

TAMPEREEN YLIOPISTO

Antti Peltonen

KOHTI UUTTA PARATIISIA?

**Ritari Mandevillen vastaus 1350-luvun kristikunnan ongelmiin**

---

Yleisen historian lisensiaatintutkimus

Tampere 2007

Tampereen yliopisto

Historiatieteen laitos

PELTONEN ANTTI: Kohti uutta paratiisia? Ritari Mandevillen vastaus 1350-luvun kristikunnan ongelmiin

Lisensiaatintutkimus, 159 s. + 7 liites.

Yleinen historia

2007

---

Tutkimukseni tavoitteena on selvittää yhden myöhäiskeskiajalla läntisessä ja pohjoisessa Euroopassa kopioidun teoksen, *Mandevillen matkojen*, mahdollisia ideologioita ja aatteellisia ulottuvuuksia. Keskeinen tutkimuskysymys kuuluu: Onko perusteltua väittää, että *Mandevillen matkat* sisältää kuvauksen matkasta kohti ihanteellista maanpäällistä yhteiskuntaa? Lähestyn kysymystä tarkastelemalla pääasiassa *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskon sisältöä kirjoitusajankohdan yhteiskunnallisissa ja aatteellisissa konteksteissa. Tutkimukseni pyrkii pohtimaan näitä kysymyksiä nimenomaan englantilaisen aikalaislukijan näkökulmasta.

*Mandevillen matkat* on koostettu aiemmista teoksista luovasti yhdistellen ja myös niiden tekstiin uutta lisäten. Kirjan sisältämä kuvaus jakautuu kahteen osaan, ensimmäisen puoliskon käsittäessä pyhiinvaellusmatkan Jerusalemiin, toisen puoliskon jatkaessa tästä yhä kauemmas itään aina Kiinaan itäiselle rannikolle. Aiemmissä tutkimuksissa teoksen kaksijakoinen luonne on herättänyt lähinnä kummastusta, osassa ilmoille on tosin heitetty ajatus kirjan mahdollisesta yhteiskuntakriittisestä sisällöstä. Tämän sisällön merkitykseen, tai edes olemassaoloon, ei kuitenkaan ole aiemmin sen syvällisemmin perehdytty.

Peruslähtökohtani tutkimuksessa on tarkastella niitä muutoksia, joita Mandeville oli kirjansa jälkipuoliskoa kirjoittaessaan tehnyt seuraamaansa päälähteeseen Odoricus Pordenonelaisen matkakuvaukseen. Kun muutostyypit jaetaan ryhmiin, havaitaan yksi selkeä muista erottuva nimittäjä. Noin neljännestä muutoksista voidaan sanoa aatteelliseksi tai ideologiseksi. Ne liittyvät lähes poikkeuksetta erilaisten ihanteellisissa asemassa olevien yhteiskuntien tai kansojen kuvaukseen, tai vastaavasti näiden kansojen tapojen ja toimintamallien perustelemiseen. Matkalla kohdattavat kansat on lähes poikkeuksetta esitetty positiivisessa valossa ja ne ovat kristityn näkökulmasta toinen toistaan ihanteellisempia.

Muutoksia ja teoksen rakennetta historiallisissa konteksteissaan tarkasteltaessa kirjassa havaitaan kolme selkeää teemaa; ensinnäkin kirja on kirjoitettu kattavaksi maailmankuvaukseksi, toiseksi kirjassa esitellään toinen toistaan ihanteellisempia yhteiskuntia ja kolmanneksi teokseen on upotettu hyvin voimakas symbolinen ulottuvuus, joka noudattelee aikakauden käsitystä historian kulusta nykyhetkestä kohti lopun aikoja. Mainitut kirjan symboliset ja ideaaliset ulottuvuudet puolestaan liittyvät Mustan surman jälkeen aktualisoituneeseen yhteiskunnalliseen muutosprosessiin. Vakiintuneet valtarakenteet ja tavat toimia kohtasivat etenkin 1300-luvun puolivälin jälkeen muospaineita, jotka purkautuivat lukuisissa talonpoikaiskapinoissa.

Tutkimukseni perusteella *Mandevillen matkoja* voidaan pitää jonkinlaisena esiutooppisena kirjoituksena. Teosta on myös osin mahdollista lukea suorana kritiikkinä yhteiskunnassa akuutteina pidettyihin ongelmiin. Voidaan sanoa, että *Mandevillen matkat* on usein aiheetta sivuutettu 1300-luvun lopun yhteiskuntaa käsitelleessä historiantutkimuksessa. Kirjallisten ihannekuvausten ja keskiajan lopulla tapahtuneen yhteiskunnallisen muutoksen suhde kaipaisikin perusteellisempaa tutkimista. Erilaisten utooppisten kirjoitusten roolia yhteiskunnallisissa muutoksissa tulisi myös selvittää, vaikkakin vaikutussuhteiden analysointi on säilyneen lähdeaineiston vähäisyydestä johtuen etenkin keskiajan osalta hankalaa, osin jopa mahdotonta.

## SISÄLLYS:

<b>I</b>	<b>JOHDANTO .....</b>	<b>1</b>
1.1	MENOCCHION JUUSTO JA MADOT .....	3
1.2	TUTKIMUSKYSYMYS JA TUTKIMUKSEN TAVOITTEET .....	9
1.3	TUTKIMUKSESSA HUOMIOITAVAA, SEN RAKENNE JA LÄHTEET .....	12
<b>II</b>	<b>AJATUS MATKAKIRJAN TAKANA.....</b>	<b>17</b>
2.1	MANDEVILLEN MATKAT MATKAKIRJANA .....	19
2.2	IHMISIÄ PÄÄ ALASPÄIN .....	28
2.3	UUDEKSI KIRJOITETTU ITÄINEN MATKA .....	37
2.3.1	<i>Yksityiskohtaista tarkentamista.....</i>	<i>39</i>
2.3.2	<i>Englantilainen ritari, ei pohjoisitalialainen fransiskaani.....</i>	<i>43</i>
2.3.3	<i>Lukumääristä ja ominaisuuksista.....</i>	<i>47</i>
2.3.4	<i>Mandevillen oma maailma.....</i>	<i>50</i>
2.3.5	<i>Ideologiset painotukset.....</i>	<i>55</i>
2.3.6	<i>Muutokset ja totuudellisuus.....</i>	<i>59</i>
<b>III</b>	<b>RITARIN MATKA KOHTI MAANPÄÄLLISTÄ PARATIISIA.....</b>	<b>66</b>
3.1	MEIDÄN AIKAMME ON PÄÄTTYMÄSSÄ.....	70
3.1.1	<i>Joakin Fiorelaisen symbolikka.....</i>	<i>70</i>
3.1.2	<i>Vanhan maailman synnit.....</i>	<i>77</i>
3.1.3	<i>Maan puhdistus ja uusi maa.....</i>	<i>83</i>
3.1.4	<i>Kaanin valtakunta.....</i>	<i>87</i>
3.2	KOLMANNEN AIKAKAUDEN KOITTO.....	94
3.2.1	<i>Apokalypsi Gogin ja Magogin myötä.....</i>	<i>94</i>
3.2.2	<i>Kristitty valtakunta.....</i>	<i>100</i>
3.2.3	<i>Paratiisin portti.....</i>	<i>104</i>
3.2.4	<i>Matka päättyy ideaaliin.....</i>	<i>108</i>
<b>IV</b>	<b>KUVITELMAT, IHANTEET JA TODELLISUUS .....</b>	<b>113</b>
4.1	VOITOKKAASTA SODASTA KASVAVAAN TYYTYMÄTTÖMYYTEEN .....	117
4.2	UNELMA UUESTA MAAILMASTA .....	125
4.2.1	<i>Yhteiskunta ilman omistusta ja tuomareita?.....</i>	<i>125</i>
4.2.2	<i>Syntyneet Aatamista ja Eevasta tasa-arvoisiksi.....</i>	<i>136</i>
<b>V</b>	<b>YHTEENVETO.....</b>	<b>143</b>
	<b>KÄYTETYT LYHENTEET: .....</b>	<b>149</b>
	<b>LÄHTEET JA KIRJALLISUUS:.....</b>	<b>149</b>
	<b>LIITE: MANDEVILLEN MATKOJEN JA ODORICUS PORDENONELAISEN MATKAKERTOMUKSEN EROT .....</b>	<b>160</b>

## I JOHDANTO

Lähestulkoon kaikkialla Kristikunnassa ajateltiin 1200-luvun jälkeen yleisesti, että ihmiskunta elää lopun aikoja.<sup>1</sup> Ei vertauskuvallisesti, vaan konkreettisesti, kuten Raamatussa oli ennustettu. Kuitenkin yhteiskuntatieteellisessä, ja osin myös kirjallisuustieteellisessä, tutkimuksessa hyvin yleisesti esitetään, että niin sanotuilla utoppisilla<sup>2</sup> kirjoituksilla ei ollut roolia yhteiskunnallisessa keskustelussa ennen modernia aikaa. Hieman kärjistetysti voidaan sanoa, että tämän tutkimussuuntauksen mukaan yhteiskunnallista muutosta ajaneita kirjoituksia ei edes esiintynyt tuhanteen vuoteen ennen vuotta 1516 ja Thomas Moren *Utopiaa*.<sup>3</sup> Yleisyydestään huolimatta väite johtaa väistämättä väärinkäsityksiin. Mikäli väitteen taustaoletuksia ei tunne, voi sen kuulleelle muodostua käsitys, että keskiajalla kristikunnassa odotettiin Raamatun ennustusten käyvän toteen ja mullistavan yhteiskunnan lopullisesti, mutta kuitenkin utopistiluonteisia kirjoituksia ei tuolloin olisi kirjoitettu. Näinhän ei suinkaan ollut.

Englannissa alkoi Mustan surman jälkeen esiintyä radikaaleja pyrkimyksiä yhteiskunnan rakenteen muuttamiseksi. Talonpojan, joka eli käytännössä usein maaorjan asemassa, neuvotteluasema tietyssä mielessä parani työvoimapulan takia ja tyytymättömyys epäreiluina koettuihin velvoitteisiin kasvoi. Kun yksittäisen talonpojan verotaakkaa yhä lisättiin, oltiin valmiita ryhtymään jopa aseelliseen kapinaan. Myös kartanonherrat ja aateliset näkivät kapinoinnin kohtuuttomien verojen todennäköisenä seurauksena. Tosin koventuvien rangaistusten uskottiin kitkevän kapinointihalut talonpojista.<sup>4</sup> Kesällä 1381 kuningasta lähestyivät lukuisat lähetystöt, joiden pääasiallisena vaatimuksena oli vapautus maaorjuudesta; jokaisen tulisi olla vapaa toisen ihmisen vallasta, ja niin sanotuista kartano-

---

<sup>1</sup> Bernard McGinn (1979) *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press, *passim*; ks. myös Rodney Hilton (1973) *Bond Men Made Free, Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Methuen&Co Ltd, 223.

<sup>2</sup> Olen pyrkinyt välttämään termin *utopia* käyttöä, sillä se omine historioineen ja arvolatauksineen on monessa mielessä kiistanalainen. Niissä paikoin joissa se tutkimuksessani esiintyy, käytän käsitettä synonyyminä *kirjoitetulle ihannoidulle kuvitelmalle ihmisyyhteisöstä*. Thomas Moren vuonna 1516 julkaistun *Utopia* -teoksen kreikankielestä muokattu nimi tarkoittaa joko hyvää paikkaa, *eutopia*, tai olematonta paikkaa, *outopia*. Utopia vakiintui koko kirjallisen *genren* nimittäjäksi. Vanhimpia säilyneitä kirjoituksia ihanteellisista ihmisyyhteisöistä ovat Platonin (k. 347 eKr.) *Tasavalta* sekä Aristoteleen (k. 322 eKr.) *Politiikka*.

<sup>3</sup> Tuhannen vuoden hiljaisuudesta puhutaan teoksessa J.C. Davis (1981) *Utopia and the ideal society. A Study of English utopian writing 1516–1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 42; Samankaltainen ajatus toistuu esimerkiksi teoksissa: Marina Leslie (1998) *Renaissance Utopias and the Problem of History*, London: Cornell University Press ja Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel (1979) *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge: Harvard University Press.

<sup>4</sup> *Rotuli Parliamentorum*: Edward I – Henry VII, 6 vols (London, 1783), III 21–22.

oikeuksista tuli luopua. Jokainen ihminen olisi alamainen vain ja ainoastaan Jumalalle ja kuninkaalleen.<sup>5</sup> Kun kuningas ei suostunut vaatimuksiin, tyytymättömät nousivat aseelliseen kapinaan.

Kapinan syttymisessä keskeiseksi hahmoksi aikalaiskronikoitsijat mainitsevat John Ball nimisen papin, joka myös teloitettiin tästä rikoksesta tuomittuna. Ball oli kulkenut kansan keskuudessa saarnaamassa jo ainakin 1360-luvulta lähtien. Kuuluisassa ainakin osin alkuperäisessä muodossa säilyneessä saarnassa Ball ilmoittaa vihdoinkin koittaneen ajan, jolloin paratiisi saapuu maan päälle ja ihmiset tulevat elämään vapaudessa ja tasa-arvoisina. Kansan tulisi ottaa vastaan ennustusten mukainen roolinsa näissä lopun aikojen tapahtumissa, ja nousta kapinaan itsensä korkeampaan asemaan nostaneita vastaan. Saarnassa keskeisessä asemassa ollut ajatus profetian *ajan koittamisesta* liikkui kansan keskuudessa myös Balliin yhdistettyjen kirjeiden muodossa.<sup>6</sup>

Perinteisesti 1300-luvun talonpoikaiskapinat, joista alueella merkittävimmät olivat Ranskan *Jacquerie* vuonna 1358 ja Englannin *Peasants' Revolt* vuonna 1381, on selitetty käytännön lähtökohdista käsin. Vasta aivan viime aikoina aatteellisiin ulottuvuuksiin on alettu kiinnittää enemmän huomiota.<sup>7</sup> Ei ole syytä lähteä kiistämään, että kun muuttuneessa tilanteessa aateliset pyrkivät säilyttämään perinteisen asemansa ja oikeutensa, saattoivat talonpojat kokea joutuneensa aiempaa kohtuuttomamman sorron kohteeksi. Toisaalta ideologisten ja aatteellisten ulottuvuuksien osuutta kapinoinnissa ei tule väheksyä. Kuinka keskeisessä asemassa lopulta olivat lopun aikojen tapahtumien odotus? Voidaanko ajatella, että Mustan surman jälkeen yhteiskunnallisessa keskustelussa tärkein kysymys yhteiskunnan mullistumisessa oli; koska ja miten?

Joissain yhteiskuntatieteellisissä tutkimuksissa esitetty ajatus, että vasta 1700-luvulla oltiin tilanteessa, jossa utooppiset, aiemmin “yksinäisten filosofien haavekuvina” pidetyt, kirjoitukset saivat roolin uusien “ideologioiden palvelijoina”, vaikuttaa kestävämmältä.<sup>8</sup> On selvitetävää minkälaista tulevaisuutta ihmiset odottivat talonpoikaiskapinoiden aikaan, ja

---

<sup>5</sup> Hilton (1973) 224–225.

<sup>6</sup> Ann W. Astell (1999) *Political Allegory in Late Medieval England*, Cornell University Press, 48–51.

<sup>7</sup> Ks. mm. L. R. Poos (1991) *A rural society after the Black Death: Essex 1350-1525*, Cambridge: Cambridge University Press, 229–288.

