, quam vitam innocentium severitate ecclesiastica condemnare..." Aleksanteri III:n kirje Reimsin piispalle 23.12.1162. *Patrologia latina* 200, 187. Grundmann 1961, 55-56; Muut kirjeet *Patrologia latina* 200, 193, 1376. Sama varovaisuus näkyy eräässä toisessa tapauksessa. Vézelayssa, Auxerren lähellä oli vuonna 1167 tuomittu kyseisellä nimellä nimettyjä harhaoppisia. Ks. Hugo Poitierslaisen kronikan päättävä kertomus harhaoppisten kuulustelusta 314-315. Suhtautumisesta syyttömien tuomitsemiseen Innocentius III aikana ks. Clarke 1999.

191 Kolmannen lateraanikonsiilin päätöksen harhaoppisia koskevat osiot ks. esim. Gonnet 1958, 29-30; Grundmann 1961, 55-56.

192 *Ad Abolendam* ks. Gonnet 1958, 50-53; Grundmann 1961, 55-56; R. I. Moore 1986b, 257-258.

193 *Chronicon anonymi laodunensis*, Cartellieri & Stechele 1909, 31.

194 Innocentius III:n toimia on nähty myös pastoraaliteologian valossa, eikä pelkästään juristin toimina. Canning & Moore 1999, 245-253; Canning 2003.

195 *Vergentis* sisällytettiin myöhemmin Gregorius IX:n lakikoodiin. Clarke 1999, 272-274.

196 Kyseessä oli Pohjois-Italian humiliatit sekä kaksi ryhmittymää entisiä valdesilaisia. Humiliatien hyväksymisestä takaisin kirkkoon ja heidän varhaisimmasta säännöstään ks. Andrews 1999, 100-128; Durandus Huescalaisen ja Bernardus Primin, entisten valdesilaisten, hyväksymisestä takaisin ks. Innocentius III kirjeet vuosilta 1208 ja 1210. Gonnet 1958, 129-140; Näistä valdesilaisista liikkeistä ks. myös Papini 2001, 252-264; Torras 2009.

197 Albigenssien vastaisesta ristiretkestä on kirjoitettu huomattavan paljon. Ks. esim. Wakefield 1974.

198 Neljännessä lateraanikonsiilin 1 ja 3 päätöslause ks. Gonnet 1958, 158-163.

inkvisiittorien oikeudet ohittivat paikallisten piispojen valtuudet. Oikeudenkäynneistä pidettiin yksityiskohtaista kirjanpitoa, ja inkvisiittorit kirjoittivat toistensa avuksi käsikirjoja ja traktaatteja. Näissä kirjoituksissa määriteltiin ja tietyssä mielessä kanonisoitiin harhaoppista toimintaa. Ylipäätään näyttää siltä, että kirjallinen toiminta kasvaa huomattavasti 1200-luvulle tultaessa, mikä näkyy erilaisten saarnakäsikirjojen ja exemplum-kokoelmien yleistymisenä.¹⁹⁹

Harhaoppien kohtaaminen oli muuttunut huomattavasti 1000-luvulta 1200-luvulle tultaessa. Tämän ajanjakson alussa harhaoppisuutta pyrittiin tunnistamaan ja yhdistämään Raamatun ja kirkkoisien tekstien avulla. Sellaiset proto-harhaoppiset kuten Simon Magus ja manikealaiset esiintyvät yleisesti varhaisimmissa 1000-luvun teksteissä, joissa raportoitiin harhaoppisuudesta. Mainintoja manikealaisuudesta löytyy vielä 1100-luvultakin²⁰⁰, mutta käytetyt nimitykset ja kuvaukset harhaoppisuudesta muuttuivat jakson loppupuolta kohden. Oman ajan harhaoppisten liikkeiden nimet ilmestyivät myöhäisantiikin kirjallisiin lähteisiin perustuvien nimien rinnalle. Kuvaukset harhaoppisista olivat tietyssä mielessä ”kanonisoituja” kuvauksia harhaoppisesta toiminnasta. Jos pyhimyksiä koskeneissa kertomuksissa oli kyse pyhimysten kautta tapahtuneista ihmeistä ja heidän elämässään havainnollistamistaan hyveistä, oli harhaoppisten kohdalla juuri päinvastoin. Artikkelissa IV pyrin osoittamaan, miten myöhemmät 1200-luvulla kirjoitetut inkvisition tuottamat tekstit kuvasivat Valdesin teot tai valdesilaisuuden synnyn varoittavaksi esimerkiksi.

Kaikesta keskusjohtoisuudesta huolimatta on hyvä muistaa Sarah Hamiltonin korostama asia, että ilman pyhimyksen uskoneita ja heidän aloitettaan ei kulttia olisi päässyt syntymään. Kirkonmiehet kanavoivat ja ohjailivat tätä, mutta ohjat eivät olleet pelkästään heillä.²⁰¹ Paikallinen politiikka ja eri intressiryhmien väliset kiistelyt saattoivat olla ratkaisevassa asemassa. Näyttäisi siltä, että Mathilda ei saanut tarpeeksi kannatusta tai tarpeeksi vaikutusvaltaista puolestapuhujaa itselleen. Valdes näyttäisi alkuun saaneen paljonkin tukea, mutta sitten paikallispoliittisessa tilanteessa ilmeisesti piispan vaihtuessa tilanne muuttui olennaisesti ja tuki liikkeelle katosi. 1200-luvun alussa osia liikkeestä hyväksyttiin takaisin kirkkoon, osa taas kehitti itselleen riittävän voimakkaan vastakirkollisen identiteetin, joka pystyi muuttuen säilymään vuosisatoja.

4.3 Muistaminen ja unohtaminen

Memoria-käsitteen ympärille on rakentunut tutkimusta saksankielisessä keskiajan-tutkimuksessa jo 1970-luvulta lähtien. Otto Gerhard Oexlen artikkelin ”*Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*” vuodelta 1976²⁰² jälkeen aihetta on tutkittu laajalti ja ei pelkästään saksankielisellä alueella.²⁰³ Tutkimuksessa oli paljolti kohteena instituutioihin ja rituaaleihin liittyvät ilmiöt. Kyse oli eritoten luostareissa tapahtuneen vainajien muistamisen, perintöjen ja liturgian ympärille rakentuneen muistamisen kulttuurin tutkimuksesta. Muistamista lähestyttiin myös toisenlaisesta näkökulmasta. Mary Carruthers lähestyi aihepiiriä enemmän muistamisen teon kautta ja keskittyi esimerkiksi keskiaikaisiin muistitekniikoihin.²⁰⁴ Samalla oli löydetty uudelleen 1900-luvun alun Maurice Halbwachsin kollektiivista muistamista koskevat teokset.²⁰⁵ Saksalainen egyptologi Jan Assmannin kirjoitusten myötä kenttä laajeni entisestään. Kulttuurisen muistin termin kautta muistaminen käsitti kaiken kulttuurisen toiminnan niin aktiivisessa kommunikatiivisessa muistamisessa olevan kuin myös kulttuurin passiivisemmassa muistissa ja varastossa olevan aineksen.²⁰⁶ Muistamisen teema herätti vastakaikua myös kirjallisuuden tutkimuksessa ja laajemmin humanistisissa tieteissä, myös uskontotieteessä.²⁰⁷ Muistamisen rinnalle on myös nostettu sen tärkeä käsitteellinen vastapari: unohtaminen.²⁰⁸ Teema oli jo läsnä jo Halbwachsin teoksissa. Muistaminen on aina valintaa. Jotta jotain voi muistaa, on samalla jotain unohdettava. Kyse on oikeastaan samasta kuin valokuvan ottamisessa, jossa rajaamalla jotain kuvaan mukaan rajataan samalla jotain ulkopuolelle.

Kuten edeltä käy ilmi, on muistitutkimusta tehty laajalti viimeisinä aikoina. Sitä on tehty niin laajalti ja eri tieteenalojen parissa, että israelilainen historian professori Gadi Algazi on aivan perustellusti kysynyt, että mikä näitä eri tutkimuksia enää yhdistää. Jos muistamista on lähes kaikki mitä kulttuurissa tehdään ja tapahtuu, niin silloin muistaminen käsitteenä on sisällöltään yhtä laaja ja vaikeasti määriteltävä kuin kulttuurin käsite.²⁰⁹ Algazin viitoittamana palaankin tämentämään minkälaisen muistamisen ja unohtamisen äärellä tässä työssä ollaan.

Saksalaisen *memoria*-tutkimuksen kohteena on ollut erityisesti luostarit ja aatelisto. Itse asiassa muistaminen oli aatelissäädyn olemassaolon edellytys. Aatelistohan

202 Oexle 1976.

203 Geary 1996; Le Goff 1988; Oexle 1995.

204 Carruthers 1990; Carruthers 1999; Carruthers & Ziolkowski 2002.

205 Kollektiivisesta muistamisesta ks. myös Zerubavel 2003.

206 Assmann 1995; Assmann 2006.

207 Ks. esim. Sakaranaho 2011; Kouri 2017 Turun yliopiston yhdeksi tutkimuksen teemaattiseksi kokonaisuudeksi on nostettu ”Kulttuurinen muisti ja yhteiskunnan muutos”. <https://www.utu.fi/fi/tutkimus/tutkimuksen-temaattiset-kokonaisuudet/kulttuurinen-muisti-ja-yhteiskunnan-muutos>, luettu 14.6.2020.

208 Connerton 1989; Connerton 2008.

209 Algazi 2014.

199 Kysymyksessä voi olla myös se, että 1200-luvun dokumentit ovat säilyneet kirjoitusteknisistä syistä paremmin nykyaikaan kuin aiempien vuosisatojen tekstit. Ks. Zerner 1998, 9.

200 Ks. esim. Ludvig VII kirje paavi Aleksanteri III:lle. *Patrologia latina* 200, 1376. Ludvig kutsuu harhaoppisia manikealaisiksi rinnan *populicani*-nimityksen kanssa.

201 Hamilton 2013, 251–279.

perustui perheelle, suvulle ja maaomaisuuden periytymiseen. Luostarit taas rakentivat erilaisten sääntöjen noudattamisen myötä menneisyyden esikuvallisten mallien jäljittelylle. Näin esimerkiksi benediktiiniluostareissa noudatettiin pyhän Benediktus Nursialaisen sääntöä ja taustalla oli myös pyhän Antoniuksen esikuva, jonka innoituksena oli Uuden testamentin kertomus rikkaasta nuoresta miehestä (Matteus 19,21). Luostarit myös toimivat hautapaikkoina ja ylläpitivät liturgista muistamista omassa toiminnassaan.

Sosiaalisena toimintana muistaminen loi ja ylläpiti yhteisöjä. Tällä oli laajoja ilmenemismuotoja alkaen yhdessä vietetystä vainajien muistamisesta liturgian muodossa ja jatkuen aina yhteisesti muistettuun historiaan.²¹⁰ Tutkimusten mukaan juuri aatelisto ja luostarit elivätkin monimutkaisissa keskinäisissä vastavuoroisissa suhteissa, joka kytkeytyi muistamiseen.²¹¹

Kuten artikkeleissa I ja II kuvaan, oli keskiaikainen maailmankuva oleellisesti erilainen. Menneisyys nähdään nykypäivänä ainutkertaisena. Tämä ajatus poikkeaa selkeästi keskiaikaisesta, jossa maailmankuva oli kristillinen ja uusplatonistinen. Ympäröivä luonto ja menneet tapahtumat ilmaisivat Jumalan luomistyötä. Historiasta kirjoitettiin ja tapahtumia merkittiin muistiin, mutta siihen liittyi ajatus, että niiden takana oli suurempi tarkoitus ja mieli. Historian kirjoittaminen ja tutkiminen keskiajalla pyrki nykyperspektiivistä käsin paradoksaalisesti juuri hävittämään historiallisuuden siten kuin tuo historiallisuuden termi nykyään ymmärretään. Näin teksteissä kuvatut asiat pyrittiin linkittämään ikuisina pidettyihin malleihin ja aikaisempiin esikuviin. Kyseessä oli tulkintatyö, jossa historian ainutkertaisuus alistettiin toistuville ja pysyville malleille.

Esikuvien seuraaminen ja oikeanlainen moraalinen toiminta nähtiin myös tätä maailmankuvaa vasten. Kun paavi Innocentius III nostaa tapahtuneiden ihmeiden ohella pyhimysten esikuvallisen elämän yhdeksi pyhimyksen tulemisen kriteeriksi, on kyse tähän liittyvästä asiasta. Pyhimyselämäkerroissa kuvatut kohteet muotoiltiin siten, että historiallisuus ja inhimillisuus jäi taka-alalle ja poikkeuksellisuus ja pyhimysten mallien noudattaminen nousi etualalle. Pyhimyksiä muistettiin heidän kuolinpäivänään ja samalla liturgisesti palautettiin mieleen heidän *vitaan* tallennettu arkkityyppinen esikuvansa. Samalla tavoin kuvattiin myös aatelisten esimerkillistä toimintaa ja verrattiin heitä Vanhan testamentin hahmoihin. Esimerkiksi anonyymin laonilaisen kronikoitsijan kuvauksessa kartusiaaniksi kääntynyt Guillelmus Neversläinen kuvattiin vuodelle 1173 sijoitetussa tekstissä Jobin kaltaisena. Aateluus ja pyhyys voidaan nähdä tietyssä mielessä olleen sukulaiskäsitteitä.

Harhaoppien muistaminen voidaan nähdä pyhimysten muistamisen kääntöpuolella. Muistaminen tapahtuu *cautelan*, varoittavan esimerkin kautta. Samalla tavoin kuin pyhimyksestä pyrittiin muodostamaan ajaton esikuva, pyrittiin harhaoppisesta myös tekemään näin. Näin esim. Apostolien teoissa mainittu Simon Magus toimii harhaoppisuuden eräänlaisena arkkityyppinä, mutta samalla hän on antanut nimensä kirkollisten virkojen ostamiselle, simonialle. Vastaavalla tavalla donatolaisuuden ja nikolaitismin taustalla on arkkityyppisiksi nostetut henkilöt ja heistä vakiintuneet kertomukset. Kuten artikkelissa IV kirjoitan, niin näin esimerkiksi Isidorus Seviläläinen kuvaili ja kirjoitti harhaoppisista ja häntä seurasi esimerkiksi Stefanus Bourbonlainen.