<sup>8</sup> Lainaukset ja ajatus utopiallisten kirjoitusten yhteiskunnallisesta roolista ennen 1700-lukua: Mikko Lahtinen *Matkoja mahdolliseen. Utooppisen ajattelun vaiheita* teoksessa Mikko Lahtinen (toim.) (2002) *Matkoja utopiaan. Tommaso Campanella, Francis Bacon & David Hume*, Tampere: Vastapaino, 190–196.

miten se näkyi kirjoitetussa muodossa säilyneessä aikalaiskeskustelussa. Näkyivätkö edellä esitetyn John Ballin puheen kaltaiset ajatukset myös muussa tuona ajanjaksona kirjoitetussa materiaalissa? Odotettiin jollain tavoin vallinneesta tilanteesta poikennutta tulevaisuutta, ja jos odotettiin, kirjoitettiin siitä? Tätä selvittääkseni kiinnitän huomioni yhteen Englannin ja Pohjois-Ranskan alueella 1300-luvun lopussa ja 1400-luvun alussa luetuimpaan ja kopioituimpaan teokseen *Mandevillen matkoihin*<sup>9</sup>.

### 1.1 Menocchion juusto ja madot

Carlo Ginzburg on kirjoittanut mainion mikrohistoriallisen tutkimuksen 1500-luvun mylläriin maailmankuvasta.<sup>10</sup> Nykyisen Pohjois-Italian alueelle sijoittuvasta Friulin maakunnasta kotoisin oleva mylläri Menocchio joutui harhaoppisuudelta vaikuttaneiden ajatustensa takia kahdesti oikeuden kuultavaksi, ensimmäisen kerran vuonna 1584 ja toistamiseen viisitoista vuotta myöhemmin. Hänen mukaansa maailma muodostui kaaoksesta, joka muistutti maidon juustoksi juoksettumista. Tässä juoksettuvassa puurossa enkelit lilluivat matojen tavoin, ja Jumalalle oli jätetty toissijainen asema. Mylläri Menocchion omalaatuiselta vaikuttava ja katolisen kirkon karsastama maailmankäsitys oli rakentunut lukuisten hänen lukemiensa kirjojen pohjalta. Osa Menocchion maailmankäsityksessä juontaa juurensa 1300-luvun puolivälissä kirjoitetusta *Mandevillen matkoista*, josta Menocchio oli saanut vahvistusta muun muassa käsitykselleen siitä, ettei Kristus ollut Jumala vaan Jumalan lähettämä profeetta. Samaisesta teoksesta löytyy Menocchion toistama väite, ettei Jeesusta todellisuudessa naulattu ristille.<sup>11</sup>

Mylläriin ajatusten valossa *Mandevillen matkat* näyttää varsin kumoukselliselta teokselta. Kyse on kuitenkin nykylukijan silmissä vaarattomalta vaikuttavasta matkakuvauksesta, jossa ritari John Mandevillen<sup>12</sup> pyhiinvaellusmatka Jerusalemiin jatkuu kohti tuntematonta itää,

---

<sup>9</sup> Käytän kirjasta nimitystä *Mandevillen matkat*, joka on vakiintunut termi etenkin englanninkielisessä tutkimuksessa ja editioissa 1500-luvun lopulta lähtien (*The Travels of Sir John Mandeville, Mandeville's Travels*). Keskiäikaisissa käsikirjoituksissa ei kirjan määritelmänä ole käytetty suoraan matka-termiä, vaan yleensä puhutaan kirjasta tai kirjoitetaan kuten yleisesti maailmankuvausten ja matkakertomusten yhteydessä (*boke, book, liure, liuret, geste, romant, tractatus, itinerarium*). Ks. Rosemary Tzanaki (2003) *Mandeville's Medieval Audiences. A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371–1550)*, Hampshire: Ashgate Publishing, 1; Josephine Waters Bennett (1954) *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, New York, 265–385.

<sup>10</sup> Carlo Ginzburg (1980) *The Cheese and the Worms. The Cosmos of Sixteenth-Century Miller*, Translated by John and Anne Tedeschi, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

<sup>11</sup> Ginzburg (1980) 43–46; Ks. myös Tzanaki (2003) 276–279.

<sup>12</sup> Käytän tutkimuksessani nimeä John Mandeville, tai Mandeville, siitä kirjoitusprosessista, jonka tuloksena syntyi *Mandevillen matkat* –niminen kirjallinen teos. Kirjassaan kirjoittaja nimesi itsensä ritari John

maapallon toista puolta ja Kiinaa. Tämä aikanaan hyvin suosittu kuvitteellinen, mutta aikalaisen totena pitämä, kertomus on kirjoitettu 1350-luvun puolivälin tienoilla, mahdollisesti vuonna 1357, Pohjois-Ranskassa tai ehkä Englannissa ranskaksi, todennäköisesti normanniranskaksi. Jo 1400-luvun alussa teos oli käännetty käytännössä kaikille merkittävälle Euroopassa käytetyille kielille.<sup>13</sup> Mikäli teosta ei kirjoitettu Englannissa, on sen käsikirjoitus saapunut saarelle joka tapauksessa viimeistään vuoden 1365 tienoilla.<sup>14</sup>

*Mandevillen matkat* on koostettu muokkaamalla lukuisista matka- ja maailmankuvauksista poimittuja tietoja yhdeksi silminnäköjän näkökulmasta kerrotuksi matkakertomukseksi. Keskiajalla kirjan koostaminen muiden auktoreiden kirjoituksista oli hyväksyttyä, osin jopa välttämätöntä. Periaatteessa teos oli sitä uskottavampi, mitä useammasta lähteestä kirjoittaja oli tietonsa yhdistänyt. Kirjoittajan tehtävä oli valita, mitä aiemmasta tiedosta hän piti oikeana ja mitä vääränä.<sup>15</sup> Kirja oli uskottava vain jos sen kirjoittanut auktori oli itsessään uskottava, tai jos kirjan sisältämät tiedot tiedettiin ennestään uskottaviksi, joko niiden auktorin, tai niin kutsutun yleisen totuudellisuuden takia.<sup>16</sup> *Mandevillen matkojen* tehokkaasta leviämisestä, käännöstahdistista ja vielä 1500-luvulla nauttimasta arvostuksesta päätellen, teos on mitä ilmeisimmin kirjoitettu tavalla, joka sai aikalaislukijan uskomaan kirjoittajan todella tehneen kertomansa kaltaisen matkan. Christiane Deluz toteaaikin vuonna 1988 ilmestyneessä tutkimuksessaan *Le livre de Jehan de Mandeville, une "Géographie" au XIVe siècle*, että teos on monessa mielessä tyypillinen keskiaikainen maailmankuvaus, eikä se juuri näytä poikkeavan aikakautensa kuvitteellisia ja todellisia elementtejä sekoittavasta matkakirjallisuudesta. Poikkeuksellista oli ehkäpä vain Mandevillen lennokas ja mukaansatempaava kirjoitustyyli.<sup>17</sup> Tämä pitää tietystä näkökulmasta katsottaessa mitä

---

Mandevilleksi ja kertoi olevansa kotoisin St. Albansin kylästä Englannista. Mandevillen todellista henkilöisyyttä, kansallisuutta ja kirjan kirjoituspaikkaa tai ajankohtaa ei jo 150 vuotta jatkuneesta tutkimustraditiosta huolimatta varmuudella tiedetä. Vrt. Iain Higgins (1997) *Writing East. The Travels of Sir John Mandeville*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 6; Bennett (1954) 90-216; Malcolm Letts (1949) *Sir John Mandeville: The man and his book*, London, 13-17; Seymour (1993) *passim*.

<sup>13</sup> Bennett (1954) 135-146, 219-245; Seymour (1993) 1-24, 173.

<sup>14</sup> M.C. Seymour (ed.) (2002) *The Defective Version of Mandeville's Travels*, Published for The Early English Text Society by the Oxford University Press, xi.

<sup>15</sup> Joachim Knape (2000) 'Historia, Textuality and Episteme in the Middle ages', teoksessa Tuomas M.S. Lehtonen & Päivi Mehtonen (toim.) *Historia The Concept and Genres in the Middle Ages*, Commentationes Humanarum Litterarum 116, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 20-21.

<sup>16</sup> Jas Elsner & Joan-Pau Rubies (1997) *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*, London: Reaktion Books, 29-39.

<sup>17</sup> Christiane Deluz (1988) *Le livre de Jehan de Mandeville, une "Géographie" au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, *passim*, mutta etenkin 363-367; Matkakirjojen suosiosta ks. Donald R. Howard (1980) *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Berkeley: University of California Press, 11-30.

suurimmassa määrin paikkansa, ja tulihan parhaan kertomuksen olla sekä opettava että viihdyttävä.<sup>18</sup>

*Mandevillen matkat* sisältää käytännössä kaksi erillistä matkakuvausta, Jerusalemin jakaessa keskipisteenä teoksen kahteen lähestulkoon yhtä pitkään osaan. Teoksen alkupuolisko on useissa tutkimuksissa todettu varsin tyypilliseksi pyhiinvaelluskuvaukseksi. Kiinan taakse meren rannalle päätyvän kirjan loppuosan – tai näiden kahden matkan yhteinen – merkitys sen sijaan on jäänyt lukuisista selitysyrityksistä huolimatta käytännössä hämärän peittoon. Tutkimuksissa yleensä korostetaan osien erilaisuutta, ja kirjaa saatetaan tarkastella lähestulkoon kahtena erillisenä teoksena. Tosin Joan-Pau Rubiés toteaa teoksessaan *Travel and Ethnology in the Renaissance* lyhyesti, ilman sen kummempia viitteitä, että vaikka *Mandevillen matkat* on muokattu näyttämään maallikkolukijoiden silmissä maantieteelliseltä kuvaukselta, on kyse tosiasiaassa uskonnollista reformia propagoivasta tekstistä. Kirjan loppuosa toimii hänen mukaansa pyhiinvaelluskuvauksen peilinä osoittaen synteihin sortuneen kristityn maailman puutteet tuntemattomien itäisten kansojen noudattaman luonnollisen moraalin valossa.<sup>19</sup>

Asiaan on kiinnittänyt huomiota myös Sebastian Sobecki, jonka mielestä *Mandevillen matkoissa* esitetyt kaukaiset antipodien asemassa olevat maailmat eivät ole kristikunnan peilikuvia kuten on usein annettu ymmärtää. Sobecki toteaa vuonna 2002 ilmestyneessä artikkelissaan *Mandeville's Thought of the Limit: The Discourse of Similarity and Difference in The Travels of Sir John Mandeville* lyhyesti, että kuvaukset toimivat huomattavan laajoina ja tarkoitukseltaan syvällisinä kristikunnan moraalisten ja teologisten ongelmien kuvaajina. Puhuminen kristikunnan peilikuvista on Sobeckin mukaan liian yksinkertainen pelkistys.<sup>20</sup> Tämä pitää mitä ilmeisimmin paikkansa, mutta kaipaa perusteellisempaa analysointia.

Useista mielenkiintoisista ulottuvuuksistaan huolimatta *Mandevillen matkat* on historiantutkimuksessa lähestulkoon unohdettu lähde. Teos itse on ollut jo 1800-luvulta lähtien hyvinkin perusteellisen tutkimuksen kohteena, mutta tutkimusta on tehty lähinnä

---

<sup>18</sup> Päivi Mehtonen (1992) *Totuudellisuuden taito - Sepitteiden asema 1100-luvun ja 1200-luvun alun latinankielisessä kirjallisuusteoriassa*, Tampere: Tampereen yliopisto, 36.

<sup>19</sup> Joan-Pau Rubies (2001) *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625*, Cambridge University Press, 49.

<sup>20</sup> Sebastian I. Sobecki (2002) *Mandeville's Thought of the Limit: The Discourse of Similarity and Difference in The Travels of Sir John Mandeville*, *The Review of English Studies*, vol. 53, No 3 (August 2002), p. 329–343, 334.



kirjallisuustieteellisestä näkökulmasta. Tutkimuksessa on pääasiassa pohdittu kirjoittajan henkilöllisyyttä ja sitä onko kirja teoksena alkuperäinen vai plagiaatti. Mandevillen käyttämä lähdemateriaali on tämän keskustelun yhteydessä kartoitettu varsin kattavasti.<sup>21</sup> Teoksesta mahdollisesti löytyvää aikalaiskuvaa, ja sitä keskustelua johon teos kirjoitusaikanaan pyrki osallistumaan, tai johon kirjoittaja otti kantaa ikään kuin tahtomattaan, ei ole historiantutkimuksen keinoin käytännössä tarkasteltu lainkaan.

*Mandevillen matkoista* on säilynyt yli 250 käsikirjoitusta, eli kolme kertaa enemmän kuin esimerkiksi Marco Polon matkakertomuksen käsikirjoituksia. Kun varhaiset ennen vuotta 1500 tehdyt painokset lasketaan mukaan, nousee määrä reilusti yli kolmen sadan. Teos oli läntisessä ja pohjoisessa Euroopassa kiistatta yksi myöhäiskeskiajan luetuimmista ja kopioituimmista teoksista. Kirjaa hyödynnettiin myöhemmissä maailmankuvauksissa ja sillä on myös väistämättä ollut vaikutusta laajemmin aikalaiskeskusteluun. Mikä mielenkiintoisinta, kansankielisenä *Mandevillen matkojen* sisältämät ajatukset olivat mahdollisesti tulleet tutuiksi myös niin kutsutun tavallisen kansan keskuudessa. Käännettiinhan teos esimerkiksi Englannissa varsin nopeasti todelliselle kansankielelle, eli englanniksi, kun se alun perin oli kirjoitettu aatelien ja hallitsevan luokan käyttämällä kansankielellä, normanniranskaksi. Useimmat säilyneistä käsikirjoituksista on valmistettu mahdollisimman edullisesti paperille ja kirjoitettu kursiivilla, mikä myös osaltaan viittaa teoksen laajaan suosioon.<sup>22</sup>

Kirja oli kiistatta suosittu, mutta sen sisältö ei päällisin puolin vaikuta mitenkään aikakaudelle poikkeukselliselta. Edes Mandevillen matkaaminen Kiinaan ei ollut ennenkuulumatonta. Olihan Marco Polon kuvaus maasta kirjoitettu jo reilut 50 vuotta aiemmin. Myös Mandevillen kirjansa jälkipuoliskolla päälähteenä käyttämä Odoricus Pordenonelaisen (*Odorico Mattiussi, Odorico da Pordenone, frater Odoricus Boemus de Foro Julii*, n. 1285–1331) kuvaus idästä oli ollut tunnettu jo neljännesvuosisadan ajan.<sup>23</sup> Muihin maailmankuvauksiin verrattaessa

---

<sup>21</sup> Hyvän kuvan *Mandevillen matkojen* alkuperään, lähteisiin ja kirjan kirjoittajan henkilöllisyyteen liittyvästä tieteellisestä keskustelusta, ja keskustelun ympärille syntyneistä koulukunnista saa tarkastelemalla teosta M.C. Seymour (1993) *Authors of the Middle Ages 1, English Writers of the Middle Ages, Sir John Mandeville*, Variorum.

<sup>22</sup> Bennett (1954) 135–146, 219–245; Ks. Tzanaki (2003) 1.