Tämän negatiivisen mallin tai pikemminkin varoittavan esimerkin muistamisen rinnalla kulki unohtamisen ja muiston tuhoamisen pyrkimys. Siinä missä pyhimysten luut puhdistettiin ja nostettiin alttarille, harhaoppisten luut saatettiin kaivaa maasta ja polttaa tuhkaksi ja sirotella kirkkomaan ulkopuolelle. Vertailukohtana myöhäisantiikin roomalainen *damnatio memoriae* on ilmeinen. Se sai myös toisinaan muotoja, jossa esimerkiksi patsaita mutiloitiin tai niiden kasvosta poistettiin nenä. Kyse oli enemmänkin häpäisystä kuin muistin täydellisestä katkaisemisesta. Unohtaminen ei siis ole muistamisen dikotominen vastakohta, kuten Algazi muistuttaa²¹².

Sydänkeskiajan harhaoppisten suhteen on nähtävissä kumpaakin. Kirjoja tiedetään poltetun ja luita kaivettiin ylös haudoista, mutta samanaikaisesti joistakin harhaoppisista muodostettiin kirjallisessa muodossa hyvinkin varoittavia esimerkkejä. Mielenkiintoista on, että tässä kohdassa ja ilmeisesti juuri tämän aktiivisen unohtamisen takia, tiettyjen liikkeiden alkuperästä ei oikeastaan tiedetä mitään kovin yksityiskohtaista. Mistä ovat esimerkiksi kataareiksi myöhemmin nimetyt harhaoppiset peräisin? Entä mistä tulee nimitys begiinit? Tämän liikkeen jäseniä mainitaan olleen 1200- ja 1300-luvuilla eri puolilla Ranskaa ja Alankomaita²¹³. Mitä tarkoittaa sana patariini?²¹⁴ Näitä jälkipolville tuntemattomiksi jääneitä harhaoppisia liikkeitä on esimerkiksi listattu kolmannen lateraanikonssiilin ja vuoden 1184 Veronan konsiilin päätöksissä. Ovatko nämä nimet vain jäänteitä muun tiedon jäätyä tarkoituksellisen unohtamisen kohteeksi?

Kuten artikkeleissani osoitan Valdesin toimintaa ja valdesilaisuuden alkuperää muistettiin pääasiassa varoittavana esimerkkinä ja muistoa muokattiin huomattavasti. Pieniä säröjä tähän melko yhtenäiseen kuvaan luovat kaksi varhaisinta lähdettä, jotka tallensivat toisenlaisenkin tulkinnan liikkeen alkuperästä.

212 Algazi käsittelee aihetta yleisemmin, ei pyhimysten ja harhaoppisten kautta. Algazi 2014.

213 Miller 2007; Simons 2001.

214 Gracco 1976.

210 Oexle 1998, 31.

211 Ks. esim. Geary 1996; Näitä monimutkaisia vastavuoroisia riippuvuuksia on tutkittu mm. Marcel Maussin lahjateorian valossa. Ks. esim. Algazi, Groebner, & Jussen 2003.

Mathilda sitä vastoin oli vaipumassa unohdukseen laonilaisen kronikoitsijan tekstin myötä. Paikallisen aatelissuvun pyrkimykseenkohottaa omaa mainettaan sopi, että hänen tarinansa kerrottiin uudelleen ja hagiografisen kirjallisuuden konventioita noudattaen. Tästä huolimatta hän kuitenkin vuosisatojen aikana vaipui lähes täysin unohdukseen.

5. Tutkimuksen artikkelit

Tutkimukseni aihe, maallikkohengellisyyden muutokset 1100- ja 1200-lukujen Ranskassa ja maallikkohengellisyyteen liittyvät muistamisen ja unohtamisen prosessit, on laaja. Kahden yksittäisen ja toisistaan erillisen tapauksen yksityiskohtainen tutkiminen antaa lähteistön asettamien ehtojen rajoissa mahdollisuuden tarkastella erilaisia kulttuurisia ja yhteiskunnallisia tekijöitä, joita liittyi maallikkohengellisyyden kehittymiseen ja muotoutumiseen tuona aikana. Seuraavaksi käsittelem artikkelit erikseen ja syvennän joiltakin osin niiden teemoja edelleen sekä teen tutkimuskohteisiin liittyviä jatkohuomioita.

Tämän tutkimuksen artikkelit on kirjoitettu varsin pitkällä aikavälillä. Ensimmäinen teksti on vuodelta 2000 ja viimeinen vuodelta 2015. Näin pitkässä ajanjaksoissa on tietenkin luonnollista, että tutkimustyö edistyy ja tutkijan ajattelu kehittyy uusiinkin suuntiin. Tästä huolimatta muodostavat artikkelit yhtenäisen ja loogisen kokonaisuuden, jossa tietyt teemat ja näkemykset toistuvat artikkelista toiseen.

5.1 Väärin tulkittu esikuva ja harhaopin synty (I)

Ensimmäisen artikkelin kimmokkeena oli Malcolm Lambertin keskiajan harhaoppeja käsittelevän kirjan²¹⁵ liitteenä ollut katsaus Christine Thouzellierin ja Kurt-Victor Selgen kiistelyyn varhaisen valdesilaisuuden luonteesta. Kiistely kulminoitui Selgen tekemään tulkintaan anonyymien laonilaisen kronikasta.²¹⁶ Selge piti tekstiä epäluotettavana lähteenä kertomaan tapahtumista Lyonissa 1170-luvulla. Kriteerinä tälle hän piti sitä, että teksti oli tyylilajiltaan hagiografinen ja siinä oli erilaisia tuon tekstilajin topoksia. Nämä topokset olisi poistettava ja tämän jälkeen voitaisiin saada selville mitä ”todella” tapahtui.

Artikkelini lähtökohta oli tutkia kyseinen kertomus ja pohtia samalla miten tuon aikakauden narratiiviset tekstit ylipäätään rakensivat merkityksiä. Ideani ei siis ollut pohtia tekstin kuvauksen ja tapahtumien välistä vastaavuutta, vaan pohtia miten toposten avulla tekstissä pyritään luomaan merkityksiä. Pohjalla on siis perushermeuttinen pyrkimys ymmärtää tekstejä niiden kontekstissa. Artikkelissa oli tarkoitus myös hahmottaa, miten lähteiden tulkinta on perustaltaan erilaista verrattuna modernien tekstien tulkintaan.²¹⁷ Artikkelissa hahmottelin Gadameriin pohjautuen, että teksti on ymmärrettävä deskriptiivisen kuvailun sijaan ensisijaisesti toiminnallisena kehotuksena²¹⁸. Myöhemmin olen löytänyt tutkimuskirjallisuudesta Nancy

215 Lambert 1977.

216 Selge 1967a, 238.

217 Yleisistä asioista kirjoittaessani käytin usein ilmaisua ”keskiajan ihminen”. Tällaisen ”universaalisingulaariolion” käytöstä referee moitti. Ilmaisua ”keskiajan ihminen” ei ole onnistunein, muttei nähdäkseni eroa paljoakaan passiivin käytöstä.

218 Sivulla 148 olevan sitaatin suomennoksen korjaisin. *Sittliche wissen* kääntyy suomeksi

Struverin ja Gabrielle M. Spiegelin teoksista vastaavia luonnehdintoja.²¹⁹ Ajatusta teksteistä toiminnan esikuvina ja esikuvista ylipäättään olen kuljettanut mukana myöhemmissä artikkeleissani. Sama koskee myös kontekstualisoivaa ja ymmärtämiseen tähtäävää lähteiden lähilukutapaa.

Vaikka tekstin kirjoittamisesta on pitkä aika, olen edelleen suurista linjoista samaa mieltä. Jos artikkelin nyt kirjoittaisin uudelleen, niin tarkentaisin joitakin yksityiskohtia ja joitakin kohtia saattaisin ilmaista varovaisemmin. Keskiaikaisia esikuvia käsittelevää kappaletta täydentäisin mielenkiintoisella tutkimuksellisella löydöllä. Se miten artikkelissa hahmottelen keskusteluja ja väittelyitä käytäväksi esikuvien pohjalta löytyy suoraan eräästä lähteestä 1180- tai 1190-luvulta. Esittelin löydökseni Nottinghamissa konferenssissa maaliskuussa 2018 *Heretical self-defence* otsikolla *Early Waldensian bridges over troubled waters: accusations of heresy, defence with the models of saints*.

Kun valdesilaiset oli karkotettu Lyonista, he alkoivat kulkea saarnaamassa eri puolilla eteläistä Ranskaa. Narbonnessa he osallistuivat väittelyyn, josta on premonstratenssi Bernardus Fontcaudalaisen kuvaus säilynyt. Sitä säilytetään Belgiassa, ja se on julkaistu myös painettuna²²⁰. Tekstin mukaan osapuolet sopivat, että väittelyn jälkeen Raimundus Daventrialainen päättäisi voitollisen puolen. Bernardus listaa kaksitoista teemaa, joita käsiteltiin ja kummankin puolen esittämiä argumentteja. Viidentenä teemana on aihe: kaikki, myös maallikot saavat saarnata. Tässä kohtaa valdesilaiset saarnaajat vetosivat pyhimysten asettamiin esikuviin.²²¹ He listasivat esikuvikseen pyhän Honoratus Fondilaisen ja pyhän Equituksen, joiden kertomukset löytyvät Greogrius Suuren *Dialogeista*. Näiden lisäksi he ottavat esimerkiksi erään oman aikansa pyhän, Raimunduksen lisänimeltään Paulus. Mielenkiintoista on, että muutamat tutkijat kuten Étienne Delaruelle, Christine Thouzellier, Jean Gonnet ovat yrittäneet tunnistaa häntä, mutta turhaan²²². Raimundus Paulus nimistä henkilöä ei löydy lähteistä. Hänen kuitenkin sanotaan rakentaneen sillan Durance-joen yli. Daniel Le Blevecin tutkimuksista löysin tätä koskevan tiedon. Silta rakennettiin Maupas-nimiseen paikkaan, joka rakennuksen jälkeen nimettiin Bonpas-nimiseksi. Sillan rakentajien nimiä ei tunneta, mutta alkuperäisten rakentajien ja myöhemmän keisari Fredrik Barbarossan valtuuttaman veljeskunnan, *fratres domus pontis*, välillä

kyllä paremmin moraalisenä tai eettisenä tietona kuin sosiaalisena tietona.

219 Struever 1970, 182; Spiegel 1997, 91–93.

220 Bibliothèque royale de Belgique ms. 1558 (3961-3). Bernardus Fontcaudalainen (PL 204) 793–840; Lyhennelmän, jossa näkyy vain väittelyiden otsikot, ei argumentointia ks Gonnet 1958; Wakefield & Evans 1991.

221 Johannes Salisburyläisen mukaan ensin pitää vedota jumalalliseen lakiin, sitten kanoniseen oikeuteen, tämän jälkeen pyhimysten esikuvaan ja lopuksi Jumalaa pelkäävien ihmisten päättelyyn

222 Delaruelle 1967; Gonnet & Molnar 1974; Thouzellier 1969.

on katkos.²²³ Väittelyssä mainittu Raimundus Paulus voisi hyvin olla yksi heistä. Jostain syystä muisto hänestä on kuitenkin pyyhitty pois.

Tämä sillan rakentaminen yksistään on kiinnostava, ei vähiten siksi, että Lyonissa aloitettiin rakentamaan siltaa samaan aikaan Valdesin karkottamisen kanssa. Viittaen tähän artikkelissa IV. Mielenkiintoisinta on kuitenkin se, että kyseinen lähde näyttää *par excellence* miten esikuvien kanssa väittely tapahtuu. Se tapahtuu juuri kuten sen olen artikkelissa esittänytkin. Pyhimyksen mallia tulkitaan ja pohditaan. Väittelyssä nimenomaan keskusteltiin, miten tietty toiminta ei perustunut pyhimyksen malliin ja miten joku toinen toiminta taas olisi perustunut. Väittelyn lopuksi Raimundus Daventrialainen julistaa valdesilaiset hävinneeksi osapuoleksi.

5.2 Alkuperä, historia ja esimerkki (II)

Toinen artikkeli pohjautuu ensimmäisen artikkelin näkemyksille keskiaikaisen tekstien luonteesta. Artikkelin kohteena on edelleen valdesilaisuuden synty, mutta tarkoitus on pohtia eri lähteiden vaihtelevia syntykonteksteja. Kimmokkeena tähän oli työskentely Kalevala-instituutissa ja tutustuminen folkloristiseen exemplum-tutkimukseen²²⁴ ja sittemmin myös sen perinteeseen myös historian-tutkimuksen puitteissa.²²⁵ Artikkelin on kirjoitettu keväällä 2003 osana Christian Krötzlin johtamaa Suomen Rooman instituutin (Institutum Romanum Finlandiae) työryhmän työskentelyä.²²⁶ Roomassa tutustuin laajasti myös ranskalaiseen keskiajan exemplum-tutkimukseen.²²⁷

Jos ensimmäisessä artikkelissa pyrin hahmottamaan tapaa ymmärtää tekstejä toposten ja esikuvien kautta, on jälkimmäinen artikkeli jatkoa tälle. Pyrkimyksessä hahmottaa esikuvien käytännöllistä, moraalista, juridista ja teologista luonnetta oli tarkoitukseni ymmärtää mihin kertomuksia käytettiin ja minkälaisia tulkintoja eri konteksteissa liikkeestä tehtiin. Vaikka tässä on kyse lähdekritiikin aivan perusasioista, pitää tätä edelleen korostaa, koska edelleen kertovia lähteitä käytetään kritiikkittä ja yhtään niiden näkökulmaa pohtimatta.²²⁸

223 Daniel Le Blévec ei kuitenkaan tunne kyseistä Narbonnen väittelyn tekstiä. Le Blévec 2000, 331–337.

224 Tubach 1969.

225 Hanska 2001; Saariluoma 2001.

226 Työryhmän työskentely jatkoi edellisen vuoden tieteellisen kurssin teemoja, jotka liittyivät arkipäivään, pyhimyskultteihin ja -kanonisaatioihin ja kommunikaatioon. Työryhmän työn tein varhaisen inkvisition eteläranskalaisiin lähteisiin pohjautuen, mutta varsinaiseen työryhmän julkaisuun kirjoitin tämän väitöskirjan kolmannen artikkelin Mathildasta. [Näitä asioita voisi ehkä käydä läpi esipuheessakin]

227 Brémond, Goff, & Schmitt 1982; Polo de Beaulieu 1998; Polo de Beaulieu, Berlioz, & Collomb 2010.

228 Viimeisin esimerkki tällaisesta tutkimuksesta on Andrew Roach, joka jättää lähdekritiikin kokonaan lukijan tehtäväksi. Roach 2005, 79–83.