<sup>23</sup> M.C. Seymourin editoima Cotton MS. 230 sivua pitkä. Mandeville käyttää Odoricusta teoksensa puolivälistä eteenpäin. Osiossa on laskutavasta riippuen vain 7–10 yli sivun pituista kuvausta, joissa Mandeville ei ole käyttänyt pääasiallisena lähteenään Odoricusta. Pienempiä muutoksia on poikkeuksetta joka sivulla. Vastaavasti Mandeville jätti siirtämättä Odoricuksen kuvausta teokseensa paikoin pienten yksityiskohtien osalta, isompia

poikkeuksellista on ehkä vain Mandevillen tapa jättää lähteensä Raamattua lukuun ottamatta tyystin mainitsematta.<sup>24</sup> Matkakertomusten pitkässä traditiossa kirjoittajan omat havainnot olivat aina olleet tärkeitä,<sup>25</sup> mutta silti matkajaat hakivat kertomuksissaan usein tukea muilta auktoireilta. Herää kysymys, miksi muokata maailmankuvauksesta silminnäkijänkuvaus, jos ei ollut alun perinkään matkannut kuvaamallaan alueilla?

*Mandevillen matkojen* kiinnostavuus ja näin ollen myös syyt sen valtaisalle kopioimistahdille eivät mitä ilmeisimmin löydy kirjan rakenteellisista tai sisällöllisistä yksityiskohdista. Teoksen monimuotoisuus ja sen muodostama poikkeuksellinen kokonaisuus itsessään tekivät siitä kiinnostavan. Se että kuvaus oli lähtökohtaisesti luettavissa kansankielisenä, vaikutti varmasti myös leviämistähtiin. Menocchiokin olisi voinut löytää pääosan Mandevillen kuvauksista myös muista teoksista. Muun muassa Jacques Vitryläinen kertoi jo 1200-luvulla varsin positiivisessa valossa idän hirviökansoista.<sup>26</sup>

Nykylukijassa huomiota saattaa herättää kirjoittajan varsin suvaitsevaisilta vaikuttavat kommentit, kuten toteamus islamin opillisesta läheisyydestä kristinuskon kanssa. Mandevillen mukaan syy sille, mikseivät islaminuskoiset käänny kristityiksi, on kristittyjen moraalinen heikko taso ja uskon peruseriaatteiden halveksunta.<sup>27</sup> Ajatus islaminuskoisten kääntymisestä kristinuskoon, ja jopa kaikkien monoteististen uskontojen yhdistämisestä, toistui muuallakin aina silloin tällöin. Muun muassa kardinaali Nicolaus Cusalainen esitti tämänsuuntaisia ajatuksia vuonna 1453 kirjoituksessaan *De pace fidei*. Seitsemän vuotta myöhemmin paavi Pius II yritti soveltaa ajatusta käytäntöön ehdottaessaan Turkin sulttaani Muhammed II:lle kääntymistä kristinuskoon. Sulttaani ei kuitenkaan lämmennyt ajatukselle.<sup>28</sup>

---

poistoja on vain muutama. Arviolta n. 70–80% kirjan jälkimmäisen puoliskon sisällöstä juontaa suoraan Odoricukselta; Ks. Liite.

<sup>24</sup> Raamatun asemasta auktoriteettinä A.J. Minnis (1988) *Medieval Theory of Authorship, Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 33–39. Ks. myös Mehtonen (1992) 14–18.

<sup>25</sup> Uskottavan ja arvostetun auktorin yksi keskeinen tapa osoittaa lukijalle jonkin asian olevan niin sanotusti totta, oli nimenomaan kirjoittaa kirjoittajan itse nähneen asian olleen näin. Kyse oli jo antiikista juontavasta kirjallisesta konventiosta. Jeannette M.A. Beer (1981) *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Geneve: Librairie Droz S.A. 11, rue Massot, 23–34.

<sup>26</sup> Miikka Tamminen (2005) *Hirviöiden kulta-aikaa. Hirviömäiset rodut ja Presbyteeri Johannes ristiretki-ideologiassa*, Lähde (1/2005), 54–55.

<sup>27</sup> Egerton 94–99, ks. Howard (1983) 68–70.

<sup>28</sup> Nicolaus Cusalaisen ja Pius II:n ehdotuksesta ks. Heikki Mikkeli (1994) *Euroopan idea - Eurooppa-ateen ja eurooppalaisuuden pitkä historia*, Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 44–45.

Kirjan sisältämät lukuisat muutkin modernin lukijan silmin suvaitsevilta vaikuttavat kommentit on aiemmissa tutkimuksissa huomioitu, mutta ne ovat pääasiassa herättäneet tutkijoissa hämmennystä. Pyrkinessään löytämään syitä erinäisille teoksen yksityiskohdille osa tutkijoista on päätenyt vain toteamaan, että ehkä kirjoittajaa vain huvitti laittaa vieraat ja oudot kansat toistamaan aikakauden vapaa-ajattelijoiden ajatuksia. On mainittu, että kaikkia kirjoittajan kommentteja ei voida pitää ”pelkkinä yksinkertaisuuksina”, vaan kyseessä olivat osin tietoiset satiiriset pyrkimykset. Ilmeisesti maininnalla viitaten siihen, että osasy suvaitsevaisuudelle voisi olla kirjoittajan mahdollinen yksinkertaisuus (sic).<sup>29</sup> Toisaalta erilaisten mielikuvituksellisten kertomusten, kuten Gogin ja Magogin kansan kuvauksen, yhteydessä on jopa esitetty varsin uskalias väite, jonka mukaan kirjoittajan ei voida ajatella uskoneen omiin kertomuksiinsa, tai hänen toivoneen lukijoidensakaan näin tekevän. Muun muassa näillä perusteilla on esitetty kirjan olleen ensisijaisesti ironis-satiirinen tuotos.<sup>30</sup>

Teosta luettiin kuitenkin useista näkökulmista. Ranskan kuningashuoneella oli useita kopioita teoksesta. Kristoffer Kolumbus oli lukenut teoksen ja saanut siitä vahvistusta käsitykselleen maapallon ympäripurjehduksen mahdollisuudesta. Thomas More viittaa *Utopiassaan* suoraan *Mandevillen matkoihin* liittämällä teokseensa Mandevilleä mukailien Utopian aakkoset. Muun muassa runoilija ja näytelmäkirjailija John Heywood viittasi 1530-luvulla näytelmässään epäsuorasti *Mandevillen matkoihin*, kuten teki myös hieman aiemmin omilla kirjoituksillaan Thomas Moren lähipiiriin kuulunut oppinut, kirjankustantaja, tieto- ja kaunokirjailija ja parlamentin jäsen John Rastell. Varsin utooppisluonteisen kuvauksen *Le Livre de la cité des dames (Naisten kaupunki)* vuonna 1405 kirjoittanut Kristiina Pisalainen oli hänkin lukenut *Mandevillen matkat* ilmeisen perusteellisesti. Kirjoituksessaan *Chemin de long estude*, joka valmistui vuonna 1402, Kristiina kuvaa matkaa muun muassa kaikkiin niihin paikkoihin, joita Mandeville piti tavoittamattomina ja samalla Kristiina lainaa varsin vapaasti useita kohtia kirjasta.<sup>31</sup>

*Mandevillen matkoilla* oli kiistatta vaikutusta maailmankuvan muutokseen ja se oli myös jollain tavoin vaikuttamassa myöhempiin niin sanottuihin varsinaisiin utopiakirjoituksiin. Oliko teos tätä vain sattumalta, vai onko kirjoituksesta löydettävissä merkityksiä tai

---

<sup>29</sup> Bennett (1954) 75–78.

<sup>30</sup> Bennett (1954) 86.

<sup>31</sup> Bennett (1954) 227–237; Kristiina Pisalaisen osalta Bennett viittaa sivulla 228 teokseen P. Toynbee (1892) *Christine de Pisan and Sir John Mandeville*, Romania, XXI, 228–239, johon en valitettavasti ole päässyt tutustumaan tarkemmin.

ulottuvuuksia, jotka ilmeisen tarkoituksellisesti osallistuivat keskusteluun yhteiskunnan tilasta tai laajemmin maailmankuvasta?

## 1.2 Tutkimuskysymys ja tutkimuksen tavoitteet

Rosemary Tzanakin vuonna 2003 ilmestyneen *Mandeville's Medieval Audiences. A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550)*<sup>32</sup> ohella viimeisimmässä kirjan merkityksiä tarkastelleessa tutkimuksessaan *Writing East. The Travels of Sir John Mandeville* vuodelta 1997 Iain Higgins toteaa *Mandevillen matkoja* pidetyn vuorollaan joko aikaansa edellä olleena taideteoksena, ihmeellisyyслуettelona, antipaavillisena pamflettina, satiirina antipodien maailmasta, ensimmäisenä realistisena proosakirjana, ensimmäisenä todellisena maailmankuvauksena tai jopa ylistyksenä liikkuvuudelle. Yhteistä näille kaikille on Higginsin mukaan se, että teosta on pyritty selittämään jollain yhdellä yksiselitteisellä määreellä. Hän puolestaan kirjoittaa pyrkivänsä tuomaan esiin teoksen moniulotteisuuden, eikä edes pyri ahtamaan teosta yhden määritelmän alle. Näin toimiessaan Higgins onnistuu varsin hyvin näyttämään miten kirja on kirjoitettu.<sup>33</sup>

Toisaalta luopuessaan ajatuksesta yhdestä teoksen lukuisia tarkoituseriä ja yksityiskohtia yhdistävästä määritelmästä, tuntuvat yksityiskohdat ottavan vallan ja mahdolliset laajemmat yhteydet muuttuvat tutkimuksessa entistä epäselvemmiksi. Koska Higginsin lähtökohtaisena oletuksena on, ettei aiemmissa tutkimuksissa etsittyä yhteistä nimittäjää ole olemassa, ei hän suostu näkemään sellaista edes niissä paikoin, joissa tällaisen mahdollinen olemassaolo selittäisi erinäisiä kuvauksia erillisiä syitä yksinkertaisemmin. Mikäli oletuksena on jokaisen yksityiskohdan päätyminen teokseen ensisijaisesti jostain omasta yksilöllisestä syystä, jää helposti havaitsematta mahdolliset yhdistävät tekijät. Niinpä jotkut Higginsin selityksistä voivat vaikuttaa hyvinkin kaukaa haetuilta.<sup>34</sup> Mutta kuten Higgins ilmoittaa hyötyneensä aiemmista yrityksistä löytää yksiselitteinen määritelmä teokselle, oli puolestaan Higginsin

---

<sup>32</sup> Tzanakin tavoitteena on kartoittaa teoksen vastaanottoa käsikirjoituksia, niihin tehtyjä reunahuomautuksia, ja niiden muutoksia tarkastelemalla. Ajatus on tervetullut, mutta sen toteuttamiseen liittyy monia epävarmuustekijöitä – kuten merkintöjen ajoituksen ja niiden alkuperäisen merkityksen selvittäminen – joihin liittyen muun muassa M.C. Seymour on tutkimusta arvostellut artikkelissaan *Review of the book "Mandeville's Medieval Audiences", by Rosemary Tzanaki* (Medium Aevum; 2004, Vol. 73 Issue 1, 131–132). Tutkimukseni kannalta olennaisin puute Tzanakin lähestymistavassa on hänen tarkastelunsa painottuminen varsin myöhäiseen, vuotta 1550 edeltäneeseen, tapaan nähdä ja kopioida *Mandevillen matkoja*. Kirjoitusajankohdan konteksti jää tutkimuksessa varsin vähäiselle huomiolle.

<sup>33</sup> Higgins (1997) 11, *passim*.

<sup>34</sup> Ks. tämä tutkimus myöhemmänä: 89–90, 96–99.

tapa erotella jokainen yksityiskohta omaan lokeroonsa suurena apuna tämän tutkimuksen alkumetreillä.

Iain Higgins pyrkii teoksessaan jossain määrin selvittämään myös teoksen eri yksityiskohtien historiallista kontekstia. Hän käy läpi muun muassa pääosan Mandevillen Odoricuksen kertomukseen tekemistä rakenteellisista muutoksista, keskittyen näiden symboliseen tai retoriseen merkitykseen.<sup>35</sup> Pääasiallisena tutkimusmetodina Higginsillä on lähdevertailu. Tuon metodin välttämättömyyteen *Mandevillen matkojen* pinnan alla piilevien merkitysten löytämiseksi olin itsekin päätenyt ennen kuin tutustuin Higginsin tutkimukseen.<sup>36</sup> On tarkasteltava miten *Mandevillen matkat* suhtautuu alkuperäislähteisiinsä. Higginsistä poiketen väitän, että teoksesta löytyy yksi, jos ei kaiken selittävä, niin ainakin hyvin keskeinen merkitysulottuvuus. Tähän on mahdollista päästä käsiksi huomioimalla teoksen kaksijakoisuus yhtenä sen keskeisistä ominaisuuksista, ja kiinnittämällä huomio erityisesti teoksen jälkipuoliskon sisältöön ja rakenteeseen. Oleellista on että näitä tarkastellaan kirjoitusajankohdan historiallisessa, yhteiskunnallisessa ja aatteellisessa kontekstissa. Näkökulma, joka yllättäen on lähestulkoon poikkeuksetta jäänyt aiemmissa tutkimuksissa toissijaiseksi, tai puuttuu kokonaan.

Uskoakseni keskeistä teoksen tähän asti nykylukijoille pääosin hämärän peitossa säilyneiden – mutta mitä ilmeisimmin kirjan kirjoitusprosessissa keskeisessä roolissa olleiden – merkitysten etsimisessä on Rosemary Tzanakin ja lukuisten aiempien tutkijoiden tavoin huomioida *Mandevillen matkojen* pyhiinvaellus-rakenne.<sup>37</sup> Edelleen Tzanakin tavoin tulee huomata kirjan jälkipuoliskon ilmeisen keskeinen asema teoksessa.<sup>38</sup> Väitänkin että kirja on ensisijaisesti kirjoitettu juuri sen jälkipuoliskon takia. Väitteen taustalla on C.W.R.D. Moseleyn vuonna 1983 ilmestyneessä *Mandevillen matkojen* edition esipuheessa kirjoittama

---

<sup>35</sup> Higgins (1997) 124–202.

<sup>36</sup> Mikäli olisin ollut tietoinen Higginsin teoksen olemassaolosta kirjoittaessani pro gradu-työtäni *Omnes gentes seruiet ei. Mandevillen matkojen suhde Odoric Pordenonelaisen matkakertomukseen* (Tampereen yliopisto 2003), olisi työ todennäköisesti muovautunut varsin erilaiseksi.

<sup>37</sup> “[...] the overall pilgrimage-structure of the Book.” Tzanaki (2003) 11; Teos noudattaa yhtä keskiaikaisen kirjan symbolisista ihanteista, pyhiinvaellusta. Aristoteelis-platonistisessa ajatusmallissa jokaisella kirjalla tuli ainakin teoriassa olla jokin syvällisempi tarkoitus. Samoin kuin todellisen pyhiinvaelluksen myös kirjan nähtiin usein symboloivan henkistä vaellusta, kasvua ja muutosta. Ks. Minnis (1988) 28–29, sekä kirjan symbolisesta roolista William R. Cook & Ronald B. Herzman (1983) *The Medieval World View, An Introduction*, New York: Oxford University Press, xx.

<sup>38</sup> Tzanaki kiinnittää huomiota Mandevillen tapaan asettaa vieraita kulttuureja vastakkain tutun ja totutun kanssa. Tällä kirjoittaja haluaa Tzanakin mukaan osoittaa, kuinka kovinkin erilaisilta vaikuttavat kansat ovat yhden ja ainoan Jumalan luomia. Tzanaki (2003) 11, 269–270.

huomio: *Mandevillen matkat* rakentuu kahdesta toisiaan tukevasta pyhiinvaelluskuvauksesta, pyhiinvaelluksesta maailman keskipisteeseen ja maalliseen täydellisyyteen, eli Jerusalemiin, sekä ideatasoisesta pyhiinvaelluksesta kohti täydellistä ihmistä. Ritarin matkan symbolisena kohteena voidaan ajatella olevan Uusi Jerusalem, jota brahmaanien uskon saari edustaa. Yllättäen Moseleyn esille nostamaan huomioon ei ole myöhemmin sen perusteellisemmin tartuttu, ainoat samansuuntaiset tulkinnat on esitetty edellä mainittujen Sobeckin ja Rubiés'n tavoin lyhyinä tarkempaa selitystä vaille jääneinä lausahduksina.<sup>39</sup>

Väitteensä tueksi Moseley esittää Mandevillen kirjoittaneen moraalisen reformin tarpeellisuudesta jo kirjansa alkulehdillä. Mandeville toteaa kansan jääneen vaille johtajia kuin lampaat ilman paimenta. Esipuheessa Moseley hahmottelee *Mandevillen matkojen* symbolista rakennetta, jossa luonnollista moraalikäsitystä noudattavat itäiset kansat pääsevät lähemmäs kristinuskon Jumalaa kuin synnin ja mammonan turmelemat todelliset kristityt. Moseley kiinnittää myös huomiota siihen, kuinka myöhemmät utopiakirjoittajat noudattivat usein Mandevillen tapaa rakentaa kuvauksensa matkan muotoon.<sup>40</sup> Moseleyn teorian valossa erot *Mandevillen matkojen* ja sen lähteiden välillä vaikuttavat entistä harkitummilta. On helpompi ymmärtää, miksi kirjan kuvaukset utooppisia ulottuvuuksia sisältävistä itäisistä valtakunnista ovat niin huolella rakennettuja.<sup>41</sup> Esitetty hypoteesi vaikuttaa hyvinkin mahdolliselta, mutta jotta sitä voitaisiin pitää pätevänä, on teoriaa tarkasteltava huomattavasti ajatusleikkiä syvällisemmällä tasolla.

Tutkimukseni tavoitteena on selvittää *Mandevillen matkojen*, ja etenkin sen jälkipuoliskon, sisältöä ja merkityksiä siinä yhteiskunnallisessa ja aatteellisessa ympäristössä Englannissa, joka johti sekä 1300-luvun jälkipuoliskon talonpoikaiskapinoiniin että myöhemmin erityyppisten utooppisten kirjoitusten esiinmarssiin. Lähestyn tavoitetta tarkastelemalla voidaanko teos perustellusti nähdä kuvauksena matkasta kohti ihannemaailmaa, ja mikäli voidaan, miten – ja osin myös mistä syistä – teoksen kirjoittaja tai kirjoittajat ovat

---

<sup>39</sup> Ks. C.W.R.D Moseley (1983) *Introduction*, 24–29, teoksessa *The travels of Sir John Mandeville*, Penguin Books, 9–39; Moseley ei itse ole myöhemmin julkaissut tähän liittyvää, eikä ole tietoinen muiden tutkijoiden käyttäneen esittämäänsä ajatusta. Henkilökohtainen tiedonanto Charles Moseleyltä 19.10.2005 Antti Peltoselle.

<sup>40</sup> Moseley (1983) 24–29.

<sup>41</sup> Kaanista ja pappiskuningas Johanneksesta kertoessaan Mandeville käyttää päälähteensä Odoricuksen kronologiasta piittaamatonta järjestystä, yksityiskohdat voivat sijaita Odoricuksella kymmenien sivujen etäisyydeltä toisistaan. Kaania käsitellään *Mandevillen matkojen* luvuissa xxiii–xxix (Cotton s. 154–194), tämän jälkeen käytännössä kirjan loppuun asti keskitytään pappiskuningas Johannekseen luvuissa xxx–xxxiv (Cotton s. 195–223).

mahdollisesti tämänkaltaisen ulottuvuuden teokseensa rakentaneet. Tutkimuskysymykseni kuuluukin: Onko perusteltua väittää C.W.R.D. Moseleyn tavoin, että *Mandevillen matkat* sisältää kuvauksen matkasta kohti ihanteellista maanpäällistä yhteiskuntaa, ja jos on, niin miten tämä kuvaus on rakentunut?

Jotta edellä mainittu tavoite olisi mahdollista saavuttaa, vertaan *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskoa sen pääasialliseen lähteeseen Odoricus Pordenonelaisen matkakuvaukseen. Pyrin selvittämään millä tavoin Odoricuksen kuvaus päättyi *Mandevillen matkoihin*. Onko mahdollisista muutoksista tai lisäyksistä ylipäätään havaittavissa jotain, joka viittaisi edellä mainittuun ulottuvuuteen tekstissä? Pyrin tarkastelemaan havaintoja siinä yhteiskunnallisessa, kirjallisessa ja aatteellisessa kontekstissa, jossa Odoricuksen kuvaus on kirjoitettu *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskoksi. Mitä vaikuttaisi olevan muutettu, mitä pidetty ennallaan, mitä on lisätty ja mitä poistettu? Onko kertomuksen rakennetta muutettu, ja miten? Mitkä tekijät ovat mahdollisesti olleet näiden joko tarkoituksellisten tai tahattomien muutosten, poistojen tai lisäysten taustalla, ja mihin laajempaan aikalaisten tuntemaan kontekstiin ne ovat liittyneet. Oleellista on myös kysyä, onko perusteltua pitää muutoksia aikalaislukijan näkökulmasta merkityksellisinä? Tarkastelen tutkimuksessani ensisijaisesti sitä aatteellista kontekstia, jossa *Mandevillen matkat* oli syntynyt ja jossa sitä kopioitiin sekä luettiin. Samalla mahdollistuu myös aiemmassa tutkimuksessa rekonstruoidun Englannin yhteiskunnallisen tilanteen tarkastelu aiemmin käyttämättömästä, eli *Mandevillen matkojen*, näkökulmasta.

Lähdevertailun ohella tutkimuksessani yhtenä metodina on jossain määrin laajemminkin vertaileva tutkimus. Vertaanhan työssäni fransiskaanimieli Odoricus Pordenonelaisen vuonna 1330 Italian niemimaalla kirjoitettua matkakuvausta neljännesvuosisata myöhemmin normanniranskalaisella alueella kirjoitettuun *Mandevillen matkoihin*. Kyse ei ole pelkästään *Mandevillen matkojen* tarkastelusta, vaan tarkastelun kohteena on myös se aikakauteen ja paikkaan sidonnainen muutos, joka näiden kahden teoksen välillä on.

### **1.3 Tutkimuksessa huomioitavaa, sen rakenne ja lähteet**

Kirjaa tarkasteltaessa havaitaan varsin nopeasti, että kirjoittamisen traditio oli myöhäiskeskiajalla aivan toinen kuin mitä se on nykyään, eivätkä aikakaudella kirjaan kuuluneet vertauskuvalliset ulottuvuudet avaudu nykylukijalle helposti. Aikalaislukija myös

oletettavasti hallitsi Raamatun sekä kristillismystisen tradition huomattavasti nykylukijaa paremmin.<sup>42</sup> Lisäksi *Mandevillen matkojen* kirjoittajan tai kirjoittajien tapa käsitellä yhteiskunnassa esillä olleita kysymyksiä epäsuorasti ja todellisuudesta vieraannutettuna, ei helpota tutkijan tehtävää.

On huomioitava, etten tässä tutkimuksessa pyri etsimään jonkin hypoteettisen kirjoittajan mahdollisia motiiveja kirjan kirjoittamiselle, vaikka osaa tekstin sisällöllisistä ja rakenteellisista ratkaisuista olisi kieltämättä houkuttelevaa pitää kirjan kirjoittajan henkilökohtaisten päämäärien osoituksina, vaan pyrin lukemaan tekstiä eri tekijöiden muovaamana prosessina; miten yhteiskunnallinen tilanne ja aiemmat traditiot ovat mahdollisesti vaikuttaneet tekstin syntyprosessiin? Tutkimuksessani en myöskään pyri suoranaisesti rekonstruoimaan tekstin vastaanottoa - sillä tunnettujen lähteiden valossa se olisi hyvin vaikeata, miltei mahdotonta - vaan tarkastelen *Mandevillen matkoja* ja aiemmassa tutkimuksessa rekonstruoitua yhteiskunnallista todellisuutta ikään kuin rinnakkain. Miten kirjan jälkimmäinen puolisko on rakennettu, mitä syitä tuona ajankohtana oli päätyä senkaltaisiin ratkaisuihin ja mitä ne mahdollisesti kertoivat lukijalle?

On edelleen muistettava, ettei meille ole säilynyt lähestulkoonkaan riittävää lähdeaineistoa, jotta olisi edes mahdollista tarkastella Mandevilleä yksilönä, saati luovana taiteilijana tai tutkijana. Kirjoittaja(t) kuului(vat) samaan yhteisölliseen traditioon, josta muun muassa renessanssitaiteilijoina tunnetut käsityöläiset on pyritty nostamaan erilleen. *Mandevillen matkojen* rakenne ja koostumus ovat hyvä esimerkki keskiaikaisesta kirjankirjoittamistraditiosta, jossa lopputulos koostui lukuisten aiempien kirjoittajien ajatuksista joko muokattuina tai sellaisinaan. Tutkimuksessani en etsi yksittäistä henkilöä tai ajattelijaa teoksen takana, vaan pyrin rekonstruoimaan laajemman kontekstin johon teos kuului.

Tutkimusta tehtäessä on myös pidettävä mielessä, että kirjoittajaksi ilmoitetun ritari John Mandevillen henkilöllisyys saattoi olla kokonaan keksitty. Tätä ajatusta kannattaa etenkin M.C. Seymourin edustama koulukunta. Jos näin oli, niin Seymour esittää varteenotettavan hypoteesin Mandevillen nimen valinnalle. Noin vuonna 1340 oli Ranskassa ilmestynyt

---

<sup>42</sup> Tästä mm. Jussi Hanska (1997) "*And the Rich Man also died; and He was buried in Hell*" – *The social Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 68.



satiirinen Jean Dupinilaisen kirjoittama *Le roman de Mandevie*. Teoksesta tuli aikanaan varsin suosittu. Kyse on *Mandevillen matkojen* tapaan matkakertomuksesta, mutta siinä matkataan läpi kuvitteellisen moraalisen maailman. Kaiken lisäksi jalo ritari on kotoisin *mons albus* nimisestä paikasta. Mandevillen kotipaikka St. Albans tuntuu jo liian suurelta yhteensattumalta.<sup>43</sup> *Mandevillen matkat* on täynnä erilaisia symbolisia ja vertauskuvallisia yksityiskohtia. Jos kirjoittajan yksi keskeisistä lähtökohdista oli kiinnittää lukijan huomio nimenomaan yhteiskunnan moraaliseen tilaan ja luoda matkakuvauksensa sisään kuvitelma mahdollisesta ihanteellisesta ihmisyhteisöstä, mikä olisi ollut sopivampi tapa aloittaa tämä kuin antaa kirjan päähenkilölle nimi, joka jo sinällään viittaa moraalisen pohdinnan ja matkustamisen yhdistämiseen?

Tutkimukseni jakautuu kolmeen osaan. Pääluvuissa *II Ajatus matkakirjan takana*, *III Ritarin matka kohti maanpäällistä paratiisia* ja *IV Kuvitelmat, ihanteet ja todellisuus* käyn ensin läpi *Mandevillen matkojen* kirjoittajan tapaa rakentaa kertomustaan. Luvussa II tarkastelen *Mandevillen matkojen* taustaa. Luvun kahdessa ensimmäisessä alaluvussa käyn läpi sitä, minkälaisena kirjana teos aikalaislukijalle ensisijaisesti näyttäytyi, ja mihin traditioihin se kokonaisuutena liittyi. Luvun kolmannessa alaluvussa astun vielä yhden askelen pidemmällä teoksen taustoihin: pyrin selvittämään mitä kirjan jälkipuoliskon sisällössä oli muutettu verrattaessa sitä lähteeseensä Odoricus Pordenonelaisen matkakuvaukseen. Luvussa III perehdyn tarkemmin toisessa luvussa vahvistuneeseen hypoteesiin, että jonkinlainen moraalinen pyhiinvaellus ja siihen liittyvä ihanneyhteisö-keskustelu oli tekstiä kirjoitettaessa ilmeisen keskeisessä asemassa. Tarkastelen etenkin kysymystä; onko perusteltua väittää Mandevillen kuvaavan matkaa kohti ihanteellista ihmisyhteisöä? Tutkimukseni neljännessä luvussa käyn läpi tarkemmin kirjoittajan esittämän ideaalin suhdetta yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Oliko mahdollista, että kyse oli jopa käytännön ongelmakohtiin puuttuvasta ideaalirakennelmasta, vai oliko kyse vain eräänlaisesta haavekuvasta, jolla ei ollut juuri liittymäkohtia aikalaistodellisuuteen? Vertaan Mandevillen ihannetta pääasiassa aiemmassa tutkimuksessa rekonstruoituihin aikakauden yhteiskunnallisiin ongelmiin. Tarkastelen *Mandevillen matkojen* ideaalia myös aikalaiskuvausten ja siihen liittyvän kirjallisen tradition valossa.

---

<sup>43</sup> Seymour (1993) 14.

*Mandevillen matkoista* tutkimuksessani olen käyttänyt ensisijaisesti M.C. Seymourin vuonna 1967 editoimaa käsikirjoitusta Cotton MS..<sup>44</sup> Se on sittemmin kadonneen hyvälaatuisen normanni-ranskalaisen (*insular version*) käsikirjoituksen jonkin *Defective* -käsikirjoituksen avulla tehty englanninkielinen käännös. Kyseistä käsikirjoitusta on usein pidetty arkkityyppiä lähimpänä olevana tekstinä, jopa parempana kuin säilyneet ranskankieliset käsikirjoitukset.<sup>45</sup> Tutkimukseni painopiste on Englannissa, joten olen käyttänyt myös muita tuolla alueella kopioituja käsikirjoituksia, kuten esimerkiksi Egerton MS.<sup>46</sup> sekä kriittistä editiota niin kutsutusta *Defective* –käsikirjoituslinjasta<sup>47</sup>, josta on säilynyt eniten kopioita *Mandevillen matkojen* käsikirjoituksista Englannissa (ks. Kuvio 1). M.C. Seymourin mukaan *Defective* on myös selkeästi varhaisin englanninkielinen käsikirjoitus, se on todennäköisesti tehty vuosien 1377 ja 1386 välillä.<sup>48</sup> On syytä mainita, että näiden käsikirjoitusten sisällölliset ja tekstuaaliset erot, kuten pääosin kaikkien *Mandevillen matkojen* alkuperäistä rakennetta ja muotoa noudattelevien käsikirjoitusten, ovat hyvin pieniä. *Defective*-käsikirjoituksen alkupuoliskolta puuttuu nimensä mukaisesti yksi pidempi muista englantilaisista käsikirjoituksista löytyvä osuus, mutta sillä ei ole tämän tutkimuksen kannalta merkitystä.