5.3 The secret lineage of Mathilda of Lappion (III)

Kolmas artikkeli laajentaa aihepiiriä valdesilaisuuden ulkopuolelle ja sisältää tutkimukseni kannalta varsin keskeisen lähdelöydön. Tutkiessani anonyymien laonilaisen kronikan tulkintaa valdesilaisuuden synnystä ymmärsin varsin pian, että kontekstuaalisoin tutkimusotteen lisäksi minun tulisi ottaa huomioon myös konteksti. Pyrkinessäni saamaan kokonaiskäsitystä anonyymien laonilaisen kronikoitsijan tekstistä etsin siitä kaikki maallikkohengellisyyteen liittyvät tekstit. Näitä oli yllättävän paljon. Kiinnostuin Mathilda-nimistä erakkonaista koskevasta kertomuksesta. Erityisen kiinnostavalta vaikutti huomio siitä, että kronikoitsija kirjoitti itsestään osana tapahtumaa. Tätä ei missään muualla, johdantoa lukuunottamatta, kronikassa tapahdu. Tämän lisäksi kertomus Mathildan todellisen kotimaan paljastamisesta teki näkyväksi erakkonaisen maineen, *faman*, jota kirjoittaja pyrki osoittamaan erheelliseksi. Pyrin löytämään Mathildasta lisätietoa, mutta epämääräisten internetissä olevien pyhimyskalenterien lisäksi ainoa löytämäni tieto oli Michael Goodichin lyhyt maininta hänestä pyhimyksiä koskevassa varsin kattavassa taulukossa²²⁹. Tämän jälkeen pääsin *Acta Sanctorum*in tekstien jäljille. Tässä bollandistien julkaisussa käsiteltiin itse asiassa enemmän väitettyä Mathildan veljeä, Aleksanteria. Tätä kautta löysin Thomas Cantimpréin *exemplum*-tekstin sisaruksista, joka oli julkaistu *Acta Sanctorumissa* vain Aleksanteria koskevilta osin. Mathilda mainitaan lyhyesti ja ilmoitetaan, että, hänen hahmonsensa on vailla historiallista pohjaa. Yllättävintä oli, että tätä myöhempää Thomas Cantimpréin tekstiä nykytutkimuksessa tunnetaan niukalti. Tämä johtuu pääosin siitä, että siitä ei ole tehty kriittistä editiota ja teksti on luetteloissa indeksoitu väärin²³⁰. Missään ei ollut mainintaa anonyymien laonilaisen kronikan Mathildaa koskevasta tekstistä. Pelkän Thomas Cantimpréin tekstin valossa Mathildan historiallisuus oli jäänyt niin huteraksi, että häntä ei mainittu missään pyhimyksellisten naisten inventaarioissa 2000-luvulla. Maria Oignieslaisesta ja hänen elämäkerturistaan Jacobus Vitryläisestä on kirjoitettu paljon suhteessa maallikkonaisten hengelliseen elämään ja sen malleihin. Viereisessä hiippakunnassa olevasta ja juuri samaan aikaan eläneestä Mathildasta ei ole näissä yhteyksissä mitään mainintaa.

Sen lisäksi, että tarkoitukseni oli tuoda esiin unohduksiin vaipunut tapaus, pohdin artikkelissani myös mahdollisia eri pyrkimyksiä ylläpitää ja säilyttää erakkonaisen mainetta. Ensimmäinen vaihe liittyi uudelleenperustettuun Lappionin kylään, jossa heräsi yleinen käsitys, että kylän erakkonainen oli skotlantilainen. Tämä alkuperä yhdistyy luontevasti kahden muun vastaavan maallikkonaisen väitettyyn alkuperään²³¹. Aiemmin kuolleita, mutta 1100-luvun lopulla esille nostettua

229 Goodich 1982, 90, 232.

230 Berlioz, Collomb, & Polo de Beaulieu 2001, 79 Artikkelissa tehtyt huomiot on siirretty keskiaikaisten *exemplumien* tietokantaan Thesaurus *Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA). gahom.ehess.fr/index.php?434, luettu 13.4.2020.

231 Mulder-Bakker 2005a.

Dympnaa ja Oda Oedenredeläistä pidettiin myös irlantilaisina tai skotlantilaisina²³², mikä Anneke Mulder-Bakkerin mukaan korosti heidän pyhimyksellistä arvoaan linkittämällä heidät myyttiseen menneisyyteen. Laonilainen kronikoitsija katkaisee Mathildan alkuperää koskeneet huhut kirjoituksellaan ja todistuksellaan, että oli keskustellut itse naisen kanssa. Oli Mathildan kotimaa sitten pohjoisempi tai eteläisempi Brittein saaret, oli hänen maineensa myöhemmässä Thomas Cantimpréin tekstissä vielä pyhimyksellisempi. Thomas kirjasi ylös hänet Skotlannin kuninkaan tyttärenä. Artikkelissa tarkoitukseni oli pohtia löytyisikö tällaiselle kertomukselle ”tilausta”. Nähdäkseni alueella vaikuttaneen Coucyn suvun naimakaupat Skotlannin kuningashuoneen kanssa tarjoaa kontekstin, johon kertomuksen voi sijoittaa. Gabor Klaniczay ja André Vauchez ovat kirjoittaneet kuningashuoneiden pyrkimyksestä muodostaa *beata stirps*, jossa suvussa olisi pyhimyksiä²³³. Mathildan tapaus osoittaa, että tämä sama pyrkimys näyttäisi levinneen myös muun aatelin pariin. Kiinnostavaa on myös sistersiläisjärjestön rooli aatelissukujen muiston ylläpitäjinä, mikä näyttäisi olevan laajempi ilmiö²³⁴.

Valitettavasti edelleen löytyy tulkintoja, joissa Aleksanteri ja Mathilda ovat nimettyjä Thomas Cantimpréin tekstin perusteella Skotlannin kuninkaallisiksi.²³⁵ Jotkut tutkijat ovat tunteneet vain Albericus Troisfontainesin kronikan lyhyet maininnat.²³⁶ Tietääkseni tämän väitöskirjan artikkeli III on tällä hetkellä ainoa tutkimus, jossa Mathildaa koskevat eri tekstit käydään läpi ja arvioidaan hänestä muodostuvaa kokonaiskuvaa.

5.4 Medieval memories of the origins of the Waldensian movement (IV)

Neljäs artikkeli kytkeytyy muistamisen tematiikkaan. Kirjoitus pohjautuu samaan ideaan kuin väitöskirjan toinen artikkeli, mutta käsittely on kattavampi. Kysymys on muistamisen ja unohtamisen prosesseista eli tekojen ja esikuvien tulkinnasta muuttuvissa konteksteissa.

232 *Hibernia* viittaa Mulder-Bakkerin mukaan aikakauden lähteissä sekä Irlantiin että Skotlantiin. Laonilainen kronikoitsija viittaa Mathildan kuitenkin olevan *scota*, skotti.

233 Klaniczay 2002; Vauchez 1977.

234 Bouchard 1987.

235 Pollock 2015, 91–94 Näyttäisi siltä, että kirjoittaja ei tunne Mulder-Bakkerin yllämainittua ja tunnetuksi tekemää tendenssiä etsiä ”hiberniasta” myyttisiä menneisyyden hahmoja. Pyhä Bertauld eli 600-luvulla ja 1200-luvulla kirjoitetun tekstin mukaan leijona oli johdattanut hänet Pohjois-Ranskassa paikalle, johon sittemmin perustettiin luostari. Pollockin teoksessa ei tältä osin näytä olevan noudatettu lähdekritiikin vaatimuksia, vaan kaikki kirjoitettu on luettu ”totena”.

236 Burton ja Kerr kirjoittavat, että Richard Oram olisi ollut skeptinen Alexanderin ja Mathildan tunnistamisesta Skotlannin kuningashuoneen jäseniksi. Heidän tietonsa perustuvat vain Albericuksen kronikkaan. Burton & Kerr 2011, 155.

Lukiessani anonyymien laonilaisen kronikan valdesilaisuutta koskevia kertomuksia havaitsin, että kirjoittaja saattoi räikeästi rikkoa tapahtumien kronologian ja rinnastaa näin tapahtumat haluamallaan tavalla. Nämä havainnot kirjoitin auki neljänteen artikkeliin. Aikaisemmassa tutkimuskirjallisuudessa poikkeuksetta ohitetaan kronikan muut kertomukset eikä kokonaiskuvaa tekstistä ole pyritty hahmottamaan.

Valdesista kertovia tekstejä ei myöskään ole käsitelty aiemmin yhtenäisenä kokonaisuutena. Artikkelin ajatus on rinnastaa nämä historialliset tekstit hagiografisten perustajatekstien kanssa. Kummassakin muotoillaan historiallinen tapahtuma kirjalliseen muotoon ja annetaan sille arkkityyppinen muoto. Pyhimyksiä koskevat kertomukset ovat ihailun ja jäljittelyn kohteena, kun taas Valdesin kertomukset muokkaavat kohteestaan arkkityyppistä harhaoppista.

Jälkeenpäin ajatellen johdannossa esittelemäni ajatus Jan ja Aleida Assmannin määrittelemä kommunikatiivinen muisti ja aiempi Brian Stockin muotoilema tekstuaalinen yhteisö olisi voinut olla painokkaammin läsnä artikkelin yhteenvedossa lopussa. Tämän puutteen olen pyrkinyt paikkaamaan muistamista ja unohtamista koskevassa luvussa. Yhteenvetona ajatellen siitä näissä kaikissa artikkeleissa ja sitä kautta koko työssä, on kysymys. Kuka muistaa ja ketä? Miten tarinat tulkitaan ja kerrotaan? Minkälaisia yhteiskunnan sosiaaliset rajat ylittävää toimintaa tämän prosessin ympärille muodostui.

Näkemykseni mukaan sydänkeskijalla muistamisen kulttuuri oli samanlainen niin oikeaoppisella kuin harhaoppiseksi tuomitulla puolella. Rajanveto näiden kahden välillä on varsin pitkälle teologinen ja poliittinen.

6. Tutkimuksen tulokset: muistettuja harhaoppisia ja unohdettuja pyhimyksiä

Valdes keräsi kannattajia liikkeelleen, joka kasvoi ja levisi siitä huolimatta, että se varsin varhaisessa vaiheessa tuomittiin harhaoppisena, vaikka tiettävästi liikettä puolustaviakin puheenvuoroja käytettiin, varsinkin sen alkutaipaleella. Näin ollen valdesilaisuus häilyi varsinkin alkuvaiheissaan hyväksytyin ja tuomitun liikkeen välimaastossa. Mathilda ei tiettävästi kerännyt suoranaisia kannattajia liikkeeksi asti, mutta lähteistä on pääteltävissä, että hän oli osin saavuttanut jonkinlaisen aseman paikallisena pyhimyksellisenä naisena. Virallista vahvistusta tai laajempaa tukea hänen asemansa ei koskaan saavuttanut. Häntä koskevia ja oletettavasti toisistaan riippumattomia lähteitä on vain kaksi: maininta 1220-luvulla kirjoitetussa kronikkatekstissä ja 1250-luvulla kirjoitetussa exemplum-kokoelmassa ja sitä seuranneessa kronikkatekstissä.

Sekä Valdes että Mathilda olivat siis maallikkotaustaisia ja kokeneet jonkinlaisen kutsumuksen ja pyrkivät elämään elämänsä maallikon sosiaalisesta statuksesta poiketen uudella tavalla. Valdesin tavoitteena tuskin oli perustaa harhaoppiseksi tuomitua liikettä. Valdesilaisuuden vaiheista onkin hahmotettavissa liikkeen vähittäinen ajautuminen kirkon ulkopuolelle. Tämä tuomio ja tulkinta liikkeestä jäi vallalle, ja tästä näkökulmasta kirjoitettiin luonnehdintoja liikkeen alkuperästä useita kertoja keskiajan kuluessa. Tähän olen kiinnittänyt erityisesti huomiota artikkeleissa II ja IV ja pyrkinyt osoittamaan, että tällainen tulkinta levisi erityisesti 1230-luvulla perustetun inkvisition piirissä levinneissä lähteissä. Liikkeen tehokasta vastustamista varten tarvittiin yksinkertainen ja selkeä kertomus, kuinka harhaoppi oli syntynyt ja mitkä olivat sen keskeiset virheet.

Kuten artikkelissa IV osoitan, ovat myöhemmät tulkinnat Valdesista osin sellaisia, että niissä pyritään liikkeen historiallisuus ja historiallinen perustajakin hävittämään. Tiettyjä asioita liikkeen alkuperästä halutaan muistaa ja toisia unohtaa. Mielenkiintoisimmaksi muodostuu kuitenkin tilanne Lyonin kaupungissa. Stefanus Bourbonlaisen teksti selkeästi muovaa käsitystä tiettyyn suuntaan. Oikeaoppinen alkuperä, joka on nähtävissä varhaisimmissa lähteissä, painetaan pinnan alle, mutta paikallishistoriaan liittyvät selitystä vaativat yksityiskohdat käydään läpi. Kuvaavaa on, että myöhemmissä Stefanuksen tekstiin pohjautuvissa teksteissä tämä viimeinenkin viite mahdollisesta oikeaoppisesta alkuperästä jätetään pois.

Mathilda-nimisen erakkonaisen pyrkimyksistä ja siihen nähden tavoitteiden täyttymisestä on vaikeampi ottaa selkoa, koska lähdepohja on Valdesiin verrattuna paljon niukempi. Vähäisistä lähteistä voidaan kuitenkin päätellä, että Mathilda oli kerännyt mainetta lähiympäristössään, oli se sitten hänen tavoitteenaan tai ei. Verrattuna kuitenkin vastaaviin pyhimyksellisiin naisiin, esimerkiksi maantieteellisesti ja ajallisesti hyvin lähellä olleeseen Maria Oignieslaiseen tai myöhempään Reinin

alajuoksun mainetta keränneisiin naisiin, hänen kohtalokseen jäi lähes täydellinen unohtuminen.²³⁷ Tähän johtaneita syitä on vaikea arvioida. Ilmeistä kuitenkin on, että mitään kulttia ei hänen ympärilleen päässyt kehittymään. Häntä koskevat lähteet heijastelevat samoin kuin Valdesin tapauksessa toisaalta pyrkimystä tukea tulkintaa hänestä pyhänä henkilönä ja toisaalta niistä on luettavissa tulkintoja, jossa tämä pyritään kiistämään.