Odoricus Pordenonelaisen osalta olen käyttänyt Henri Yulen editiota vuodelta 1915. Yulen teos sisältää varsin perusteellisesti nootitetun englanninkielisen kriittisen edition Odoricuksen matkakuvauksen käsikirjoituksista, sekä myös edition hyvin varhaisesta latinankielisestä käsikirjoituksesta *Paris, Bibliothèque nationale, lat. 2584*. Odoricuksen matkakuvauksia kirjoitettiin alun perin latinaksi. Suorissa lainauksissa sekä viitteissä olen käyttänyt latinankielistä editiota, näissä yhteyksissä olen kuitenkin poikkeuksetta tarkastanut tämän niin kutsutun Pariisin käsikirjoituksen erot ja yhtäläisyydet kriittiseen editioon, ja varsinkin Odoricuksen ranskankieliseen traditioon.<sup>49</sup> Viitteissä maininnalla Odoricus tarkoitan latinankielistä editiota.

---

<sup>44</sup> London, BL MS. Cotton Titus C. xvi, joka löytyy editiona teoksessa Seymour, M.C. (Ed.), *Mandeville's Travels*, Oxford University Press, 1967. Viitteissä jäljempänä Cotton.

<sup>45</sup> Bennett (1954) 6–7; Ks. Kuvio 1.

<sup>46</sup> London, BL MS. Egerton 1982, teoksessa *Mandeville's Travels in two volumes*, Texts and translations by Malcolm Letts, The Hakluyt society, London, 1953. Viitteissä jäljempänä Egerton.

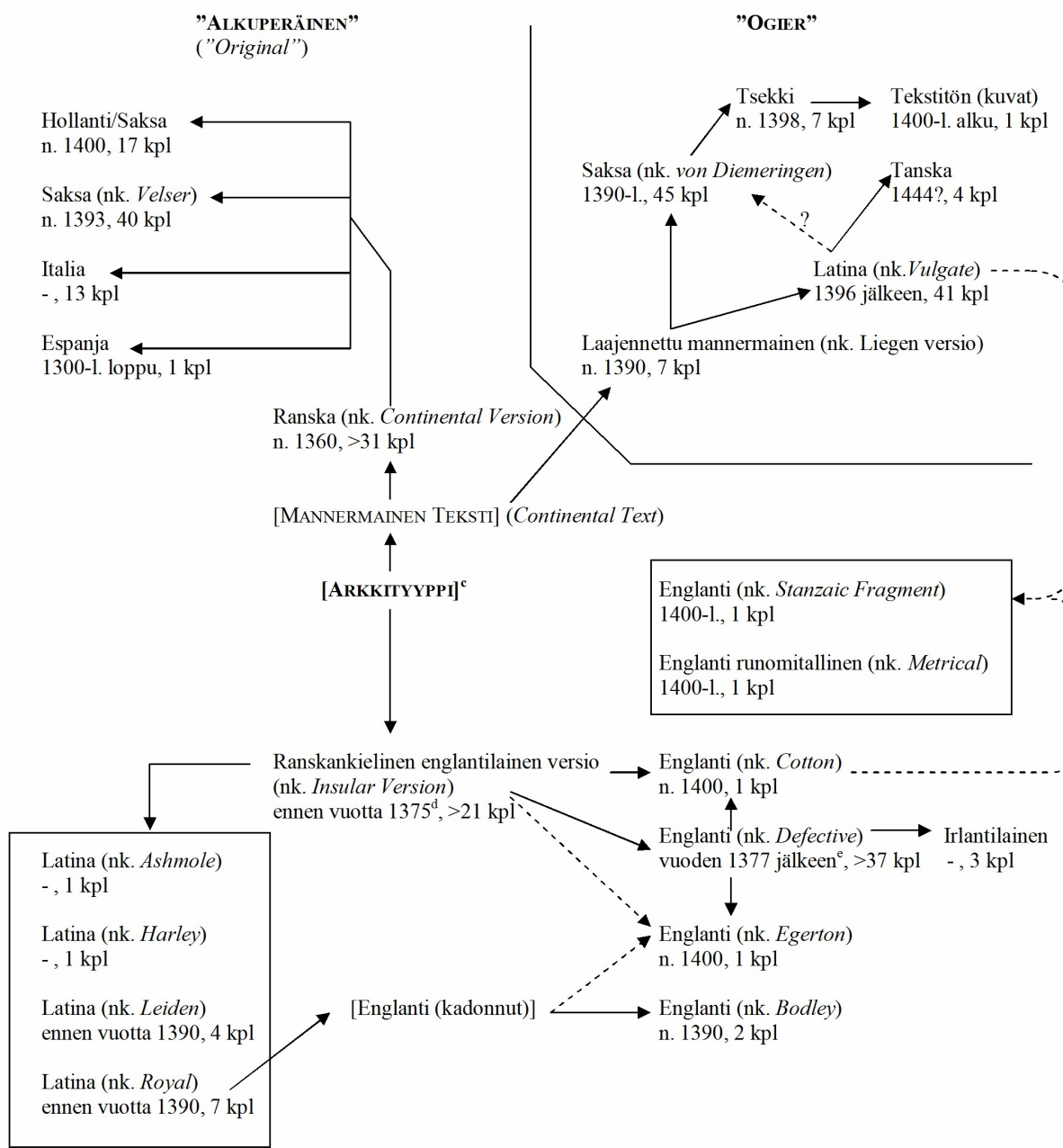
<sup>47</sup> *Defective* tarkoittaa suomeksi puutteellista tai vioittunutta; *The Defective Version of Mandeville's Travels*, edited by M.C. Seymour, Published for The Early English Text Society by the Oxford University Press, 2002. Viitteissä jäljempänä *Defective*.

<sup>48</sup> Seymour (2002) xiii.

<sup>49</sup> *Mandevillen matkojen* kirjoittaja käytti mitä suurimmalla todennäköisyydellä jotain ranskankielistä Odoricuksen käsikirjoitusta, Seymour (1993) 8–10; Odoricuksen tekstien eri versioista ks. Henry Yule (1915) *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, London:Hakluyt Society, Vol. I, 26–32.

**Mandevillen matkojen tekstilinjat käsikirjoitusperinteessä<sup>a</sup>**

Alla varhaisimman käsikirjoituksen ajoitus sekä säilyneiden käsikirjoitusten ja fragmenttien määrä<sup>b</sup>



<sup>a</sup> Koostettu Iain Higginsin laatiman stemman pohjalle, Iain Higgins (1997) 21; Pienet muutokset M.C. Seymourin esittämästä käsikirjoitusluettelosta, Seymour (1993) 38–49 sekä teoksesta Seymour (2002) xi–xxx.

<sup>b</sup> Iain Higginsin mukaan, Iain Higgins (1997) 22.

<sup>c</sup> M.C. Seymourin mukaan Mannermainen teksti on nimenomaan nk. arkkityyppi, jonka käsikirjoitus kulkeutui englanttiin ennen vuotta 1365, Seymour (2002) xi.

<sup>d</sup> Seymour (1993) 42.

<sup>e</sup> Todennäköisesti noin vuonna 1385, Seymour (2002) xiii.

KUVIO 1. Mandevillen matkojen tekstilinjat käsikirjoitusperinteessä.

## II AJATUS MATKAKIRJAN TAKANA<sup>50</sup>

Englantilaisessa traditiossa Mandevillen teoksesta on käytetty perinteisesti nimeä *Mandeville matkat* eikä esimerkiksi *Mandevillen kirja*, jonka voidaan katsoa olleen teoksesta sen syntyaikoina käytetty nimitys.<sup>51</sup> *Mandevillen matkat* kuvastaa nimenä hyvin sitä minkälaisena teos lukijalle yleensä aluksi näyttäytyy. Tämän vaikutelman perusteita ei ole syytä lähteä kyseenalaistamaan, niin itsestään selvä se on. Tutkimukseni tavoitteena on kuitenkin selvittää teokseen mahdollisesti sisältyvää yhteiskunnan tilaa kritisoivaa ulottuvuutta siinä aatteellisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissa, jossa teos on muodostunut ja jossa sitä on syntyäkanaan luettu. Siinä määrin kuin se on mahdollista. Näin ollen tulee miettiä, mitä kaikkea muuta teos on kuin matkakirja, ja mikäli sitä tarkastellaan matkakirjana, minkälainen matkakirja se on.

*Mandevillen matkat* on matkakirjana ensisijaisesti kertomus pyhiinvaelluksesta.<sup>52</sup> Kaikki muu kirjan informaatio tulee ikään kuin tämän pyhiinvaelluskuvauksen sivutuotteena. Pyhiinvaelluskuvauksen tavoitteena oli 1100-luvulla kirjoittaneen apotti Danielin mukaan tuoda tieto ja kuvaus pyhistä paikoista myös niiden ulottuville, jotka eivät tuota matkaa itse kykene suorittamaan. Daniel kirjoittaa lisäksi haluavan lukijoidensa pääsevän nauttimaan niistä Jumalalta saatavista palkinnoista, joista paikan päällä käyneet olivat tulleet osallisiksi. Itäisen kirkon traditiossa saatettiin näin ehkä ajatellakin, mutta länessä pyhiinvaelluskuvauksen merkitys ei ollut aivan näin laaja. Mutta Danielin tavoite kirjoittaa luotettava kuvaus matkareitistä, jotta halukkaat voisivat suorittaa saman matkan, oli yhteistä matkakertomuksille kaikkialla.<sup>53</sup> Mandevillen mukaan kristityn maailman johtajien sydämet ovat niin syntien tukahduttamia, että he ovat unohtaneet velvollisuutensa ja perintönsä, jättäen Jerusalemin vieraisiin käsiin. Tavallinen ihminen ei kykene Mandevillen mukaan ilman johtajia valtaamaan pyhää maata takaisin. Niinpä koska Mandeville on matkannut noilla seuduilla, on hänen velvollisuutensa edes kertoa, kuinka pyhälle maalle voi päästä.<sup>54</sup> Tämän

---

<sup>50</sup> Luvuissa 2.2 ja 2.3 käytetään paikoin sellaisenaan tekijän jo julkaisemaa materiaalia artikkelista: Antti Peltonen (2005) *Silminnäkijä myöhäiskeskiaikaisessa todellisuuskäsityksessä. Sir John Mandevillen matka Kiinaan*, Historiallinen Aikakauskirja 103 (2005), 50–61. Tämän osalta haluan kiittää FT Antti Ruotsalaa artikkelini kommentoinnista ja siihen liittyneistä parannusehdotuksista. Sisältö ja mahdolliset virheet sekä puutteet ovat kuitenkin yksin kirjoittajan vastuulla.

<sup>51</sup> Ks. Tzanaki (2003) 1; Bennett (1954) 265–385.

<sup>52</sup> Tzanaki (2003) 11.

<sup>53</sup> Tzanaki (2003) 39; C. W. Wilson (annotated by.) (1895) *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel in the Holy Land. 1106–1107 A.D.*, London: Palestine Pilgrims' Text Society, 1–2.

<sup>54</sup> Cotton 2–3.

voidaan katsoa olevan se oikeutus, jonka *Mandevillen matkojen* kirjoittaja teoksensa olemassaololle ilmoittaa.

Käyn tässä luvussa läpi *Mandevillen matkojen* monitahoisuutta. Tarkastelen kirjaa ensin matkakirjana. Minkälaisena matkakirja ylipäätään käsitettiin myöhäiskeskiajalla? Mitä matkakirjan kirjoittajan tuli teokseensa sisällyttää, ja kuinka hänen oletettiin kirjaansa kirjoittavan? Pohdin erinäisten yksityiskohtien suhdetta laajempaan kokonaisuuteen, ja pyrin hahmottamaan erinäisten muutosten taustalta löytyvää kontekstia. Onko alun maininta maan johtajien synneistä muutakin kuin pakollinen retorinen avaus? Entä mistä syystä teoksella ylipäätään oli tämänkaltainen aloitus, voidaanko siitä tulkita yhtään mitään?

Tässä luvussa tarkastelen teosta myös maailmankuvauksena, ja alaluvussa 2.3 käyn läpi tarkemmin tapaa jolla kirja on kirjoitettu. Tarkastelen esimerkkien avulla *Mandevillen* tekemiä muutoksia *Odoricuksen* kuvaukseen. Pohdin onko *Mandevillen matkojen* koostajien lähteisiinsä tekemien lukuisten lisäysten ja muutosten taustalta hahmotettavissa joitain selkeitä yhtäläisyyksiä. Entä tukevatko nämä johdannossa esitettyä hypoteesia kirjan sisältämästä ihanneyhteiskunnallisesta ulottuvuudesta? Tässä luvussa tehdyn tarkastelun olisi tarkoitus mahdollistaa syvällisempi pohdinta teoksen rakenteesta ja sisällöstä. Onko teoksen avulla ylipäätään mahdollista päästä kiinni läntisessä Euroopassa ja etenkin Englannissa käynnissä olleeseen yhteiskunnalliseen murrokseen?

## 2.1 *Mandevillen matkat* matkakirjana

Kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuuserinteessä kuvaukset matkoista<sup>55</sup> ovat olleet tärkeässä asemassa viimeistään kahdeksannelta vuosisadalta eKr. lähtien. Homeroksen Odysseuksen tavoin matkakuvausten katsottiin olevan myös allegorisia kuvauksia matkasta kohti ihmisen sisintä. Kristilliset pyhiinvaelluskuvaukset rakentuvat tämän tradition pohjalle. Odysseia symbolisessa ja filosofisessa merkityksessään on nähtävissä myös jo toiselta vuosisadalta jKr. säilyneistä matkakuvauksista. Konkreettinen matka yhdistyi kirjoittajan sisäiseen kamppailuun ja kasvuun. Näin esimerkiksi vuoden 170 tienoilla jälkeen Kristuksen kirjoittaneen kreikankielisen Pausianiaksen pyhiinvaelluskuvauksessa, jossa hän suuntaa Kreikan jumaltarustoihin liittyneille vanhoille uskonnollisille alttareille. Samoihin aikoihin terveytensä kanssa kamppailut Aulius Aristides (n. 117–185 jKr.) kirjoittaa parannuksen jumalan Asclepiuksen palvontapaikalle tekemistään henkisistä ja konkreettisista pyhiinvaelluksistaan. Traditio jatkui saumattomasti Rooman valtakunnan uuden valtauskonnon, kristinuskon, vaikutuksessa. Pyhiinvaelluskuvaukset kertoivat aina oletusarvoisesti sekä henkisestä että konkreettisesta matkasta.<sup>56</sup>

Keskiajalla kirjan kirjoittamiseen vaikuttivat luonnollisesti myös kirjoittajien asuinyhteisöjen hyväksymät arvot. Varsinkin luostareiden asukkien kirjoittamissa kuvauksissa pyrittiin mitä ilmeisimmin välttämään liiallista uteliaisuutta, kuvauksissa keskityttiin sisäiseen todellisuuteen, sieluun ja Jumalan sanaan. Tultaessa 1200-luvulle yleistyi Aristoteelinen käsitys, että teoksella tuli olla jokin erityinen tarkoitus, joka oikeutti kirjan olemassaolon. Kirjan olisi ollut hyvä täyttää nämä kriteerit ainakin teoreettisella tasolla.<sup>57</sup> Pyhiinvaelluskuvauksissa tänä oikeutuksena olivat pyhiinvaellus ja pyhimysten kärsimysten merkityksen esille tuominen.<sup>58</sup> Samat arvot näkyvät usein myös muissa matkakuvauksissa. Matkakuvausten ensisijaisena tarkoituksena ajateltiin kuitenkin usein olevan sen kertominen miten kaupungista A päästään etappien kautta kohteeseen B, joten niissä ymmärrettävästi

---

<sup>55</sup> Keskiaikaisen matkan määritelmä voidaan johtaa useiden eurooppalaisten kielten matkaa kuvaavan sanan etymologiasta. Esimerkiksi englannin *travel* juontaa samasta kannasta kuin ranskan *travail*, joka tarkoittaa työtä. Matka tehtiin (*To make a journey*), samoin kuin työ. Useiden romaanisten kielten matkaa tarkoittava sana juontaa latinan sanasta *diurnum*, kuten myös englannin *journey*, joka tarkoittaa sekin työtä, tai alaa, jonka saattoi tehdä päivässä. Matka-sanan juuret ovat myös useissa ei-romaanisissa kielissä työtä kuvaavia sanoja. Voidaankin ajatella, että kaikki liikkuminen jonka suorittaminen vaati vähintään päivän työn, oli matkustamista. Norbert Ohler (1989) *The Medieval Traveller*, The Boydell Press, ix–xv, 97.

<sup>56</sup> Elsner & Rubiés (1999) 8–11.

<sup>57</sup> Minnis (1988) 28–29, Ks. myös kirjan symbolisesta roolista Cook & Herzman (1983) xx.

<sup>58</sup> Paul Zumthor (1994) *The Medieval Travel Narrative*, New Literary History, Vol. 25, No. 4, 25<sup>th</sup> Anniversary Issue (Part 2) (Autumn 1994) 810.

kerrottiin myös mitä reitin varrella oli konkreettisesti vastassa. Kertomusten yksityiskohdat lisääntyivät ja lopulta joissain kuvauksissa ihmisen sisin, ja näin ollen ainakin teoriassa kristityn kannalta olennaisin, näytti unohtuneen. Pääosassa kirjoituksista hengellinen ulottuvuus oli kuitenkin edelleen voimakkaasti läsnä, ja mikäli kirjoittaja huomasi eksyneensä liikaa ulkoisen kuvaamiseen, muisti hän yleensä pyytää sitä anteeksi, joko itse kuvauksen yhteydessä, tai viimeistään loppusanoissa.<sup>59</sup> Toisaalta liika maallisuus saattoi olla kirjoitukselle puhtaasti vahingoksi, sillä pyhien kertomusten ja Raamatun lainausten nähtiin lisäävän muunkin kuvauksen uskottavuutta.<sup>60</sup>

Itse asiassa pyhimys- ja matkakertomusten ero on usein lähes huomaamaton. Usein lyhytkin pyhimyskertomus oli eräänlainen matkakuvauksena ja matkakertomuksista löytyi lähes poikkeuksetta osia pyhimyslegendoista, joskus jopa kokonaisia hagiografioita. Pyhimyskertomuksissa pyhimyksen hyveellisyyttä tuotiin esiin monilla, yleensä sekä lukijan että kirjoittajan tuntemilla, ylikuonnollisilla ja ihmeellisillä tapahtumilla. Samoista tapahtumista kirjoitettiin matkakertomuksissa kun haluttiin tuoda lukijan mieliin niitä tapahtumia joihin matkan varrella kohdattu paikka liittyi.<sup>61</sup>

*Mandevillen matkoissa* pyhiinvaelluskuvauksiin traditionaalisesti kuulunut konkreettisen ja symbolisen yhdistyminen on hyvin voimakkaasti läsnä. Mandevillen matkakertomus alkaa kirjoittajan alkusanoilla, joissa kerrataan kristinuskon peruspilareita ja muistutetaan Jerusalemin tärkeästä asemasta. Jerusalem on keskellä maailmaa, ja kuten kirjoittaja muistuttaa: *Virtus rerum in medio consistit*.<sup>62</sup> *Mandevillen matkojen* esipuhe pyrkii liittämään teoksen tiiviisti pyhiinvaelluskuvauksen traditioon, jossa tavoite on nimenomaan kuvata pyhälle maalle pääsyä. Paul Zumthor korostaa artikkelissaan *The Medieval Travel Narrative* pyhiinvaelluskertomusten pysyneen perusrakenteeltaan lähestulkoon muuttumattomina aina 1300-luvun puoliväliin saakka. Kuitenkin 1350-luvulta lähtien puhtaat pyhiinvaelluskuvaukset lähes katoavat ja kertomuksista tulee aiempaa personoidumpia. Ajatus menetetyistä paratiisista ja hukatusta armosta astuu entistä merkittävämpään asemaan.<sup>63</sup> *Mandevillen matkat* on eräänlainen malliesimerkki tästä kehityksestä.

---

<sup>59</sup> Howard (1980) 36.

<sup>60</sup> Ks. Mehtonen (1992) 35.

<sup>61</sup> Howard (1980) 11–16. Katso tarinan ja ns. jumalallisen totuuden liittämistä toisiinsa Mehtonen (1992) 32–38.

<sup>62</sup> Cotton 1: “*Virtus rerum in medio consistit*, that is to seye, The vertue of thinges is in the myddes.”.

<sup>63</sup> Zumthor (1994) 809–824.

Iain Higgins on analysoinut tutkimuksessaan *Writing East – The "Travels" of Sir John Mandeville* varsin perusteellisesti kieli- ja kirjallisuustieteellisestä näkökulmasta *Mandevillen matkojen* prologin retorisia ja symbolisia merkityksiä. Keskiajan kirjallisessa traditiossa kirjoituksen alkusanoissa pyritään määrittelemään se, kenelle kirja on kirjoitettu, kuka sen kirjoittaa ja mistä syystä. *Mandevillen matkoissa* teksti on hyvin yksiselitteisesti suunnattu uskovien yhteisölle, kristityille ja pyhiinvaeltajille. Kirjoittajasta puolestaan annetaan kuva yhteisön kunnioitettuna ja merkittävänä jäsenenä, ritarina, joka pyyteettömästi pyrkii neuvomaan kanssakristittyjä. Higgins tarkastelee *Mandevillen matkojen* prologin tapaa yhdistää kristikunnan historia, aika ja maantieteellinen sijainti. *Mandevillen matkojen* alkupuhetta lukiessaan 1300-luvun lukija on havainnut kirjoittajan esittävän kertomuksen kristikunnan *paikasta*. Kuvauksessa rakennetaan yhtäläisyyttä konkreettisen nykyhetken, tämänhetkisen maantieteellisen sijainnin, eli Englannin, ja tulevaisuuden, eli kertomuksen idän, välille. Kirjoittaja nivoo kristikunnan tulevaisuuden ja luvattun maan yhteen tulevan, siis Mandevillen, matkan kanssa. Samalla tekstissä yhdistyvät Higginsin mukaan termit *pyhä* ja *luvattu*.<sup>64</sup> Nämä ajatukset tukevat voimakkaasti etenkin luvussa III tarkastelemaani ajatusta *Mandevillen matkojen* sisältämästä symbolisesta matkasta kohti luvattua ja pyhää – ja näin ollen myös parempaa – ihmiskunnan tulevaisuutta.

Kun Mandeville teoksensa alkusanoissa ylistää Jumalaa<sup>65</sup>, arvostelee maailman johtajia uskon hylkäämisestä<sup>66</sup> ja toteaa itse olevan arvoton luomakuntaa kuvaamaan, rakentaa hän kertomukselleen myös eräänlaista uskottavuuden ilmapiiriä. Mandeville rakentaa kertomuksestaan *historiaa* ja itsestään luotettavaa auktoria. Vaihtoehtona olisi ollut että teoksen sisältöä pidettäisiin sepitteenä ja sen kirjoittajaa runoilijana, jonka pyrkimyksenä on kertoa totuuksien sijasta epätotuuksia, sekoittaen näitä keskenään.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Higgins (1997) 28–36.

<sup>65</sup> “For more worthy chattel might he not have set for us than his own blessed body and his precious blood, the which he suffered be shed for us. Ah, dear God! what love he had til his subjects when he that never did trespass would for trespassers suffer death!” Egerton 2.

<sup>66</sup> “But now pride, envy and covertise have so inflamed the hearts of lords of the world that they are more busy for to disherit their neighbours than for to challenge or conquer their right heritage beforesaid [the holy land]” Egerton 2.

<sup>67</sup> Ks. Mehtonen (1992) 29–30: Jo 1100-luvulla tehtiin jako, jossa *poeta*, runoilija, erotettiin muista kirjoittajatyypeistä tekstin totuudellisuuteen viittaavien kriteereiden perusteella. *Auctor* on kirjoittaja joka kirjoittaa tapahtuneista tai aiemmin kerrotuista (historiallisista) asioista, runoilijan tehtävänä sensijaan on sekoittaa totuuksia epätotuuksiin. Mehtonen lainaa kirjallisuuskomentaattori Guillaume Concheslaista (1090–1155): “[...] Auctoreiksi nimitetään niitä, jotka käsittelevät historia(llisia kertomuksia); runoilijat taas liittyvät *fabulaan* ja *argumentumiin*, koska he käsittelevät seipettyjä kertomuksia. [...]”



Tähän renessanssissa korostuneeseen kysymykseen uskottavuudesta joutuivat myös matkakirjoittajat ottamaan kantaa. Matkakirjoista tulikin yksi narratiivisen totuuden lähteistä mikäli ne vain täyttivät totuudellisuudelle asetetut vaatimukset.<sup>68</sup> Hyvinä esimerkkeinä tarkkaan kirjoitetuista matkaraporteista, joita *Mandevillen matkat* jossain määrin jäljittelee ja myös lainaa, olivat muun muassa Johannes de Plano Carpinin (*Giovanni da Pian del Carpine*, n. 1180–1252) ja William Rubruckilaisen 1200-luvun puolivälissä kirjoitetut matkakuvaukset.<sup>69</sup> Säilyneiden *itinerarioiden* ja matkakuvausten määrystä huolimatta nämä ovat myös Marco Polon matkakuvauksen kanssa niitä harvoja, joissa ennen *Mandevillen matkoja* kuvaus on muutakin kuin yksinkertaistettua ja persoonatonta luettelomaista kertomista. Muita esimerkkejä kertovista matkakirjoittajista ovat 1100-luvun lopulla kirjoittanut Gerald Walesilainen ja seuraavalla vuosisadalla kirjoittanut Sire de Joinville.<sup>70</sup> Yksi esimerkki varsin yksinkertaisesta ja niukasta kertomisperinteestä on jossain määrin matkan laajuudessa *Mandevillen matkojen* kanssa kilpaileva 1300-luvun puolivälissä todennäköisesti espanjalaisen fransiskaanim kirjoittama *Libro del Conoscimiento*. Kirjasta saa hyvin luettelomaisen vaikutelman, kirjoittaja kertoo matkaetapeistaan tarkemmin vain muutamissa kohdin. Tosin mielenkiintoinen yhtäläisyys teoksilla on; siinä missä *Mandevillen matkoissa* esitellään eri maiden aakkosia, esittelee *Tiedon kirja* eri kuninkaiden ja maiden vaakunat.<sup>71</sup>

Vuosien 1100- ja 1500-väliseltä ajalta on meidän päiviimme säilynyt satojen eri kirjoittajien matkakuvaukset. Kadonneiden, tuhottujen ja tuhoutuneiden määrää on vaikea edes arvailla. Näiden kuvausten sisältö vaihtelee aina luettelomaisista kaupunkilistoista lähestulkoon kaunokirjallisiin mestariteoksiin asti. *Itinerario* otsakkeen alle mahtui varsin laaja kirjo erilaisia tuotoksia.<sup>72</sup> Pääosa keskiajalla kirjoitetuista matkakuvauksista oli apotti Danielin tavoin kuvauksia matkoista kristikunnan pyhille paikoille. Varhaisin säilynyt kristillinen pyhiinvaelluskuvaus on vuodelta 333. Kertomuksessa anonyymi matkaaja liittää matkaetappikuvaukseensa lukuisia Raamatunkohtia, ja *Mandevillen matkojen* tavoin Raamatun tapahtumat yhdistyvät maantieteellisiin paikkoihin. Tekstissä ikään kuin pyritään

---

<sup>68</sup> Elsner & Rubiés (1999) 29–30.

<sup>69</sup> Näistä tarkemmin ks. Antti Ruotsala (2001) *Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennicae, 40–54.

<sup>70</sup> Ks. Margaret Wade Labarge (2005); *Medieval Travellers: The Rich and Restless*, London: Phoenix, xiv–xv.

<sup>71</sup> *Book of the Knowledge, of all the Kongdoms, Lands, and Lordships that are in the World, and the Arms and Devices of each Land and Lordship, or the Kings and Lords who Posses them*, written by a Spanish Fransiscan in the middle of the XIV century, translated and edited by Clements Markham, London: Hakluyt Society 1912.

<sup>72</sup> Howard (1980) 17–30.

löytämään Raamatusta kuvattu todellisuus sellaisenaan paikoista jotka pyhissä teksteissä mainitaan. Tapaa noudatettiin tästä eteenpäin pyhiinvaelluskuvauksissa lähes poikkeuksetta. Vähitellen erilaiset marttyyri- ja pyhimyskuvaukset alkoivat liikkua matkakuvauksissa alueilla, joita ei matkajien harmiksi mainittu Raamatusta, tällöin Raamatunkertomusten merkitys alkoi ymmärrettävästi pienentyä. Raamattu säilyi kuitenkin pitkään keskeisenä kirjoittajien lähdeaineistossa.<sup>73</sup>

Matkakertomustradition vanhetessa matkakuvauksiin alettiin liittää entistä runsaampia tarinoita, ja ilmeisesti osin juuri tästä syystä ne alkoivat saavuttaa suosiota matkalaisten piirin ulkopuolellakin. Matkakuvausten sisältämän tiedon laatu muuttui edelleen matkustuksen yleistymisen sekä matkakirjallisuutta kohtaan kasvaneen kiinnostuksen myötä. Tietenkin läpi keskiajan on säilynyt kuvauksia, jotka eivät keskity pelkästään etappien luetteloimiseen, mutta ympäröivän maailman tarkempi kuvaaminen yleistyi vasta myöhemmässä vaiheessa. Yksi syy matkakirjallisuuden suosioon oli kirjojen sisältämän informaation laaja skaala. Ne olivat sekä viihdettä että tiedon lähteitä. Matkakertomuksista tuli vähitellen keskiajan luetuinta kirjallisuutta.<sup>74</sup> Hyvä esimerkki kertomuksesta, romanssista, jossa matka on keskeisessä asemassa, on Chrétien Troyes’laisen 1100-luvun lopulla kirjoittama *Conte du Graal*, jota hyödynsi muun muassa Wolfram Eschenbachilainen (n. 1170–1220) ritarieromanssissaan *Parsifal*. Tässä matkassa on kyse nuoren ritarin itsensä etsimisestä, ensisijaisesti matkasta sisimpään.<sup>75</sup>

*Mandevillen matkoissa* matkakuvausperinne esittäytyy laajuudessaan jo kirjan alkupuolella. Mandeville käy läpi lukuisia reittejä Jerusalemiin, samalla hän kuvailee pyhiä paikkoja ja niiden sijaintia. Etappikuvausten lomaan ripotellaan myös muita kiinnostavia yksityiskohtia, mutta teoksen ensimmäisellä puoliskolla pyhäinjäännökset ja niihin liittyvät tarinat ovat keskeisellä sijalla. Esimerkiksi kirjan toisen luvun Mandeville omistaa lähes kokonaan Jeesuksen orjantappurakruunun ja ristin kuvailuun.<sup>76</sup> Etenkin Neitsyt Mariaan liittyviä myyttejä on kirjassa useita. Kuten esimerkiksi kertomus Damaskoksen lähellä sijaitsevasta kirkon alttarista, jonka pöytätasoon on ilmestynyt Marian kuva. Tästä puisesta pöydästä tihkuu Mandevillen mukaan öljyä, jolla on tietyn ajan parantavia vaikutuksia. Tämän jälkeen

---

<sup>73</sup> Elsner & Rubiés (1999) 16–17.