Yhteisenä tekijänä näiden kahden henkilön välillä oli siis se, että kummankin ympäröineessä yhteisössä oli henkilöitä, joiden mielestä nämä edustivat pyhää. Laajemmassa ja kirkonmiesten tekemässä tarkastelussa tämä tulkinta kuitenkin ajan myötä kiistettiin ja samalla myös unohdettiin. Kärjistäen voidaan siis sanoa, että kyseessä oli kaksi potentiaalista pyhimystä, jotka eivät koskaan tuota asemaa saavuttaneet.

Lisäksi se, että toinen heistä oli miespuolinen ja toinen naispuolinen antaa mahdollisuuden tarkastella myös sukupuoleen liittyviä teemoja sydänkeskiajan ranskalaisessa yhteiskunnassa. Selkeästi näyttäisi, että teksteissä Valdes miehenä toimi aktiivisesti julkisessa elämäntilanteessa pyrkien saarnaamaan julkisilla paikoilla ja keräämään kannattajia. Mathildasta kirjoitetut tekstit kuvasivat hänet naisena, joka toimissaan oli passiivinen ja kontemplatiivinen.²³⁸ Konkreettinen yhdistävä tekijä näiden kahden tapauksen välillä on se, että ehkä mielenkiintoisimmat, vivahteikkaimmat ja pisimmät tekstit heistä löytyvät samasta keskiaikaisesta kronikasta, anonyymistä laonilaisesta universaalikronikasta, joka on ajoitettu 1220-luvulle. Kyseistä kronikkaa käsittelemällä tässä työssä artikkelissa.

Tarkasteltaessa laajemmin maallikkohengellisyden kenttää 1100-luvun lopulla ja 1200-luvun alussa on nähtävissä muutamia seikkoja. Kuten yllä mainitsin oli keskiaikainen *memoria* kirkon, erityisesti luostareiden ja aatelien hallussa. Aatelin ulkopuolelta tulevien maallikkojen oli vaikea tätä lasikattoa murtaa. Homobonus Cremonalainenkin, maallikko, joka oli julistettu pyhimykseksi, jäi pitkäksi aikaa varsin tuntemattomaksi eikä kultti André Vauchez'n mukaan koskaan saavuttanut suurta suosiota.²³⁹ Lyonilainen Valdes taas tuli tunnetuksi harhaoppiseksi tuomitun skismaattisen lahkon perustajana. Lappionin kylässä asunut Mathilda vaipui lähes täydelliseen unohdukseen. Tässä valossa poikkeukselliselta näyttää kauppiaan poika Franciscus Assisilaisen kohtalo. Hänestä tuli keskiajan ehkä tunnetuin pyhimys.

Laajemmin on kuitenkin nähtävissä erilaisia pyrkimyksiä koetella näitä säätyrajoja. Kaupungeissa maallikot perustivat erilaisia kiltoja ja veljeskuntia, joiden

parissa he jäljittelivät aatelien hyväntekeväisyyttä ja sen suomaan sosiaalista arvostusta. Alempi aateli jäljitteli kuninkaallisten mallia pyrkimyksissään hankkia omaan sukuunsa pyhimyksiä tähtäimessään *beata stirps*²⁴⁰. Luostarien munkkien ja nunnien antama hengellisen täydellistymisen malli, *vita apostolica*, sai uudenlaisia tulkintoja. Pidemmässä ajallisessa perspektiivissä oli kyse Dominique Iogna-Pratin mukaan kirkonmiesten ja maallikkojen välisten suhteiden määrittymisestä uudelleen.²⁴¹ Kirkko eri konteksteissa oli osa tätä muutosta. Vaikka Sarah Hamiltonin mukaan voisi todeta, että tällaista liikehdintää on aiemminkin ollut niin siitä huolimatta kertomuksessa Innocentius III:n unesta ja siitä Assisiin tehdyssä freskossa piirretty havainnollistava kuva 1200-luvun alun tilanteesta. Valdesin ja Mathildan kaltaisten maallikoiden ja heidän edustamansa maallikkohengellisyden aktiiviset ja passiiviset muodot haastoivat kirkkoa. Franciscus Assisilaisen kaltaiset kanonisoidut mallit olivat niitä, joilla tuota muutosta yritettiin kanavoida uomiinsa.

237 Alueen pyhimyksellisiä naisia kanonisoitiin lopulta verrattain vähän. Alpaidis Cudotlainen kanonisoitiin vuonna 1874. Elisabeth Stein 1995; Maria Oignieslaista ei koskaan kanonisoitu, vaikka hänellä oli verrattain maineikas verkosto ylläpitämässä hänen muistoaan. Bolton 2006.

238 Passiivisuuden ja kontemplatiivisuuden yhdistämisestä ks. esim. Michel Lauwers 1992; Lehmijoki-Gardner 1999; Heinonen 2007.

239 Vauchez 2000.

240 Klaniczay 2002; Vauchez 1977.

241 Iogna-Prat 2002.

Lähteet

Käsikirjoitukset

Berliini, Staatsbibliothek zu Berlin
Ms. Phill 1880

Pariisi, Bibliothèque Mazarine
Ms. 2015

Pariisi, Bibliothèque nationale
Ms. lat. 5011

Julkaistut lähteet

Alexander III: *Epistolae et privilegia*. Jacques-Paul Migne (toim.). Patrologia Latina. Paris, 200: 69–1318.

Bernardus Fontcaudelainen: *Adversus Waldensium Sectam*. Jacques-Paul Migne (toim.). Patrologia Latina. Paris, 204:793–840.

Hugo Poitierslainen
Hugh of Poitiers, the Vézelay Chronicle and other Documents from MS. Auxerre 227 and elsewhere. John Scott & John O Ward (toim. ja käänt.). Binghamton, NY.: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1992.

Chronicon anonymi laudunensis
Cartellieri, Alexander & Wolf Stechele (toim.) *Chronicon universale anonymi laudunensis. Von 1154 bis zum schluss (1219) für akademische übungen*. Leipzig - Paris: Dyksche Buchhandlung - Librairie Alphonse Picard et fils, 1909.
Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXVI, 442-457. Georg Waitz (toim.). Stuttgart: Anton Hiersemann, 1881.

Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense
Legendre, Olivier (2005). *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense e codice Trecensi 946*. Turnhout: Brepols.

Decretum Magistri Gratiani
Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Leipzig 1879. <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/>, luettu 14.6.2020.

Innocentius III
Between God and Man: Six Sermons on the Priestly Office. Corinne Vause & Frank Gardiner (käänt.). Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004.

Jacobus Vitryläinen: *Historia occidentalis*
The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. John F. Hinnebusch (toim.). Fribourg: Saint Paul, 1972.

Histoire occidentale = Historia occidentalis : tableau de l'Occident au XIIIe siècle. Gaston Duchet-Suchaux (käänt.). Paris: Cerf, 1977.

Stefanus Bourbonlainen: *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*
Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis praedicabilibus: prologus, prima pars de dono timoris. Jacques Berlioz & Jean-Luc Eichenlaub (toim.). Turnhout: Brepols, 2002.
Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis praedicabilibus: tertia pars. Jacques Berlioz (toim.). Turnhout: Brepols, 2006.

Lecoy de La Marche, A. (toim.). *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés de recueil inédit d'Étienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle publiés pour la Société de l'histoire de France*. Paris: Librairie Renouard, 1877.

Thomas Cantimpräläinen: *Bonum universale de apibus*. Bellerus, 1627.
Les exemples du "Livre des abeilles" : une vision médiévale. Henri Platelle (toim ja käänt.). Turnhout: Brepols, 1997.

Vita Ioannis Cantipratensis. Godding, Robert (1981). Une oeuvre inédite de Thomas de Cantimpré: la Vita Ioannis Cantipratensis. *Revue d'histoire ecclésiastique*. 76(2), 241–316.

Walter Map: *De nugis curialium*
De nugis curialium. Courtiers' trifles. M.R. James, C.N.L. Brooke & R.A.B. Mynors (toim.), M.R. James (käänt.). Oxford: Clarendon Press, 1983.

Lähdekokoelmat ja -julkaisut

Muratori, Lodovico (1723). *Rerum Italicarum Scriptores*, III.1. Mediolani : ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia.

Martène, Edmond & Ursin Durand (1717). *Thesaurus novus anecdotorum*. Paris.
Döllinger, Johann Josef Ignaz von (1890). *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Bd. 2: Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*. München: C.H.Beck'sche Verlagbuchhandlung.

Gonnet, Giovanni (1958). *Enchiridion fontium valdensium : recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge*. Torre Pellice: Claudiana.

Gretser, Jacob (1613). *Lucae Tudensis episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*. Ingolstadtium.

Patschovsky, Alexander & Kurt-Victor Selge (1973). *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

Wakefield, Walter L & Austin Evans (1991). *Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated and annotated*. New York: Columbia University Press.

Kirjallisuus

- Aarø, Ane Faugstad (2020). Ricœur's Historical Intentionality and the Great Goddess Freyja: Some Problems in the Phenomenology of Religion and interpretations in the Study of Religions. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*. 56(1), 75–94.
- Ahonen, Sirkka (2012). *Coming to terms with a dark past: how post-conflict societies deal with history*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Algazi, Gadi (2014). Forget Memory: Some Critical Remarks on Memory, Forgetting and History. Sebastian Scholz, Gerald Schwedler, & Kai-Michael Sprenger (toim.), *Damnatio in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte*. Köln: Böhlau Verlag, 25–34.
- Algazi, Gadi, Valentin Groebner & Bernhard Jussen (2003). *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Alver, Bente Gullveig, Tove Ingebjørg Fjell & Ørjar Øyen (2007). *Research ethics in studies of culture and social life*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Ames, Christine Caldwell (2008). *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*. University of Pennsylvania Press.
- (2012). Medieval Religious, Religions, Religion. *History Compass*. 10(4), 334–352.
- (2015). Authentic, True, and Right: Inquisition and the Study of Medieval Popular Religion. David Mengel & Lisa Wolverson (toim.), *Christianity and culture in the Middle Ages: essays to honor John Van Engen*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 87–122.
- Andrews, Frances (1999). Innocent III and Evangelical Enthusiasts: The Route to Approval. J.C. Moore (toim.), *Pope Innocent and his World*. Aldershot: Ashgate, 229–241.
- (1999). *The Early Humiliati*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anttonen, Veikko (2010). *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Arnold, John H. (2001). *Inquisition and power: catharism and the confessing subject in medieval Languedoc*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Arnold, John H. & Peter Biller (2016). *Heresy and inquisition in France, 1200-1300*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Assmann, Jan (1995). Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip "Kanon" in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels. Otto Gerhard Oexle (toim.), *Memoria als Kultur*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 121. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 95–114.
- (2006). *Religion and cultural memory: ten studies*. Kääntäjä Rodney Livingstone. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Audisio, Gabriel (1989). *Les "Vaudois": Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII^e-XVI^e siècles)*. Albert Meynier: Turin.
- (1998). *Les Vaudois. Histoire d'une dissidence XIII^e-XVI^e siècle*. Fayard: Paris
- Baldwin, John W. (1970). *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter & His Circle*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bartlett, Robert (1986). *Trial by fire and water: the medieval judicial ordeal*. Oxford: Clarendon press.
- Barton, Carlin A. & Daniel Boyarin (2016). *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press.
- Bellitto, Christopher M. & David Zachariah Flanagan (2012). *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Benson, Robert Louis, Giles Constable & Charles Homer Haskins (1991). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Toronto: University of Toronto Press.
- Benziger, Wolfram (2001). Dezentralisierung und Zentralisierung. Mittelalterliche Ketzerinquisition und neuzeitliche Römische Inquisition. *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*. Band 81, 67–106.
- Berlioz, Jacques (2010). Du monastère à la place publique Les exempla cisterciens chez Etienne de Bourbon (v. 1261). Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, & Pascal Collomb (toim.), *Le tonnerre des exemples. "Exempla" et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 241–256.
- Berlioz, Jacques, Pascal Collomb & Marie Anne Polo de Beaulieu (2001). La face cachée de Thomas de Cantimpré. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 68(1), 73–94.
- Biget, Jean-Louis (2007). *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*. Editions A&J Picard.
- Biller, Peter (1974). *Aspects of the Waldenses in the Fourteenth Century, Including an Edition of Their Correspondence*. University of Oxford.
- (1985). Words and the Medieval Notion of 'Religion'. *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge University Press, 36(3), 351–369. DOI: 10.1017/S0022046900041142.
- (1994). Heresy and literacy: earlier history of the theme. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge Studies in Medieval Literature, 23. Cambridge: Cambridge University Press, 1–18.
- (2001). The anti-Waldensian treatise Cum dormirent homines of 1395 and its author. *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*. Variorum collected studies. Aldershot: Ashgate, 237–269.
- (2006). Goodbye to Waldensianism? *Past & Present*. 192(1), 3–33. DOI: 10.1093/pastj/gtl004.
- (2009). Editions of trials and lost texts. Marina Benedetti (toim.), *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*. Torino: Claudiana, 23–36.
- (2017). Mind the Gap: Modern and Medieval "Religious" Vocabularies. *The Making of Medieval History*. York: York Medieval Press in association with Boydell & Brewer, 207–222. [https://pure.york.ac.uk/portal/en/publications/mind-the-gap\(60678594-e37d-4ad5-91b3-400d128de5d0\)/export.html](https://pure.york.ac.uk/portal/en/publications/mind-the-gap(60678594-e37d-4ad5-91b3-400d128de5d0)/export.html).
- Biller, Peter, Caterina Bruschi & Shelagh Sneddon (2010). *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*. Leiden - Boston: Brill.
- Blévec, Daniel le (2000). *La part du pauvre : L'assistance dans les pays du bas Rhône du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle*. Rome: Ecole Française de Rome.
- Bloch, Marc (1993). *Feudal society. Volume 1, The growth of ties of dependence*. London: Routledge.
- (1995). *Feudal society. Volume 2, Social classes and political organization*. London: Routledge.
- Blumenthal, Uta-Renate (2001). *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Bolton, Brenda M. (2006). Mary of Oignies: a friend to the saints. *Mary of Oignies: mother of salvation*. Turnhout: Brepols, 199–220.
- Bouchard, Constance Brittain (1987). *Sword, miter, and cloister: nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Boyle, Leonard E. (1981). Mountaillou revisited: mentalité and methodology. J A Raftis (toim.), *Pathways to Medieval Peasants*. Papers in Mediaeval Studies 2. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 119–140.
- Brémond, Claude, Jacques Le Goff & Jean Claude Schmitt (1982). *L'Exemplum*. Brepols.
- Brunn, Uwe (2002). Cathari, catharistae et cataphrygae. Ancêtres des cathares du XIIe siècle? *Heresis*. No 36-37(Année 2002), 183–200.
- (2006). *Des contestataires aux "Cathares": discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'études augustiniennes.
- Bruschi, Caterina & Peter Biller (2003). Texts and the Repression of Heresy: Introduction. Caterina Bruschi & Peter Biller (toim.), *Texts and the repression of Medieval heresy*. York: York Medieval Press, 3–19.
- Buc, Philippe (1993). Vox clamantis in deserto? Pierre le Chantre et la prédication laïque. *Revue Mabillon*. n.s. 4, Tome 65, 5–47.
- Burton, Janet & Julie Kerr (2011). *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press.
- Bynum, Caroline Walker (1984). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cabau, Patrice (1998). Les données historiques relatives à la reconstruction de Saint-Sernin de Toulouse (XIe-XIIe siècles): réévaluation critique. *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*. 58, 29–66.
- Canning, Joseph P. (2003). The Pope as Teacher and Judge: How Innocent saw Himself as the Teacher who Coerced. *Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale Roma, 9-15 settembre 1998*. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, Vol. I:74–83.
- Canning, Joseph P. & John C. Moore (1999). Power and the pastor: a reassessment of Innocent III's contribution to political ideas. *Pope Innocent III and his World*. Aldershot: Ashgate, 245–253.
- Carruthers, Mary (1990). *The book of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999). *The craft of thought: meditation, rhetoric, and the making of images, 400 - 1200*. Cambridge [u.a.]:
- Carruthers, Mary & Jan M. Ziolkowski (2002). *The medieval craft of memory*. Philadelphia, Pa.:
- Clarke, Peter D. (1999). Innocent III, Canon Law and the Punishment of the Guiltless. *Pope Innocent and his World*. Aldershot: Ashgate, 271–285.
- Collingwood, Robin G. (2005). *The Idea of History. Revised edition with lectures 1926-1928*. Oxford: Oxford University Press.
- Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press.
- (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*. 1(1), 59–71.
- Constable, Giles & Bernard Smith (1972). *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Cotkin, George (2008). History's Moral Turn. *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, 69(2), 293–315.
- Dalarun, Jacques (2007). La Légende ombrienne et la résolution de la question franciscaine. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 151(2), 781–797.
- (2015). *La Vie retrouvée de François d'Assise*. Paris: Editions Franciscaines.
- Delaruelle, Étienne (1967). L'idéal de la pauvreté à Toulouse au XIIe siècle. *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*. Cahiers de Fanjeaux 2. Toulouse: Privat, 64–84.
- Dewey, R.S. (1888). The latest historian of the inquisition. *The American Catholic quarterly review*. XIII(51), 385–404.
- Dondaine, Antoine (1947). Le Manuel de l'inquisiteur (1230-1330). *Archivum Fratrum Praedicatorum*. 17, 85–194.
- Dray, William H. (1995). *History as Re-Enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*. *History as Re-Enactment*. Oxford: Clarendon Press.
- Duby, Georges (1980). *The three orders: feudal society imagined*. Kääntäjä Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- (2002). *Qu'est-ce qu'une société féodale? La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise. L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval. Hommes et structures du Moyen Age I: La société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Age II: Seigneurs et paysans. Mâle Moyen Age. Dialogues (avec Guy Lardreau)*. Paris: Flammarion.
- Dussen, Jan van der (1981). *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*. Berlin - Heidelberg: Springer.
- Duvernoy, Jean (1973). Une source familière de l'hérésiologie médiévale: le tome II des « Beiträge » de Döllinger. *Revue de l'histoire des religions*. 183(2), 161–177.
- Endacott, Jason (2014). Negotiating the Process of Historical Empathy. *Theory and Research in Social Education*. Routledge, 42(1), 4–34.
- Endacott, Jason & Sarah Brooks (2013). An Updated Theoretical and Practical Model for Promoting Historical Empathy. *Social Studies Research and Practice*. 8(1), 18.
- Engels, Friedrich (2004). *Der deutsche Bauernkrieg*. Münster: Unrast Verlag.
- Engen, John H. van (1986). The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem. *American Historical Review*. 91(3), 519.
- (2012). The Twelfth Century: Reading, Reason, and Revolt in a World of Custom. Thomas F X Noble & John H van Engen (toim.), *European transformations. The long twelfth century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 17–44.
- Evans, G. R. (2007). *The Church in the Early Middle Ages*. London - New York: I.B.Tauris.
- Febvre, Lucien (1947). *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*. Paris: Michel.
- Feuchter, Jörg (2004). Le pouvoir de l'inquisition à travers ses peines. Le cas de Montauban (1241). Gabriel Audisio (toim.), *Inquisition et pouvoir*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 235–255.
- (2007). *Ketzer, Konsuln und Büsser: die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Flanagan, Sabina (1989). *Hildegard of Bingen, 1098-1179, A Visionary Life*. London: Routledge.

- Foreville, Raymonde (1986). Alexandre III et la canonisation des Saints. Filippo Liotta (toim.), *Rolando Bandinelli Papa Alessandro III (Miscellanea)*. Siena: Accademia senese degli intronati, 217–236.
- Geary, Patrick J. (1996). *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Ginzburg, Carlo (1992). *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2012). Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today. Marjatta Rahikainen & Susanna Fellman (toim.), *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence*. 97–119.
- Gonnet, Jean & Amedeo Molnar (1974). *Les Vaudois au moyen âge*. Torino: Claudiana.
- Goodich, Michael (1982). *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Stuttgart: Hiersemann.
- (2007). *Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*. Aldershot: Ashgate.
- Gracco, Giorgio (1976). Pataria: opus et nomen (tra verità e autorità). W Lourdaux & D Verhelst (toim.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*. Mediavalia Lovaniensia. Leuven: Leuven University Press, 167–171.
- Grundmann, Herbert (1961). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1965). Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. Köln ; Graz: Böhlau, 21(2), 519–575.
- (1978). Litteratus - illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. *Grundmann, Ausgewählte Aufsätze*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 3:1–66.
- Gui, B. (1926). *Manuel de l'inquisiteur. Édité et traduit par G. Mollat avec la collaboration de G. Drioux*. Paris: Honoré Champion.
- Hamilton, Sarah (2013). *Church and People in the Medieval West, 900-1200*. Harlow: Pearson Education.
- Hanska, Jussi (1997). "And the Rich Man also died; and He was buried in Hell" *The Social Ethos in Mendicant Sermons*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- (2001). Exemplum historiankirjoituksessa: miten keskiaikaista exemplum-materiaalia on tutkittu ja miten sitä tulisi tutkia. Liisa Saariluoma (toim.), *Esimerkin voima: exemplum ja esimerkillisyys: antiikin retorikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Turku: Kirja-Aurora.
- (2005). *Kristuksen sijaiset maan päällä?: paaviuden historiaa apostoli Pietarista Johannes Paavali toiseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haskins, Charles Homer (1927). *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge: Harvard University Press. <http://archive.org/details/renaissanceoftw00char>.
- Heikkilä, Tuomas (2009). Kirjalliset lähteet ja stemmatologia. Marko Lamberg, Anu Lahtinen, & Susanna Niiranen (toim.), *Keskiajan avain*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 111–128.
- Heinonen, Meri (2007). *Brides and knights of Christ: gender and body in later medieval German mysticism*. Turku.
- Hoose, Adam L. (2014). Durán of Huesca (c. 1160–1230): A Waldensian Seeking a Remedy to Heresy. *Journal of Religious History*. 38(2), 173–189.
- Iggers, Georg G. (2007). *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert: ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Imbach, Ruedi (1989). *Laien in der Philosophie des Mittelalters: Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Immonen, Teemu (2012). *Building the Cassinese monastic identity: a reconstruction of the fresco program of the Desiderian basilica (1071)*. Helsinki: University of Helsinki.
- Iogna-Prat, Dominique (2002). D'une morale statutaire à une éthique absolue? La place idéale des laïcs à Cluny (v. 930 - v. 1150). M. Lauwers (toim.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*. Collection d'Études Médiévales de Nice, 4. Antibes: Éditions APDCA, 291–316.
- Izbicki, Thomas M. & Christopher M. Bellitto (2000). *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance: Studies in Honor of Louis Pascoe*. Leiden - Boston: Brill.
- Kalela, Jorma (2011). *Making History: The Historian and Uses of the Past*. Basingstoke, Hampshire New York, NY: Palgrave.
- (2017). Historian rakentaminen eettisenä hankkeena. Satu Lidman, Anu Koskivirta, & Jari Eilola (toim.), *Historiantutkimuksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 92–112.
- Katajala, Kimmo (2009). Historiantutkimus, politiikka, vaikuttavuus ja eettiset ratkaisut. *Historiallinen aikakauskirja*. (2), 5.
- Kinzel, Katherina (2020). Method and Meaning: Ranke and Droysen on the Historian's Disciplinary Ethos. *History and Theory*. 59(1), 22–41.
- Klaniczay, Gábor (2002). *Holy rulers and blessed princesses: dynastic cults in medieval central Europe*. Cambridge - New York: Cambridge University Press.
- Kokkinen, Nina (2019). *Totuudenetsijät: vuosisadanvaihteen okkulttuuri ja moderni henkisyys Akseli Gallen-Kallelan, Pekka Halosen ja Hugo Simbergin taiteessa*. Turku: Turun yliopisto.
- Kouri, Jaana (2017). *Vesi kuljettaa ääntä: Autoetnografisen tutkimus Lyyrtin kylän historian-tuottamisesta*. Turku: Turun yliopisto.
- Kovala, Urpo (2014). Theories of Context, Theorizing Context. *Journal of Literary Theory*. 8, 158–177.
- Krötzel, Christian (1994). *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter, 12.-15. Jahrhundert*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- (2004). *Pietarin ja Paavalin nimissä. Paavit, lähetystyö ja Euroopan muotoutuminen (500 - 1250)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ladner, Gerhart B. (1959). *The idea of reform: its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1982). Terms and ideas of renewal. Robert Louis Benson, Giles Constable & Carol Dana Lanham (toim.). *Renaissance and renewal in the twelfth century*. , 1–33.
- Lamarrigue, Anne-Marie (2000). *Bernard Gui (1261-1331): un historien et sa méthode*. Paris: Honoré Champion.
- Lambert, Malcolm D. (1977). *Medieval heresy: popular movements from Bogomil to Hus*. London: E. Arnold.

- Laudage, Johannes (1993). *Gregorianische Reform und Investiturstreit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lauwers, Michel (1992). "Noli me tangere" Marie Madeleine, Marie D'Oignies et les penitents du XIIIe siècle. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge - Temps modernes*. Tome 104(1), 209–268.
- (1997). Praedicatio-exhortatio: l'Eglise, la réforme et les laïcs (XIe-XIIIe siècles). R M Dessi & M Lauwers (toim.), *La parole du prédicateur, Ve - XVe siècle*. Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 1. Nice: Centre d'Études Médiévales, 187–232.
- (2002). Introduction. Michel Lauwers (toim.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*. Collection d'Études Médiévales de Nice, 4. Antibes: Éditions APDCA, 9–14.
- Le Goff, Jacques (1988). *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.
- Lea, Henry Charles (1887). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. New York: Harper & brothers.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju (1999). *Worldly saints: social interaction of Dominican penitent women in Italy, 1200-1500*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Lerner, Gerda (1994). *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lerner, Robert Earl (1972). *The heresy of the Free Spirit in the later middle ages*. Berkeley: University of California Press.
- Leur, Tessa De, Carla Van Boxtel & Arie Wilschut (2017). 'I Saw Angry People and Broken Statues': Historical Empathy in Secondary History Education. *British Journal of Educational Studies*. Routledge, 65(3), 331–352.
- Lidman, Satu, Anu Koskivirta & Jari Eilola (2017). *Historiantutkimuksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lindberg, Anette (2009). The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*. 45(1), 85–119.
- Little, Lester K. (1978). *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Löfström, Jan (2012). *Voiko historiaa hyvittää?: historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Manselli, Raoul (1971). De la "persuasio" à la "coercitio". *La credo, la morale et l'inquisition en Languedoc au XIIIe siècle*. Cahiers de Fanjeaux 6. Toulouse: Privat, 175–197.
- Mehtonen, Päivi (1998). Teoriasta, historiasta ja teorian historiasta. *Konteksti - tutkimuksen avainsana?* Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 51, Osa I. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 124–137.
- Méhu, Didier (2001). *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XVe siècles)*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Merlo, Grado G. (1977). *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*. Torino: Claudiana.
- (1984). *Valdesi e valdismi medievali I. Itinerari e proposte di ricerca*. Torino: Claudiana.
- (1991). *Valdesi e valdismi medievali II. Identità valdesi nella storia e nella storiografia: studi e discussioni*. Torino: Claudiana.
- Micoli, Giovanni (1996). La « question franciscaine » est-elle encore actuelle? *Revue Mabillon*. 7, 271–287.
- Mikkola, Kati (2009). *Tulevaisuutta vastaan: uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Miller, Tanya Stabler (2007). What's in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328). *Journal of Medieval History*. 33(1), 60–86.
- Modestin, Georg (2013). The Anti-Waldensian Treatise Cum dormirent homines: Historical Context, Polemical Strategy, and Manuscript Tradition. Michael Van Dussen & Pavel Soukup (toim.), *Religious controversy in Europe 1378 - 1536*. Turnhout: Brepols, 211–230.
- Moore, John Clare (2003). *Pope Innocent III (1160/61-1216): to root up and to plant*. Leiden - Boston: Brill.
- Moore, Robert Ian (1976). Heresy as Disease. *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*. Mediavalia Lovaniensia. Leuven: Leuven University Press, 1–11.
- (1986a). New Sects and Secret Meetings: Association and authority in the eleventh and twelfth centuries. *Voluntary Religion*. Oxford: Blackwell, 47–68.
- (1986b). *The origins of European dissent*. Oxford: Blackwell.
- (1996). Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform. *Christendom and its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 19–46.
- (1998). Postface. Monique Zerner (toim.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2. Nice: Centre d'Études Médiévales, 263–269.
- (2000). *The First European Revolution: c. 970-1215*. Oxford: Blackwell.
- (2012). *The war on heresy*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- (2015). The Cathar Middle Ages as an Historiographical Problem. David Mengel & Lisa Wolverton (toim.), *Christianity and culture in the Middle Ages: essays to honor John Van Engen*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 58–86.
- Mortensen, Lars Boje (1994). The Glorious Past: Entertainment, Example or History? Levels of Twelfth-century Historical Culture. *Culture and history*. 13, 57–71.
- Mostowlansky, Till & Andrea Rota (2016). A Matter of Perspective? Disentangling the Emic-Etic Debate in the Scientific Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*. Brill, 28(4/5), 317–336.
- Mulder-Bakker, Anneke B. (1995). *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*. London - New York: Routledge.
- (2005a). Gendering medieval martyrdom: thirteenth-century lives of holy women in the Low Countries. Johan Leemans (toim.), *More than a memory*. Leuven: Peeters, 221–239.
- (2005b). *Lives of the Anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2013). Devoted Holiness in the Lay World. Judith M Bennett & Ruth Mazo Karras (toim.), *The Oxford handbook of women and gender in medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 464–479.
- Norden, Jörg van (2017). *Was machst du für Geschichten?: Didaktik eines narrativen Konstruktivismus*. Berlin - Heidelberg: Springer.