<sup>74</sup> Howard (1980) 11–30.

<sup>75</sup> Ks. Elsner & Rubiés (1999) 26–27.

<sup>76</sup> Cotton luku 2; Kuten myös Egerton luku 2: *The Cross and Crown of our Lord Jesus Christ*.

öljy muuttuu vereksi.<sup>77</sup> Muista tarinoista osa on peräisin aina antiikin auktoreilta asti, osa on uudempaa kansantarustoa. *Mandevillen matkoissa* luetellaan matkareitin varrelta löytyviä nähtävyyksiä, kerrotaan alueiden ilmastosta, kuvaillaan ihmisten elintapoja ja kiinnitetään ylipäättään huomiota kaikkeen mahdollisesti kiinnostavaan.

Voidaan sanoa, että yleisemmin sekä matkakuvausten maantieteellinen että sisällöllinen laajuus kasvoi etenkin 1200-luvun puolivälistä lähtien. Matkat alkoivat suuntautua jopa Euroopan ulkopuolelle. Tälle oli syynä islamilaisten mongoleille kärsimät suuret tappiot 1200-luvun alkupuolella. Euroopassa oltiin pääosin vältetty 1200-luvun alkupuoliskon mongolihyökkäyksiltä, sillä vallanperimyksen kiemurat käänsivät mongolijohtajien katseet takaisin itään juuri kun he olivat lähestymässä Wienin portteja. Mongolit olivat kuitenkin ehtineet jo kukistaa itäisten kauppareittien muslimihallitsijat, joten silkki- ja maustetiet olivat käytännössä avoinna myös kristityille kauppiaille. Kesti aina 1330-luvulle asti kunnes islamilainen maailma otti uudelleen reitit hallintaansa, mutta siihen mennessä idässä oli vierailut tuhansia eurooppalaisia matkajia, pääosin kauppiaita, joista jotkut myös kirjoittivat kokemastaan.<sup>78</sup>

Tuhansien kauppiaiden ja satojen tuhansien vuosittaisten pyhiinvaeltajien lisäksi sydän- ja myöhäiskeskiajalla Euroopassa vaelsi lukematon määrä muita matkalaisia. Jo yksin vuonna 1347 puhjennut Musta surma ajoi kymmeniätuhansia pois kotiseuduiltaan. Vuosien 500 ja 1500 välisenä aikana matkustajien joukko laskettiin miljoonissa. Kulkijoiden määrästä huolimatta matkustaminen ei suinkaan ollut helppoa tai turvallista. Ensinnäkin kansainvaellusten jälkeinen yhtenäisen keskusvallan murtuminen oli rapauttanut tieverkostot lähes olemattomiin. Tiet olivat usein tuskin havaittavia polkuja, jotka kiemurtelivat kartoittamattomien metsien ja erämaataipaleiden halki. Matkat suoritettiinkin pääasiassa jalan. Siinä missä ajanlaskun alun roomalainen oli saattanut taittaa jopa 160 kilometriä yhden vuorokauden sisällä, jouduttiin tuhat vuotta myöhemmin tyytymään keskimäärin kolmeenkymmeneen. Toisaalta sääoloista ja muista ennustamattomista tekijöistä johtuen matkan kokonaiskestoa oli usein mahdotonta arvioida ennalta. Matka saattoi kestää viikkoja tai jopa vuosia, ja jokaisen vähänkin pidemmälle lähtevän oli otettava huomioon, ettei hän

---

<sup>77</sup> Cotton 90: parantava vaikutus kestää vuoden; Egerton 87: öljy parantaa seitsemän vuoden ajan.

<sup>78</sup> Mongoleista sekä Eurooppaa kohdanneesta muutoksesta J.R.S. Phillips (1988) *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford University Press, 73–83; mongoleiden ja eurooppalaisten kohtaamisesta ks. Ruotsala (2001) *passim*.

ehkä enää koskaan palaisi. Matkareitistä saatettiin joskus tietää vain sen päätepiste ja seuraava etappi joiden oli sijaittava kohtalaisen lähellä toisiaan. Illaksi perille ehtiminen oli turvallisuuden kannalta välttämätöntä.<sup>79</sup>

Merkittävä hankaluus matkustamisessa oli matkustajan välitön muuttuminen muukalaiseksi, barbaariksi. Keskiajan yhteisöt olivat pieniä ja tiiviitä. Suurin yksikkö oli kyläyhteisö, johon kuuluminen oli tärkeä osa aikalaisten identiteettiä. Siirryttäessä pois yhteisön suojista matkalaisesta tuli välittömästi ulkopuolinen, joten matkojen ajaksi pyrittiin muodostamaan eräänlaisia uusioyhteisöjä, matkaseurueita. Suuremmalla joukolla oli myös paremmat mahdollisuudet selviytyä matkoilla mahdollisesti kohdattavista villieläimistä tai ryöväreistä. Jopa useiden satojen henkien kokoisiksi muodostuneissa ryhmissä oli joskus mukana joku aiemmin saman matkan suorittanut oppaana, mutta läheskään aina matkalaisella ei ollut mahdollisuutta tai varoja palkata opasta. Mitä isommaksi ryhmä kasvoi, sitä suuremmaksi tuli myös sen mahdollisuus, että joku joukosta tunsu jonkin alueen tai oli ainakin kuullut siitä jotain. Ymmärrettävästi matkaja ei voinut olla varma, että matkan varrelta löytyisi aina joku johon voisi turvautua. Niinpä mukaan saatettiin, varallisuuden niin salliessa, ottaa jonkinlainen kartta tai opaskirja. Myöhäiskeskiajalla kirjoitetut matkaoppaat saavuttivatkin ennennäkemättömän suosion.<sup>80</sup>

*Mandevillen matkoissa* yhdistyy keskiaikainen matkapäiväkirja, matkakertomus ja matkaopas.<sup>81</sup> Matkaetappien lomaan nivoutuu useita lukijan mielenkiintoa herättäviä kertomuksia. Usein matkakuvauksissa nämä kertomukset pyrkivät johonkin moraaliseen tai uskonnolliseen opetukseen. *Mandevillen matkoja* käytettiin myös matkaoppaana, kuten monia muitakin matkakertomuksia. Monet matkakuvaukset kirjoitettiin *Mandevillen matkojen* tapaan minämuodossa, mutta tällöinkin tekstin varsinainen kirjoittaja oli harvoin itse matkustaja. Kirjurin käyttäminen oli varsin yleistä.<sup>82</sup> Kauppiaille tärkeät kuvaukset matkojen pituuksista ja tuotteiden hinnoista ovat osassa teksteistä keskeisellä sijalla, osasta nämä

---

<sup>79</sup> Ohler (1989) ix–xv, 22–32, 56–59, 97–100.

<sup>80</sup> Howard (1980) 35–37; Ohler (1989) xi–xii.

<sup>81</sup> Keskiaikaiset matkakirjat voidaan Howardin (1980) mukaan jakaa sisältönsä perusteella karkeasti kolmeen osaan: matkapäiväkirjoihin, -oppaisiin ja -kertomuksiin. *Päiväkirjat* kirjoitettiin yleensä matkan kuluessa ja ovat usein merkinnöiltään varsin niukkoja. *Matkaoppaassa* yhdistyi etappiluettelo lyhyisiin kuvauksiin määränpäiden tärkeimmistä tiedoista. *Matkakertomukset* on kirjoitettu usein päiväkirjan muotoon, ja ne sisältävät matkaopasta enemmän oheistietoa, kuten erilaisia ihmisten ja ympäristön kuvausta, sekä kuvauksia matkaan liittyneistä erilaisista tarinoista.

<sup>82</sup> Howard (1980) 17–20.

puuttuvat kokonaan. Osa kirjoituksista on lähestulkoon pelkkiä ihmeiden kokoelmia. Osassa otetaan selkeästi kantaa kohdemaiden poliittiseen ja uskonnolliseen tilanteeseen, osassa taas peilataan kirjoittajan kotimaan tilannetta. Useissa kirjoituksissa yhdistyvät nämä kaikki.<sup>83</sup> Vanhemmissa kuvauksissa matkalaiset lähinnä ihmettelivät tai jopa paheksuivat vieraita kulttuureja, mutta suhtautuminen muuttui vähitellen.<sup>84</sup>

Kopistien tekemä otsikointi antaa hyvän yleiskuvan *Mandevillen matkoista*. Alkuosa kirjasta keskittyy Raamatun sekä pyhimyskulttien legendoihin. Matkakuvaus on käytännössä eri legendojen läpikäymistä niihin liittyvien paikkojen kautta. Mandeville liittää matkareitin aikalaisten tuntemiin, usein kristinuskon mytologiaan liittyviin, kertomuksiin. Kirjan ensimmäinen luku on lyhykäisyydessään *Tie Konstantinopoliin*<sup>85</sup>, mutta jo seuraavassa päästään itse asiaan: *Herramme Jeesuksen Kristuksen kruunu ja risti*<sup>86</sup>. Luvut kahdesta viiteentoista sisältävät lähes poikkeuksetta jo otsikoissaan tiedon siitä mitä kristinuskon legendaa niissä käsitellään. Mukana on muun muassa Baabelin torni<sup>87</sup>, antikristus<sup>88</sup> sekä Johannes Kastajan pää<sup>89</sup>. Myös kristillisen kaanonin ulkopuoliset legendat kerrataan antaumuksella. Alkuosio on siis todellinen pyhiinvaeltajan käsikirja. Muutos kirjan puolivälin jälkeisessä otsikoinnissa onkin sitten selvä. Vaikka tekstissä mainitaan taitekohdan jälkeenkin kristittyjä legendoja, näkyy otsikoinnista astuminen tuntemattomalle maaperälle.

Siirtymässä käytetään hyväksi Vanhan testamentin legendaa Nooasta, joka hänkin joutui kohtaamaan aivan uuden maailman. Matka kääntyy kohti itää luvussa kuusitoista, joka kertoo *Albaniasta, Libyasta, Varpushaukan linnasta, ja Nooan Arkista*<sup>90</sup>. Tämän jälkeen otsikoista ei löydy kuin muutama Raamatun mytologiaan liittyvä viittaus. Pääpaino on kirjaimellisesti *kaikenlaisilla ihmeellisyyksillä*<sup>91</sup> ja tuntemattomilla mailla. Mandeville käy läpi lukemattomia tunnettuja tuntemattomuuksia kuten lohikäärmeen, jättiläiset, pygmit, pippurimetsät,

---

<sup>83</sup> Zumthor (1994) 811.

<sup>84</sup> Keskiajalla jatkuneesta maailmankuvan sekä tiedon ja tieteentekemisen tapojen muutoksesta ks. mm. Simo Knuutila (1998) *Järjen ja tunteen kerrostumat*, Helsinki, 21; kuten myös Cook & Herzman (1983) 286–293; Mandevillen roolista tässä Howard (1980) 53–56.

<sup>85</sup> *The way to Constaninople*, Egerton luku 1, s. 4.

<sup>86</sup> *The Cross and Crown of our Lord Jesus Christ*, Egerton luku 2, s. 6.

<sup>87</sup> *Of the names of the Sultans and the Tower of Babylon*, Egerton luku 6, s. 24.

<sup>88</sup> *Of Galilee, Antichrist, Nazareth, mt. Tabor, the age of Our Lady, the day of Doom, and the customs of the Jacobites, Syrians, and the usages of Georgians*, Egerton luku 13, s. 77.

<sup>89</sup> *Of the Dead Sea, Jordan, the head of St. John the Baptist, and the usages of the Samaritans*, Egerton luku 12, s. 70.

<sup>90</sup> *Of Albania, Libya, the Castle of Sparrowhawk, and Noah's Ark*, Egerton luku 16, s. 102.

<sup>91</sup> Luku 21: *Of the King of Java, of trees bearing meal, honey, and venom, of the Isle of Calanok, the Miracle of the fishes, giant snails, dog-faced people, crocodiles, and other marvels*, Egerton 132.

nuoruudenlähteen, pappiskuningas Johanneksen, basiliskit sekä kirahvit ja onpa lähellä vierailia jopa paratiisissa.

*Mandevillen matkoista* ja monista muista matkakertomuksista löytyvillä ihmetarinoilla ja hirviöillä oli tärkeä monitahoinen tehtävänsä keskiaikaisessa kirjallisuudessa. Ne olivat ilmentymä kulttuurisidonnaisesta symbolismista, jossa mytologisilla hahmoilla oli oma merkityksensä. Etenkin varhais- ja sydänkeskiajalla totuus nähtiin itsessään kaksijakoisena; oli olemassa niin sanottu ikuinen ideatason todellisuus, ja siitä heijastuva aistein havainnoitava todellisuus. Ihmeet ja hirviöt olivat tietyllä tapaa todellisempia kuin aistien havaintomaailma.<sup>92</sup> On esitetty että lukija ohitti tarinoiden ylikuonnolliset elementit ja yhdisti symbolit kertomuksen allegorisiin merkityksiin. Sanojen kirjaimelliset merkitykset katosivat, eikä kirjoittajakaan ollut tarkoittanut niitä luettavan kirjaimellisina totuuksina.<sup>93</sup> Nämä symboliset merkitystasot säilyivät pitkään kirjallisuudessa, vaikka toposten varsinainen alkuperä olisi jo jossain määrin hämärtynt. Tarinat toimivat siis eräänlaisina abstraktin tunnetilan kirjallisina ilmentyminä. Todellisista peloista muovattiin matkan päätteeksi konkretisoiva kertomus, joka pyrki välittämään matkustamisen epävarmuuden myös matkaa vasta suunnittelevien mieliin.<sup>94</sup>

Kun Mandeville lähestyy kirjassaan aluetta, jolla maanpäällisen paratiisin uskottiin sijaitsevan, päätyy hän kirjoittamaan kirjaansa seuraavalla tavalla: ”Paratiisista en voi puhua kunnolla, sillä siellä en ole käynyt [...] ja sitä kadun [...]. Mutta niin kuin kaukana viisaat miehet ovat asiasta minulle kertoneet, kerron minä oikeaksi uskoen teille.”<sup>95</sup> Lainaus kuvaa hyvin mihin keskiaikainen matkakirja kunnianhimoisimmillaan pyrki. Kyse oli maailmankuvauksesta, kertomuksesta kaikesta mitä matkan varrella oletettiin olevan. Kirjoittajan ei itse suinkaan ollut välttämätöntä vierailia kaikilla kuvaamillaan alueilla. Tietystä mielessä Mandeville kunnioittaa kirjoituksellaan 800-luvulla kirjoitettua *pyhän Brendanin matkaa*. Olihan tuossa pari sataa vuotta itse väitetyn matkan jälkeen kirjoitetussa kuvauksessa onnistuttu purjehtimaan niin kauas länteen, että oli saavuttu saarelle jota kutsuttiin luvatuksi maaksi. Palattuaan kotimaahan Brendan kuolee pyhimyksenä. Tämän

---

<sup>92</sup> Idean todellisuudesta ks. Cook & Herzman (1983) 30–31, 64–66.

<sup>93</sup> Mehtonen (1992) 34–38.

<sup>94</sup> Jesse M. Gellrich (1985) *The Idea of the Book in the Middle Ages. Language theory, Mythology, and Fiction*, Cornell University Press, 94–138.