- Oexle, Otto Gerhard (1976). Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter. *Frühmittelalterliche Studien*. 10, 70–95.
- (1995). Memoria als Kultur. Otto Gerhard Oexle (toim.), *Memoria als Kultur*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 121. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9–78.
- (1998). Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen. Otto Gerhard Oexle & A v Hülsen-Esch (toim.), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte - Bilder - Objekte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9–44.
- (2002). L'historicisation de l'histoire. Otto Gerhard Oexle & Jean-Claude Schmitt (toim.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 31–42.
- Omont, Henri (1916). La collection Doat à la Bibliothèque nationale. Documents sur les recherches de Doat dans les archives du sud-ouest de la France de 1663 à 1670. *Bibliothèque de l'École des chartes*. 77(1), 286–336.
- Papini, Carlo (2001). *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito": Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*. Torino: Claudiana.
- Patschovsky, Alexander (1968). *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart: Hiersemann.
- Pegg, Mark Gregory (2001a). On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History*. 27(2), 181–195.
- (2001b). *The corruption of angels: the great inquisition of 1245-1246*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- (2008). *A most holy war the Albigensian Crusade and the battle for Christendom*. Oxford; Oxford University Press.
- Peters, Edward (1980). *Heresy and authority in medieval Europa: documents in translation*. London: Scholar Press.
- (1989). *Inquisition*. Berkeley: University of California Press.
- (2010). Henry Charles Lea: Jurisprudence and Civilization. *Digital Proceedings of the Lawrence J. Schoenberg Symposium on Manuscript Studies in the Digital Age*. 2(1).
- Platelle, Henri (1991). La conversion du "marchand" cambrésien Werimbold et les courants spirituels de son temps. *Terre et ciel des anciens Pays-Bas. Recueil d'articles de M. le Chanoine Platelle publié à l'occasion de son élection à l'Académie royale de Belgique*. Lille: Faculté libre des Lettres et Sciences humaines, 329–356.
- Pollock, M. A. (2015). *Scotland, England and France After the Loss of Normandy, 1204-1296: "Auld Amitie"*. Boydell & Brewer Ltd.
- Polo de Beaulieu, Marie Anne (1998). *Les Exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. Paris: Honoré Champion.
- (2010). Les mentions de sources monastiques dans les prologues des recueils d'exempla. Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, & Pascal Collomb (toim.), *Le tonnerre des exemples. "Exempla" et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 219–240.
- Polo de Beaulieu, Marie Anne, Jacques Berlioz & Pascal Collomb (2010). *Le Tonnerre des exemples "exempla" et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Pouzet, Philippe (1936). Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois. *Revue d'histoire de l'Église de France*. 22(94), 5–37.
- Preger, Wilhelm (1878). Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Historische Classe = III. Classe*. München: Verlag der k. Akademie, 14:181–235.
- Prudlo, Donald (2011). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden - Boston: Brill.
- Puza, Richard (1991). Laie. *Lexikon des Mittelalters*. 5:1616–1617.
- Rantala, Jukka, Marika Manninen & Marko van den Berg (2016). Stepping into other people's shoes proves to be a difficult task for high school students: assessing historical empathy through simulation exercise. *Journal of Curriculum Studies*. Routledge, 48(3), 323–345. DOI: 10.1080/00220272.2015.1122092.
- Ritter, Adolf Martin (1990). Laie. I. Kirchengeschichtlich. *Theologische Realenzyklopädie*. 20:378–385.
- Roach, Andrew (2005). *The Devil's World: Heresy and Society 1100-1300*. Harlow: Pearson Education.
- Rosaldo, Renato (1986). From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. James Clifford, George E Marcus, & N M) School of American Research (Santa Fe (toim.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Rubin, Miri (2017). Presentism's Useful Anachronisms. *Past & Present*. Oxford Academic, 234(1), 236–244.
- Saarelainen, Juhana (2012). Konteksti ja kontekstualisoiminen. *Tulkinnan polkuja: kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Cultural history - kulttuurihistoria. Turku: K & h, kulttuurihistoria, Turun yliopisto, 244–268.
- Saari, Heikki (1983). R.G. Collingwoodin historiallisesta ymmärtämisestä. *Historiallinen aikakauskirja*. 81(2), 124–130.
- Saariluoma, Liisa (2001). *Esimerkin voima: exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Turku: Kirja-Aurora.
- Sackville, Lucy J. (2011). *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*. York: York Medieval Press.
- (2013). The Inquisitor's Manual at Work. *Viator*. 44(1), 201–216.
- Sakaranaho, Tuula (2011). Religion and the Study of Social Memory. *Temenos*. 47(2), 135–158.
- Salonen, Kirsi (2009). *Synti ja sovitus, rikos ja rangaistus: suomalaisten rikkomuksista keski-ajalla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saurette, Marc (2005). Tracing the Twelfth-Century Chronica of Richard of Cluny. *Memini*. 9–10.
- Schmitt, Jean-Claude (1978). *Mort d'une hérésie: L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur, du 14e au 15e siècle*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- (2001). Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible? *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Bibliothèque des histoires. Paris: Gallimard, 31–41.
- (2004). *Le Saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*. Paris: Flammarion.
- Schneider, Martin (1981). *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert: Gemeinschaftsform, Frömmigkeit; sozialer Hintergrund*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Selge, Kurt-Victor (1967a). *Die ersten Waldenser mit Edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca. Erster Band. Untersuchung und Darstellung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1967b). L'aile droite du mouvement vaudois et naissance des Pauvres Catholiques et des Pauvres Réconciliés. *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*. Cahiers de Fanjeaux 2. Toulouse: Privat, 227–243.
- (1967c). *Texte zur Inquisition*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Sennis, Antonio C. (2016). *Cathars in question*. York: York Medieval Press.
- Simons, Walter (2001). *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining religion : from Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962). *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan.
- Spiegel, Gabrielle M. (1997). *The past as text. the theory and practise of Medieval historiography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stein, Elisabeth (1995). *Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150-1211). Neuedition des lateinischen Textes mit begleitenden Untersuchungen zu Autor, Werk, Quellen und Nachwirkung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Stein, Robert M. (2006). *Reality fictions: romance, history, and governmental authority, 1025-1180*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Stock, Brian (1983). *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the 11th and 12th centuries*. Princeton: Princeton University Press.
- (1990). *Listening for the text. On the uses of the past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Struever, Nancy (1970). *The language of history in the Renaissance: rhetoric and historical consciousness in Florentine humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Struve, Tilman (1989). Gregorianische Reform. *Lexikon des Mittelalters*. 4:1686–1688.
- Sullivan, Karen (2005). *Truth and the heretic: crises of knowledge in medieval French literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2011). *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Tahkokallio, Jaakko (2009). Keskiäikainen historiankirjoitus. Marko Lamberg, Anu Lahtinen, & Susanna Niiranen (toim.), *Keskiajan avain*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 39–54.
- (2019). *Pimeä aika: kymmenen myyttiä keskiajasta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Claire (2005). *Heresy in Medieval France: Dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000-1249*. Woodbridge: Boydell Press.
- (2011). *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*. York: York Medieval Press.
- Théry-Astruc, Julien (2002). L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe-début du XIVe siècle)? *Heresis*. 36–37, 75–117.
- Thompson, Edward Palmer (1963). *The Making of the English Working Class*. New York: Random House.
- Thouzellier, Christine (1969). *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII et au début du XIII siècle: politique pontificale - controverses*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts.
- Tolonen, Pekka (2000). Väärin tulkittu esikuva ja harhaopin synty. Meri Heinonen (toim.), *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Helsinki: Gaudeamus, 141–161.
- (2013). False Prophets and Corrupt Clergy. Drawing the Boundary of Sacred in the Early Thirteenth Century Southern France. Mariangela Monaca Giulia Sfameni Gasparro, Augusto Cosentino (toim.), *Religion in the History of European Culture : Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*. Palermo: Officina di Studi Medievali.
- Torras, Sergi Grau (2009). Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*. 39(1), 3–25.
- Tubach, Frederic C. (1969). *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia - Academia scientiarum Fennica.
- Tutkimuseettinen neuvottelukunta (2019). Ihmiseen kohdistuvan tutkimuksen eettiset periaatteet ja ihmistieteiden eettinen ennakoarvointi Suomessa: Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohje 2019.
- Ullmann, Walter (1988). Historical Introduction to The Inquisition of the Middle Ages, by Henry Charles Lea (1963). *Ullmann, Law and jurisdiction in the Middle Ages*. Variorum reprints. Aldershot: Ashgate.
- Vainio-Korhonen, Kirsi (2017). Vastuullinen historia. Satu Lidman, Anu Koskivirta, & Jari Eilola (toim.), *Historiantutkimuksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 29–47.
- Vauchez, André (1977). « Beata Stirps » : sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles. *Publications de l'École française de Rome*. 30(1), 397–406.
- (1987). Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (+1197), marchand et "père des pauvres". H Dubois, J C Hocquet, & A Vauchez (toim.), *Horizons marins, itineraries spirituals (Ve - XVIIIe siècles)*. Histoire ancienne et médiévale - 20. Paris: Publications de la Sorbonne, Volume I. Mentalités et sociétés:115–122.
- (1988). *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École française de Rome.
- (1993). *The Laity in the Middle Ages: religious practises and experiences*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (1999). Les origines et le développement du procès de canonisation (XIIe-XIIIe siècles). F J Felten, N Jaspert, & S Haarländer (toim.), *Vita Religiosa im Mittelalter: Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*. Berliner historische Studien. Berlin: Duncker und Humblot, 845–856.
- (2000). Le culte de saint Homebon du XIIe au XVIe siècle: intentions des promoteurs et modalités de sa reception. P Golinelli (toim.), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Roma: Viella, 129–139.
- (2001). *Omobono di Cremona (1197): laico e santo : profilo storico*. Cremona: Nuova editrice cremonese.
- (2009). *François d'Assise : Entre histoire et mémoire*. Paris: Fayard.
- Virta, Arja & Elina Kouki (2014). Dimensions of historical empathy in upper secondary students' essays. *Nordidactica: Journal of Humanities and Social Science Education*. CSD Karlstad, (2014:2), 137–160.
- Välimäki, Reima (2017). Inkvisiittorit, sorron tutkimus ja empatian mahdollisuus. Satu Lidman, Anu Koskivirta, & Jari Eilola (toim.), *Historiantutkimuksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.

- (2019). *Heresy in late medieval Germany: the inquisitor Petrus Zwicker and the Waldensians*. Woodbridge: York Medieval Press.
- Vänttinen, Juha (2009). *Saako historiasta selvää?: monikulttuuriset yläkoululaiset historian lähteillä : historian taidot motiivien, seurauksien, historian tulkintojen ja lähteiden luottavuuden arvioinneissa*. Turku: Turun yliopisto.
- Wakefield, Walter L (1974). *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250*. Berkeley: University of California Press.
- Welter, Jean-Thiébaud (1927). *Lexemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*. Paris: Occitania.
- Werner, Thomas (1995). Vernichtet und vergessen? Bücherverbrennungen im Mittelalter. Otto Gerhard Oexle (toim.), *Memoria als Kultur*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 121. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 149–184.
- White, Hayden (1980). The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry*. 7(1), 5–27.
- Winroth, Anders (2012). The Legal Revolution of the Twelfth Century. Thomas F X Noble & John H Van Engen (toim.), *European transformations. The long twelfth century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 338–353.
- Zarri, Gabriella (1990). *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Zbiral, David (2010). Édition critique de la charte de Niquinta selon les trois versions connues. Anne Brenon (toim.), *1209 - 2009, Cathares. Une histoire à pacifier?* Villemur-sur-Tarn: Loubatières, 45–53.
- (2014). Games with Names: Advances in, and Shortcomings of the Debate on the Invention of Heresy. Esitetty tilaisuudessa International Medieval Congress 2014: Empire, 2014, Leeds.
- Zemon Davis, N. (1979). Les conteurs de Montaillou. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34(1), 61–73.
- Zerfaß, Rolf (1974). *Der Streit um die Laienpredigt : eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*. Freiburg - Basel - Wien: Herder.
- Zerner, Monique (1998). Introduction. Monique Zerner (toim.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2. Nice: Centre d'Études Médiévales, 7–13.
- (2001). Introduction. Monique Zerner (toim.), *L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix (1167)*. Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 3. Nice: Centre d'Études Médiévales, 13–17.
- Zerubavel, Eviatar (2003). *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press.

Liitteet

Liite 1: Valdesilaisuuden synnystä kertovia lähteitä suomennettuina

1170-luvulla Clairvaux'n luostarissa koottu exemplum-kokoelma

Legendre, Olivier (2005). *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense e codice Trecensi 946*. Turnhout: Brepols, 364.

Rikkaasta miehestä, joka tuli köyhäksi omasta tahdostaan.

Lyonin metropolissa oli erittäin rikas ja kuuluisa mies, joka antoi köyhille kaiken mitä hänellä oli jättämättä mitään itselleen. Hänestä tuli niin köyhä, että hän itse kerjasi elantoaan julkisesti, ovelta ovelle, toimien muitten kaupunkilaisten kauhistuneiden silmien alla kuten kaikki muut kurjat, samassa kaupungissa missä hän oli sädehtinyt maineessa ja rikkautensa loistossa. Kun he tulivat löytämään hänet, kysyen häneltä muutoksen syytä, joka oli niin ennenkuulumaton, niin äkillinen, niin tyrmistyttävä ja hämmästyttävä, sanotaan, että hän heille vastasi näin: ”Jos teidän olisi annettu, sanoi hän, nähdä tulevat tuskat kuten minä olen ne nähnyt, ja uskoa ne kuten minä olen ne uskonut, ehkä olisitte tehneet samoin. Totta puhuen, ne ovat silmiltänne kätkeytytällä hetkellä, mutta halusitte tai ette, te tulette kokemaan sen mitä nyt kieltäyditte uskomasta ja pelkäämästä.

1220-luvulla anonymin premonstratenssin kronikka

Cartellieri, Alexander & Wolf Stechele (toim.) *Chronicon universale anonymi laudunensis. Von 1154 bis zum schluss (1219) für akademische übungen*. Leipzig - Paris: Dyksche Buchhandlung - Librairie Alphonse Picard et fils, 1909, 20–22, 28–30.

Samana vuonna eli 1173. vuotena Herramme inkarnaatiosta oli Lyonin kaupungissa Galliassa eräs Valdesius niminen porvari, joka oli kohtuuttomalla korolla lainaten kasannut itselleen paljon omaisuutta. Eräänä sunnuntaina hän oli asettunut väkijoukkoon, jonka oli nähnyt kerääntyneen erään kiertelevän laulajan ympärille ja tämän sanat koskettivat häntä. Hän vei soittoniekan kotiinsa kuullakseen tämän sanoja huolella, sillä kertomuksessa oli kyse autuaasta lopusta, jonka pyhä Aleksius oli saavuttanut isänsä kotona. Varhain seuraavana aamuna mainittu porvari kiiruhti teologiseen kouluun etsiäkseen neuvoa sielulleen. Kun hänelle siellä oli osoitettu useita teitä, jotka veivät Jumalan luo, kysyi hän opettajalta mikä tie näistä kaikista olisi varmin ja täydellisin. Opettaja osoitti hänelle Herran sanat: ”Jos tahdot olla täydellinen, niin mene ja myy kaikki mitä sinulla on jne.“ (Matt. 19,21). Valdesius palasi vaimonsa luo

ja pani tämän valitsemaan halusiko tämä pitää itsellään irtaimen vai kiinteän osan omaisuudesta, nimittäin maa-alueista ja vesistä, metsistä ja niityistä, taloista, tuloista, viinitarhoista, myllyistä ja leivinuuneista. Vaimo valitsi kiinteän omaisuuden tosin syvästi murheellisena, että näin piti käydä. Irtaimesta omaisuudesta Valdesius hyvitti niille takaisin, joilta oli vääryydellä ottanut. Suuren osan rahoistaan hän antoi kahdelle nuorelle tyttarelleen, jotka hän heidän äitinsä tietämättä lähetti Fontevraultin luostariin. Suurimman osan rahoistaan hän kyllä käytti köyhien hyväksi.

Tuohon aikaan oli nimittäin koko Galliassa ja Germaniassa mitä pahin nälänhätä. Mainittu porvari Valdesius lahjoitti kolme kertaa viikossa aina helluntaista Pietarin kahleista vapautumisen juhlaan saakka kaikille, jotka hänen luokseen tulivat leipää ja ruokaa lihan kera. Marian taivaaseenastumisen päivänä hän heitti rahasumman köyhien joukkoon ja julisti: "Kukaan ei voi palvella kahta herraa, Jumalaa ja mammonaa." (Matt. 6,24) Silloin paikalle rientäneet porvarit luulivat, että hän oli menettänyt ymmärryksensä. Mutta hän nousi korotetulle paikalle ja sanoi: "Voi te porvarit ja ystävani! En ole tullut hulluksi, kuten luulette, vaan minä olen kostanut näille vihollisilleni, jotka ovat tehneet minut orjakseen niin, että minä aina huolehdin enemmän rahasta kuin jumalasta, niin että minä palvelin enemmän luotua kuin Luojaa. Tiedän, että monet moittivat minua siitä, että olen tehnyt tämän julkisesti. Mutta olen tehnyt sen itseni takia ja teidän takianne. Itseni takia, jotta ne, jotka näkevät minun vastaisuudessa omistavan rahaa voivat kutsua minua mielettömäksi. Mutta myös teidän takianne olen tämän osittain tehnyt, jotta te voisitte oppia panemaan toivonne Jumalaan eikä rikkauteen.

Seuraavana päivänä kirkosta tullessaan pyysi hän eräältä porvarilta, entiseltä kumppaniltaan, että tämä antaisi hänelle ruokaa Jumalan tähden. Tämä vei hänet majataloon ja sanoi: "Niin kauan kuin minä elän, takaan sinulle välttämättömän elannon." Kun tämä tapaus kantautui Valdesiuksen vaimon korviin, juoksi vaimo kovasti murheellisena ja järkyttyneenä kaupungissa olevan arkkipiispan luo ja esitti valituksen, että hänen miehensä kerjasi leipäänsä eräältä toiselta, eikä häneltä. Kaikki, jotka olivat paikalla, arkkipiispa mukaan lukien, liikuttuivat kyyneliin asti. Arkkipiispan käskystä haettiin porvari vieraineen paikalle. Tällöin Valdesiuksen vaimo tarttui Valdesiuksen vaatteista kiinni ja sanoi: "Eikö ole parempi, oi ihminen, että minä hyvitän syntini antamalla almuja sinulle sen sijaan, että vieras tekee tämän?" Ja arkkipiispa määräsi, että tästä lähtien Valdesius ei siinä kaupungissa saisi vastaanottaa ruokaansa muiden kuin vaimonsa luona.

[...]

Armon vuonna 1177.

Valdesius, Lyonin kaupunkilainen, josta yllä on mainittu, joka vannoi Jumalalle, ettei vastedes elämässään omista kultaa eikä hopeaa, eikä murehdi huomisesta, alkoi saada kumppaneita elämäntavalleen. He seurasivat hänen esimerkkiään antaen kaiken köyhille omistautuen vapaaehtoiselle köyhyydelle. Vähitellen niin julkisesti kuin yksityisesti he alkoivat saarnata omia ja muiden syntejä vastaan.

[...]

Armon vuonna 1178 Paavi Aleksanteri III kutsui koolle lateraanikonsiiliin [...] tämä konsiili tuomitsi harhaopin ja kaikki harhaoppisten suojelijat ja puolustajat. Paavi syleili Waldesiusta, hyväksyen hänen köyhyyden lupauksen, mutta kieltäen saarnaamisen häneltä tai hänen kannattajiltaan, paitsi jos paikallinen papisto salli sen. Tätä kieltoa he noudattivat vähäisen ajan; sitten siitä päivästä lukien kun he ryhtyivät tottelemattomiksi, he olivat pahennukseksi monille ja tuhoksi itselleen. Tuohon aikaan oli tiettyjä Lombardia kaupunkien asukkaita, jotka elivät kotona perheineen, olivat valinneet erikoisen uskonnollisen elämän muodon, pidättäytyen valheista, valoista ja lakiasioista, tyytyivät yksinkertaiseen asuun ja esittivät olevansa katolisen uskon kannattajia. He lähestyivät paavia ja anoivat häntä hyväksymään heidän elämäntapansa. Tämän paavi heille myönsi, edellyttäen että he tekisivät kaiken nöyrästi ja kunniallisesti, mutta hän varta vasten kielsi heitä pitämästä yksityisiä kokouksia tai saarnaamista julkisesti. Mutta torjuen apostolista käskyä heistä tuli tottelemattomia, jonka vuoksi heidät ekskommunisoitiin. He kutsuivat itseään *humiliateiksi*, koska he eivät käyttäneet värjättyjä vaatteita vaan käyttivät vain yksiväristä pukua.

1250-luvulla Lyonissa dominikaani Stefanus Bourbonlainen

Lecoy de La Marche, A. (toim.). *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés de recueil inédit d'Étienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle publiés pour la Société de l'histoire de France*. Paris: Librairie Renouard, 1877, 290–293.

[...] Valdesilaiset ovat nimettyjä perustajansa Valdensiksen mukaan. Heidä myös kutsutaan Lyonin köyhiksi, koska he siinä kaupungissa aloittivat elämänsä köyhyydessä. He kutsuvat itseään Hengessä Köyhiksi, sen vuoksi mitä Herra sanoi "Autuaita ovat hengessä köyhät" (Matt. 5:3). He ovat todellakin köyhiä hengessä - hengellisissä siunauksissa ja Pyhässä Hengessä.

Lahko alkoi tällä tavalla, sen mukaan mitä olen [kuullut] useilta henkilöiltä, jotka tekivät huomioita sen varhaisimmista jäsenistä ja eräältä tietyltä papilta, nimeltään Bernardus Ydros, Lyonin kaupungissa, joka itse oli kunnioitettu ja hyvin toimeentuleva ja meidän veljeskunnan ystävä. Kun hän oli nuori mies ja kirjuri, hänet palkkasi Valdensis kirjoittamaan kansankielellä ensimmäiset noiden ihmisten omistamat kirjat, kun samalla eräs tietty grammatikko, Stephanus Anselainen nimeltään, jota usein tapasin, käänsi ja saneli ne hänelle. Stephanus, Lyonin katedraalin kaniikki, myöhemmin kuoli äkillisesti pudotessaan talon ylemmältä kerrokselta, jota hän oli rakentamassa.

Tuossa kaupungissa oli rikas mies nimeltään Waldensis, joka ei ollut hyvin koulutettu, mutta kuultuaan Evankeliumia oli halukas kuulemaan lisää tarkemmin niiden sisällöstä. Hän teki sopimuksen näiden pappien kanssa, että toinen kääntää ne kansankielelle ja toinen kirjoittaa ne hänen sanelustaan. Tämän he tekivät, ei ainoastaan monia Raamatun kirjoja, vaan myös monia katkelmia kirkkoisiltä, ryhmitettyinä aiheen mukaan, joita kutsutaan sentensseiksi. Kun tämä kaupungin asukas oli

tutkiskellut näitä tekstejä ja opetellut ne ulkoa, hän päätti omistautua evankeliselle täydellistymiselle, kuten apostolit olivat siihen pyrkineet. Myyden kaiken mitä hän omistaa, maailmaa halveksiakseen, hän jakoi rahansa köyhille ja röyhkeästi anasti itselleen apostolien viran. Saarnaten kaduilla ja leveillä teillä evankeliumia ja niitä asioita joita hän oli ulkoa opetellut, hän houkutteli mukaansa monia miehiä ja naisia, että he tekisivät samoin ja hän vahvisti heitä evankeliumilla. Hän myös lähetti ihmisiä mitä alhaisimmista ammattiteistä saarnaamaan läheisiin kyliin. Niin miehet ja naiset, jotka olivat yksinkertaisia ja kouluttamattomia, vaelsivat kylissä, menivät koteihin, saarnasivat toreilla ja jopa kirkoissa ja suostuttelivat muita tekemään samoin.

Kun he olivat ajattelumattomuutensa ja tietämättömyytensä vuoksi levittäneet erhehtään ja häväistystänsä joka puolelle, heidät kutsuttiin Lyonin arkkipiispan luo, jonka nimi oli Johannes, ja hän kielsi heitä tulkitsemasta Kirjoitusta ja saarnaamasta. He vuorostaan turvautuivat vastaukseen, jonka olivat tehneet apostolit. Heidän johtajansa, ottaen itselleen Pietarin roolin, vastasi hänen sanoillaan pappien johtajalle: “Meidän tulee totella Jumalaa mieluummin kuin ihmistä” (Ap.t. 5) - sitä Jumalaa, joka oli käskenyt apostoleja “Saarnaamaan evankeliumia kaikille olennoille” (Markuksen lopussa). Hän vaati tätä, vaikka Herra oli sanonut heille, mitä hän oli sanonut apostoleille; jälkimmäiset, kuitenkin, eivät tohtineet saarnata ennen kuin heidät oli puettu ylhäältä tulevalta voimalla, ennen kuin heidät oli valaistu parhaalla ja täysimmällä tiedolla ja saaneet kielillä puhumisen lahjan. Mutta nämä henkilöt, eli Valdensis ja hänen kumppaninsa, syyllistyivät ensin tottelemattomuuteen vaatimalla ja ottamalla itselleen apostolien toimen, ja sitten niskoitteluun, ja lopulta heidät asetettiin ekskommunikaatioon. Sen jälkeen kun heidät oli ajettu pois näiltä seuduilta ja heidät oli kutsuttu konsiiliin, joka pidettiin Roomassa Lateraanissa, he olivat itsepäisiä ja heidät lopulta tuomittiin skismaattisina. Sen jälkeen, koska he sekoittuivat Provencessa ja Lombardiassa muiden harhaoppisten kanssa, joiden erheitä imivät itseensä ja levittivät, Kirkko katsoi heidät mitä vihamielisimmäksi, tarttuvimmaksi ja vaarallisimmaksi harhaoppisiksi, jotka kuljeksivat joka puolelle, omaksuen pyhyiden ja rehellisyyden ulkomuodon, mutta eivät todellisuutta. Sitä vaarallisempina mitä enemmän he ovat katseilta piilossa, he kätkevät itsensä erilaisiin valepukuihin ja toimiin. Kerran kun eräs heidän johtajansa oli saatu kiinni, joka kantoi erilaisia ammattikuntien merkkejä, joiden avulla hän pystyi muuttamaan itseään kuin Proteus. Jos häntä etsittäisiin yhdessä valepuvussa ja hän huomaa tilanteen, hän vaihtaisi toiseen. Joskus hän kantoi yllään pyhiinvaeltajan asua ja merkkejä ja joskus katumuksentekijän keppiä ja rautoja, ja joskus hän teeskenteli olevansa suutari tai parturi tai sadonkorjaaja ja niin edelleen. Muut tekevät samoin. Tämä laho alkoi suunnilleen Herramme vuonna 1170, Johanneksen, jota kutsutaan nimellä Belesmain, Lyonin arkkipiispan episkopaatissa.

Anonyymi passaulainen 1260-luvun jälkeen

Patschovsky, Alexander & Kurt-Victor Selge (1973). *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 19.

Lyonin köyhien laho on syntynyt tällä tavalla. Kun porvarit (*cives maiores*) olivat kokoontuneet Lyonissa yhteen, niin yhtäkkiä eräs heistä kuoli kaikkien edessä. Tämän vuoksi eräs joukossa ollut pelästyi niin paljon, että heti antoi suuren aarteen köyhille. Tämän johdosta suuri joukko köyhiä virtasi hänen luokseen, joille hän opetti, että he olisivat hänen kanssaan vapaaehtoisesti köyhiä ja Kristuksen ja apostolien jäljittelijöitä. Vaikka hän oli vain vähän lukutaitoinen, opetti hän heille Uutta testamenttia kansankielellä. Tämän harkitsemattomuuden takia piispa pidatti hänet. Silloin hän osoitti halveksuntaa ja alkoi painostaa opillaan, sanoen oppilailleen, että papisto, joka eli hyvin huonoa elämää, kadehti heidän itsensä pyhää elämää ja täydellistä oppia. Paavin erotettua heidät kirkosta, he pysyivät halveksunnassaan ja ylenkatseessaan ja siten aina tähän päivään saakka heidän oppinsa on levinnyt kaikille rajoille.

Pseudo-David Augsburgilainen 1270-luvulla

Preger, Wilhelm (1878). *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Historische Classe = III. Classe*. München: Verlag der k. Akademie, 14:205–206.

Se laho, jota kutsutaan *Pover de Leun* tai Lyonin köyhät, kuten olen useilta kuullut ja eräältä heistä, joka on palannut uskoon [...], syntyi näin: Lyonissa oli eräitä yksinkertaisia maallikkoja, jotka syytytti jokin henki ja heti he katsoivat olevansa muita parempia, ja katsoivat elävänsä evankeliumien mukaan ja tekevän näin kirjaimen mukaan täydellisesti. He pyysivät paavi Innocentiukselta vahvistusta tälle elämäntavalleen, näin vahvistaen, että tällä oli apostolinen valta. Myöhemmin näyttääkseen avoimemmin/julkisemmin, että olivat Kristuksen opetuslapsia ja apostolien seuraajia, he ottivat itselleen saarnaamisen toimen sanoen, että Kristus oli määrännyt opetuslapsiaan saarnaamaan evankeliumia ja koska he uskalsivat tulkita evankeliumin sanoja omalla tavallaan, katsoen, että kukaan muu ei noudattanut evankeliumia sanalleen, he sanoivat, että vain he olivat Kristuksen todellisia seuraajia. Ja kun kirkko näki, että he olivat anastaneet saarnaamisen viran, jota ei heille oltu annettu, koska he olivat kouluttamattomia ja maallikkoja, kirkko ensin kielsi heitä ja kun eivät totelleet, kirkko ekskommunikoi heidät. Mutta he edelleen jatkoivat kirkon avaimien halveksuntaa, sanoen, että papit toimivat heitä vastaan kateellisuudesta, kun näki heidän olevan parempia, ja tunnustivat, että heidän opetuksensa oli tehokkaampaa ja että he saivat enemmän kuulijoita kansan parissa. Ketään, he sanoivat, ei voi eikä pitäisi voida ekskommunikoida hyvän ja täydellisen teon vuoksi, kuten uskon ja Kristuksen opin opetuksen vuoksi, eikä ketään pidä totella, joka tätä vastustaa. Siksi he pitivät ekskommunikaatiota ikuisena siunauksena, ja katsoivat olevansa Apostolien seuraajia,

jotka kuten he, olivat uskollisia evankeliumien opetukselle ja jotka oli ajettu ulos synagogasta kirjanoppineiden ja fariseusten toimesta. [...]

Bernard Gui 1320-luvulla

Bernard Gui (1926) *Manuel de l'inquisiteur*. Édité et traduit par G. Mollat avec la collaboration de G. Drioux, Tome I. Paris: Honoré Champion, 34–39.

Valdesilaisten tai Lyonin köyhien lahkko alkoi noin vuonna 1170; alullepanija ja keksijä oli eräs Lyonin kaupunkilainen nimeltä Valdesius tai Valdensis, jonka mukaan hänen seuraajansa ovat nimettyjä, joka oli rikas ja hylkäsi kaiken, ehdotti noudattavansa köyhyyttä ja evankelista täydellisyyttä kuten apostolit olivat noudattaneet niitä. Hän oli käännättänyt itselleen kansankielelle evankeliumin ja muita Raamatun kirjoja ja Augustinuksen, Hieronymuksen, Ambrosiuksen ja Gregoriuksen tekstejä, jotka oli järjestetty otsikoiden mukaan, joita kutsutaan sentensseiksi. He lukivat niitä usein, mutta olivat vähän asiaa tuntevia, ja itseänsä täynnä, kun olivat vähän lukutaitoisia, he ottivat itselleen apostolien toimen ja uskalautuivat saarnaamaan evankeliumia kaduilla ja julkisilla paikoilla. Tämä mainittu Valdesius tai Valdensis houkutteli monia sekä miehiä että naisia kumppaneiksi samaan julkeuteen ja lähetti heidät saarnaamaan kuin opetuslapsinaan. Nämä yksinkertaiset ja lukutaidottomat, niin miehet kuin naiset, kulkivat kylissä ja tunkeutuivat taloihin ja saarnasivat aukeilla ja myös kirkoissa, miehet erityisesti, saarnatessaan levittivät monia erheitä ympärilleen.

Mutta Lyonin arkkipiispa Johannes de Bellis Manibus kutsutti heidät paikalle ja hän kielsi heitä julkeamasta, mutta he eivät olleet halukkaita tottelemaan, puolustautuivat ja sanoivat että oli parempi totella Jumalaa, joka määräsi apostoleja saarnaamaan evankeliumia kaikille olennoille, kuin ihmistä, ylpeillen, että apostolit olivat sanoneet tämän heille; ja heillä oli otsaa väittää valheellisen köyhyyden lupauksen ja keksityn pyhimyksellisyyden avulla, että he olivat apostolien jäljittelijöitä ja seuraajia. He halveksien prelaatteja ja kleriikkejä, koska heillä oli rikkauksia ja ylellisyyttä. Niin, tämän mainitun toimien anastamisen vuoksi heistä tuli erheen opettajia; ja koska heitä oli määrätty luopumaan tästä he olivat tottelemattomia ja niskoittelevia ja sitten heidät ekskommunikoitiin ja ajettiin pois kaupungistaan ja maastaan. Viimein eräässä kokouksessa Roomassa, joka pidettiin lateraanikonsiilissa, itsepintaisuutensa vuoksi heidät tuomittiin skismaattisina ja sitten harhaoppisina. Näin lisääntyneinä he levittäytyivät läpi maakunnan ja naapurialueille ja Lombardian rajoilla. Erotettuina ja irrotettuina Kirkosta, olivat tekemisissä muiden harhaoppisten kanssa ja joivat heidän erheitään ja sekoittivat omiin keksintöihinsä vanhojen harhaoppisten harhaoppeja.

Petrus Zwicker *Cum dormirent homines* 1395

Gretser, Jacob (1613). *Lucae Tudensis episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*. Ingolstadt, 204–206.

Valdesilaisten harhaoppisten synty ja alkuperä on seuraava: vaikka pahuuden lapset levittävät valheita yksinkertaisten joukossa, sanoen, että heidän lahkonsa oli ollut olemassa jo paavi Sylvesteristä asti, nimittäin siitä lähtien kun kirkko alkoi pitää omia omistuksiaan: heresiarkit eivät pidä tätä laillisena, koska apostolit oli määrätty elämään ilman omaa omaisuutta, Mt 10 *Nolite possidere aurum, neque argentum, etc.* [...] Siis valehtelevat, että lahkonsa on kestänyt paavi Sylvesteristä asti.

Mistä on huomattava, että noin 800 vuotta paavi Sylvesterin jälkeen, paavi Innocentius II aikaan, Waldenin kaupungissa, joka on Ranskan rajoilla, oli eräs rikas kaupunkilainen, joka joko luki itse tai kuuli mitä Herra sanoi eräälle tietylle nuorukaiselle, Mt 19, *Jos haluat olla täydellinen mene ja myy kaikki mitä omistat ja anna köyhille*. Ja koska suruissaan meni, koska oli rikas ja omisti paljon, sanoi Herra: *Rikas mies menee vain vaivoin taivaan valtakuntaan*. Ja edelleen. *Helpompi on kamelin mennä neulasilmästä kuin rikkaan päästä taivaaseen*. Ja vähän myöhemmin Pietari sanoi Herralle, *Katso olemme luopuneet kaikesta ja seuranneet sinua*. Että Petrus Valdensis, kun hän kuuli tämän tai luki tekstiä, ajatteli, että apostolista elämää ei ollut maan päällä. Siksi hän päätti uudistaa sen; ja myi kaiken ja antoi köyhille ja alkoi elää köyhää elämää, joka kun sitä eräät muut katsoivat, kosketti heitä sydäimestä ja he tekivät samoin. Heidän joukossaan oli eräs, jota kutsuttiin Johannekseksi ja hän oli Lyonista.

Mutta kun he olivat olleet köyhyydessä jonkin aikaa, he alkoivat ajatella, että eivät apostolit olleet vain köyhiä, mutta olivat myös saarnanneet ja he alkoivat saarnata Jumalan sanaa. Jonka, kun he olivat lähestyneet apostolista istuinta, apostolinen herra määräsi heidät lopettamaan; sillä Jumalan sanan saarnaaminen ei ollut sopivaa karkeille ja oppimattomille, he kieltäytyivät tottelemasta, aivan kuin Rooman kuuria tekisi tämän kateudesta. Heti kun tämä oli huomattu, kirkko ekskommunikoiti heidät ja kun he uppiniskaisesti vastustivat, kirkko tuomitsi heidät. [...]

Liite 2: Alpaidis Cudotlaista käsittelevät tekstit Robertus Auxerrelaisen kronikassa ja Bernard Guin todennäköisesti kirjoittamassa tekstissä

Roberti canonici S. Mariani Autissiodorensis Chronicon (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXVI, 243-244)

Sub hoc tempore **in territorio Senonico villa Chudo** habetur **puella celebri opinione vulgata**. Nec enim mirum si celebris, in qua nimirum effulget miraculum eminens ac preclarum. Nempe divinitus illi **collatum est in corpore degere et corporalis cibi subsidio, ut dicitur, non egere**; octo circiter annis usque ad anum hunc iam decursis, ex quo primum divino munere tali est privilegiata virtute. **Haec quidem genere infima officioque bubulca**, gravi admodum atque diutino prius est castigate flagella, adeo ut propter effluentem de toto corpore saniem suis quoque fieret in horrorem. Sed qui contemptibilia mundi eligit et infirma, pos longa pacienciae probamenta, respexit humilitatem aincillae suae, et quo magis eam quasi in camino tribulationum excocit, eo digniorem effect, corpus ei redintegrans spiritalique alimento sustentas. Ita vero sui est impotens, ut non nisi ab altero moveri queat, iacens continuere supina, preter caput et dexteram menbris caeteris sui vigore officii destitutis. Cumque nullum facile cibum possit traicere, ad traiciendum tamen viaticum naturalem meatum habet libere preparatum. Sane **in corpore** facta est admodum perexilis et **marcida**, quippe **intestinis pre longa introrsus inedia vacuatis**. **Attamen ita venusta corpulentaque** [244] **invultu cernitur, acsi deliciarum copia perfruatur. Frequenter autem rapitur in excessum, et angelo duce freta, nunc penarum percurrat loca, nunc gaudia beatorum**. In solempnitatibus vero Domini vel matris eius datum est illi per excessum plerumque sursum rapi mundumque et omnia quae in mundo sunt libero mentis intuitu contemplari. Cum autem post unum vel plures dies de illa altissima uiete regreditur, sicut ipsam audivimus referentem, videtur sibi ceu de quadam amplissima luminis regione in tenebras reici ac velut molam quondam mentis suae oculis superponi. Refert quoque, quia, dum in illo est raptu, conspiciatur universaliter mundum in modum pilae forma terete circumscriptum, solem terra maiorem, terram velut ovum in medio pendulam et aquis undique circuncinctam. Res vero rerumque rationes et causas tam infinitas esse, tam abditas, ut ea tanto minus quisque capiat, quanto curiosius investigat. Plerumque in spiritu videt absentia, previdet plerumque future. Verum illud eo specialius admirandum quo rarius, faeminam editam et educatam ruri raliq̄ue operi assuetam tantae dono sapientiae insignitam. Cum ea sane pluries collocutus, fateor, obstupui, **tantam inesse feminae sapientiam in consiliis, circumspectionem in verbis**. Etenim **tam prudenter eloquitur, tam discrete consulit, tam salubriter adortatur, ut luce clarius sit, ipsum qui docet omnem hominem scientiam in ea sibi delegisse sedem, in ea facere mansionem**.

Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, T.3.1, s. 448. Vita Alexandri Papae III. Ex MS. Bernardi Guidonis.

Fuit eo **in Senonensi territorio villa Chudo puella quaedam celebri opinione vulgata cui collatum est divinitus degere in corpore & corporalis cibi subsidio non egere**.

Haec quidem generatione infima, officioque bubulca, licet in corpore esset marcida & exilia intestinis praelonga introrsus inedia vacuatis, ita tamen venusta & corpulenta in vultu cernitur, ac si deliciarum copiis perfruatur; frequenter autem rapitur in excelsis, & Angelo duce freta, nunc poenarum praecurrit loca; nunc verò gaudia Beatorum; ad se rediens quid & cui proferat cautè librar, magistrante nimirum interiùs spiritu & docente quid filere debeat, quid proferre. **Tanta denique inerat illi puellae sapientia, in consiliis circumspectio, in verbis tamque prudenter eloquitur, tam discretè consulit, tam salubriter adoratur, ut luce clarius innotescat, ipsum, qui docet hominem scientiam in ea elegisse sedem & mansionem fecisse.**

Hic Alexander Papa vir discretus multaue literature praeditus obit anno Domini MCLXXXI vel MCLXXXII.



**TURUN
YLIOPISTO**

ISBN 978-951-29-8283-7 (print)
ISBN 978-951-29-8284-4 (pdf)
ISSN 0082-6995 (print)
ISSN 2343-3205 (online)