<sup>95</sup> Cotton 220: “Of Paradys ne can I not speken propurly, for I was not there. [...] and that forthinketh me [...]. But as I haue herd seye of wyse men beyonde, I schalle telle you with gode wille.”

ohella *Mandevillen matkat* on osa traditiota, jossa Filostratus (n. 230) kirjoittaa Apollonius Tyanalaisen matkasta tunnetun maailman rajoille. Apollonius oppii kaukaisten maiden pyhiltä miehiltä heidän filosofisesta ja uskonnollisesta traditiostaan, ja matkakuvaukset on tietynlainen kasvukertomus siitä kuinka Apollonius omaksuu näiden kaukaisten maiden viisauden ja jopa lopulta ylittää sen.<sup>96</sup>

## 2.2 Ihmisiä pää alaspäin

*Mandevillen matkat* on matkakirja. Se on selkeästi myös maailmankuvaus. Eräs nykylukijan silmissä korostuva maailmankuvauksellinen yksityiskohta on kirjan maininta maapallon pyöreystä. Uskoakseni suurin osa 1900-luvulla syntyneistä on oppinut jo ensimmäisten kouluvuosiensa aikana, että keskiajalla maata pidettiin litteänä. *Mandevillen matkoissa* kirjoitetaan myös maapallon ympäripurjehtimisen mahdollisuudesta. Kaikki tämä yli sata vuotta ennen Kristoffer Kolumbusta. Todella vallankumouksellista? Ehkä ei sittenkään. *Mandevillen matkojen* maininnat maapallosta osoittavat kuitenkin, että jostain syystä näihin asioihin kiinnitettiin huomiota 1350-luvulla. Tarkastelen seuraavassa mistä tässä oikein oli kyse.

Vastoin yhä edelleen yleistä uskomusta *Mandevillen matkojen* valmistuessa maan pyöreys oli laajalti tunnettu tosiasia.<sup>97</sup> Vain harvat oppineet olivat Pythagoraan (n. 530 eKr.) jälkeen esittäneet maan olevan jotain muuta kuin pyöreä pallo. Aristoteles (k. 322 eKr.) ilmoitti maan olevan pyöreä. Myös katolisen kirkon keskeiset auktorit, kuten kirkkoisä Augustinus (k. 430 jKr.), Isidorus Sevillalainen (k. 636) ja Beda Venerabilis (k. 735), olivat maan pyöreiden kannalla. Valtavirrasta poikkesivat vain harvat. Litteää maata kannattivat muun muassa Lactantius (k. 345) ja Kosmas Indicopleus (n. 530). He perustelivat ajatuksiaan filosofisista ja symbolisista lähtökohdista. Kosmoksen pyrkimyksenä oli rakentaa Raamatun kertoman pohjalta kuva maailmankaikkeudesta. Lactantius taas kielsi maan pyöreiden ottaessaan kantaa antipodien<sup>98</sup> olemassaoloon. Myöhemmin tämänsuuntaiset ajatukset esitettiin usein

---

<sup>96</sup> Elsner & Rubiés (1999) 11, 20.

<sup>97</sup> Esimerkiksi Roger Bacon kirjoittaa *Opus majus*-teoksessaan (1267) maan pyöreystä (*Pars quarta, Capitulum X*), hän puolestaan oli lainannut näissä kohdin Johannes de Sacroboscon *Tractatus de Sphaera* josta hieman tarkemmin jäljempänä.

<sup>98</sup> Antipodi tarkoitti toisiaan tasapainottavia maamassoja vastakkaisilla puolilla maapalloa. Usein määritelmään liittyi kiinteästi ajatus tuolla mantereella elävistä ihmisistä. Mm. Isidorus Sevillalainen kirjoitti (*Etymologiarum sive originum*, Liber XIV: 5,17) neljästä toisiaan tasapainottavasta mantereesta. Antipodi, eli neljäs maanosa, olisi tavoittamattomissa auringon kuumuuden takia.

siinä muodossa, että maailma koostui litteästä maa-levystä pyöreän veden peittämän pallon päällä. Osin näistä ajatuksista kumpuaa sitkeästi elävä väärinkäsitys siitä, että keskiajalla maan luultiin olevan litteä.<sup>99</sup>

Näin siis oppineiden keskuudessa. Yliopistojen ulkopuolisesta käsityksestä on vaikea säilyneiden kirjallisten lähteiden luonteesta johtuen sanoa mitään. Voidaan kuitenkin ajatella, että mahdollisesti niin kutsutun tavallisen kansan keskuudessa asiaa ei yleisesti pohdittu. Jos aiheesta nousi keskustelua, saattoivat ajatukset hyvinkin mennä ristiin. Osa kouluttamattomasta väestöstä todennäköisesti oli perillä oppineiden käsityksistä, samoin moni merimiehistä oli varmaan ymmärtänyt horisontin merkityksen. Käytännön arkipäiväiset havainnot puolestaan todennäköisesti tukivat ajatusta litteästä maasta, joten kansankielellä kirjoitetun *Mandevillen matkojen* oli hyvä esittää ajatus maapallon pyöreystä varsin seikkaperäisesti. Juuri näin kirjoittaja toimii.

*Mandevillen matkojen* kirjoittajalle asia oli selkeä ja yksiselitteinen. Maa on pallo. Mutta vaikka oppineisto lähes poikkeuksetta uskoi maan olevan pyöreä, ei maapallon mantereiden sijainnista, lukumäärästä tai kaikkien asumiskelpoisuudesta suinkaan oltu *Mandevillen matkojen* kirjoitusajankohtana yksimielisiä. Siten kirjan kannanotot maailman pyöreyyden puolesta, ja ennen kaikkea ajatus siitä että maa on asutettu myös pallon alapinnalta, oli merkityksellinen myös oppineen keskustelun näkökulmasta. Asiasta oli keskusteltu keskiajan kirjoituksissa ja yliopistoissa jo pitkään.<sup>100</sup> Tässä keskustelussa *Mandevillen matkat* esittää uskottavalta vaikuttavan, tosin todellisuudessa kuvitteellisen, silminnäkijän todistuksen maan pallonmuotoisuudesta sekä sen alapuolen asutuskelpoisuudesta. Samalla kerrotaan toisella puolen palloa asuvien ihmisten elintavoista, uskonnosta ja kulttuurista.

Mandeville kirjoittaa maapallon toisella puolen tapaamiensa ihmisten tuntevan myös varhaisimmat kristinuskon opinkappaleet.<sup>101</sup> Näin ollen Mandevillen kohtaamat osin oudotkin ihmiset olivat kiistämättä osa samaa luomakuntaa, ja ovat kulkeneet päiväntasaajan yli

---

<sup>99</sup> Jeffrey Russell (1991) *Inventing the Flat Earth - Columbus and Modern historians*, Westport: Praeger Publishers, *passim*, mutta etenkin 15–35; Ks. myös Vernon J. Bourke (1998) *Augustine and Columbus' Voyages*, teoksessa Joseph C. Schnaubelt O.S.A. & Frederick Van Fleteren (toim.) *Columbus and the New World*, New York: P.Lang, 13–16.

<sup>100</sup> Lynn Thorndike (1949) *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago: The University of Chicago Press, 24–40.

<sup>101</sup> Cotton 227.



ihmisten levittäytyessä kohti etelää, olihan Kassiodoruksen (c. 490–585) tulkinnan mukaan vanha testamentti tunnettu kaikkialla Aatamin ja Eevan jälkeläisten keskuudessa.<sup>102</sup>

Mandeville aloittaa oman kertomuksensa maan pallonmuotoisuudesta, kun hänen seuraamassaan Odoricus Pordenonelaisen kuvauksessa saavutaan alueille,<sup>103</sup> joilla Pohjantähti näkyy enää heikosti ”maan alkaessa peittää sitä”.<sup>104</sup> Tämän jälkeen Mandeville selittää lukijoilleen, etteivät ihmiset pallon alapinnalla putoa taivaankannelle. He myös uskovat englantilaisten tavoin elävänsä maan yläpinnalla:

Tiedäthän, että ne jotka asuvat kohden Eteläntähteä ovat jalanpohja jalanpohjaa vasten niiden kanssa jotka asuvat Pohjantähden alla, aivan kuten ne jotka asuvat alapuolellamme, ovat jalkapohja vasten jalkapohjaa. Sillä jokaisella osalla maata ja merta on asuttavat tai kulkukelpoiset tämän puolen vastakohtansa. Ja sinun tulee tietää, näin minä käsitan ja ymmärrän, että Intian<sup>105</sup> keisarin pappiskuningas Johanneksen<sup>106</sup> maa, on meidän alapuolellamme [...] Ja heillä on päivä silloin kun meillä on yö, ja päinvastoin yö silloin kun täällä on päivä [...] Mutta kuinka yksinkertaisista oppimattomista ihmisistä vaikuttaa, etteivät ihmiset voisi kulkea

---

<sup>102</sup> Kassiodoruksen tulkinta Vulgatan psalmeista 18 ja 19, PL LXX 19–21.

<sup>103</sup> Odoricus matkusti itään joko vuonna 1314 tai 1315. Hän vietti Persiassa seitsemän vuotta, josta jatkoi kohti Intiaa. Odoricus onnistui pääsemään aina Kiinaan asti. Hänen matkansa kulki kenties ensimmäisenä eurooppalaisena Sumatran, Jaavan ja Borneon kautta. Odoricus asui Pekingissä kolme vuotta. Hänen matkakuvauksensa oli varsin kopioitu, mutta Odoricusta pidettiin usein Mandevillen matkakumppanina ja *Mandevillen matkoja* päälähteenä kyseisestä matkasta. John Moorman (1968) *A History of the Franciscan Order, From its Origins to the year 1517*, Oxford: Calrendon Press, 430; Yule (1915) Vol II, 31–34;

Matkansa jälkeen Odoricusta pidettiin mitä ilmeisimmin pyhänä, sillä Odoricuksen hautajaispäivästä välittyvät tutut pyhimyksiin liitetyt kertomukset. Hänet tosin julistettiin kirkon toimesta autuaaksi vasta vuonna 1775. Kun veljeskunta oli aikonut haudata Odoricuksen tapojen mukaisesti heti hänen kuolinpäivänään, puuttui kaupungin ylin johto (päämaistraatti Conrad Bernardiggi etunenässä) aikeeseen ja hautajaiset siirrettiin seuraavaan päivään. Hautajaistapahtumasta muodostui suuri sekamelska rahvaan pyrkiessä suutelemaan kuolleen fransiskaenin käsiä ja jalkoja, sekä haalimaan mukaansa paloja hänen vaatetuksestaan. Patriarkan vaimo julisti suureen ääneen, että hänen surkastunut kätensä parani välittömästi hänen kosketettuaan Odoricuksen ruumista. Väkijoukon into yltyi ja tiedot ihmeestä levisivät kulovalkean tavoin. Yksi hautajaisvieras yritti leikata mukaansa Odoricuksen korvan, mutta ihmeenomaisesti saksat eivät suostuneet sulkeutumaan. Varsinaista hautausta siirrettiin kahdella päivällä. Hautaus pantiin myös tällöin toimeen, mutta koska tieto pyhästä miehestä oli levinnyt jo lähialueillekin, nostettiin Odoricus ylös haudastaan. Lukuisia Odoricuksen aiheuttamia ihmeitä kirjattiin seudulla välittömästi tämän jälkeen, sekä myös myöhemmin. Yule (1915) vol II, 13-19; John J. Delaney (ed.) (1980) *Dictionary of Saints*, Westminster: Doubleday Publishing, 421.

<sup>104</sup> Odoricus Pordenonelainen *Friar Odoric the Bohemian, of Friuli, in the province of Saint Antony; The Eastern parts of the world described*, Translated and edited by Sir Henry Yule, teoksessa Yule (toim.) (1915) vol II, 299.

<sup>105</sup> Ei nyky-Intia. Keskiajalla Intialla tarkoitettiin lukuisia eri alueita Aasiassa, joskus lähes koko Aasiaa.

<sup>106</sup> Pappiskuningas Johannes (Presbyter Johannes, engl. Prester John) oli 1200-luvulla kristikunnan keskuudessa levinnyt legenda kaukana idässä (myöhemmin Afrikassa) sijaitsevasta valtavasta kristitystä kuningaskunnasta, jonka hallitsija olisi papin arvonimen ottanut kuningas Johannes. Ks. legendasta tarkemmin Lev Nikolaevic Gumilev (1987) *Searches for an imaginary kingdom: The legend of the kingdom of Prester John*, Cambridge: Cambridge University Press.

maapallon alapinnalla putoamatta taivaankannelle. [...] Niin kuin me ajattelemme, että nuo ihmiset ovat meidän alapuolellamme, ajattelevat hekin että me olemme heidän alapuolellaan. Sillä jos ihmiset voisivat pudota maasta taivaankannelle, sitä suuremmalla syyllä maan ja veden, jotka ovat hyvin painavia, pitäisi pudota sille, mutta niin ei käy.<sup>107</sup>

Maapallon pallonmuotoisuus on Mandevillen mukaan helppo havaita. Varmuuden asialle saa joko astronomisilla havainnoilla, tai yksinkertaisesti hankkimalla hyvän miehistön ja purjehtimalla maapallon ympäri. Mandeville kirjoittaa tarkkailleensa astrolabilla<sup>108</sup> Pohjantähden<sup>109</sup> käyttäytymistä matkansa aikana. Mitä etelämmäs matkataan, sitä alempana tähti näkyy. Samalla Mandeville seuraa astrolabin antamien astelukujen avulla maanpinnan kaareutumista.<sup>110</sup> Lopulta saavutaan pisteeseen, jossa Pohjantähti katoaa näkyvistä ja Eteläntähti<sup>111</sup> tulee näkyviin. Maapallon pyöreyttä konkretisoidakseen Mandeville kertoo miehestä, joka purjehti niin kauas, että saapui maahan jossa puhuttiin hänen omaa äidinkieltään. Mies ei ymmärtänyt kiertäneensä maailman, vaan lähti vaivalloiselle paluumatkalle kiertäen lopulta maapallon toistamiseen.<sup>112</sup> Mandeville toteaa, että jos hänellä olisi ollut hyvä laiva käytössään, olisi hänkin purjehtinut kauemmas etelään. Hän olisi ehkä tehnyt jopa tuon vaarallisen matkan maapallon ympäri.<sup>113</sup>

Mandevillen tiedetään käyttäneen kuvauksessaan yhtenä lähteenä Johannes de Sacroboscon 1200-luvun alkupuolella ilmestynyttä teosta *Tractatus de Sphera*,<sup>114</sup> joka oli käytetyin

---

<sup>107</sup> Cotton 134–136: "For yee wyten that theu that be toward the Antartyk, thei ben streght feet ayen feet of hem that dwellen vnder the Transmontane, and thei that dwellyn vnder vs ben feet ayenst feet. For alle the parties of see and of lond han here appositees habitables or trepassables and [yles] of this half and beyond half. And wyteth wel that, after that that I may parceyue and comprehende, the londes of Prestre Iohn, emperour of Ynde, ben vnder vs. [...] and han there the day whan wee haue the nyght, and also high to the contrarie thei han the nyght whan wee han the day. [...] But how it semeth to symple men vnlernd that men ne mowe not go vnder the erthe, and also that men scholde falle toward the Heuene from vnder. [...] And right it semeth to vs that thei ben vnder vs, right so it semeth hem that wee ben vnder hem. For yif a man myghte falle fro the erthe vnto the firmament, be grettere resoun the erthe and the see, that ben so grete and so heuy, scholde fallen to the firmament; but that may not be." Käännös kirjoittajan.

<sup>108</sup> Malcolm Letts väittää, että Mandevillen maininta astrolabista tuolla nimellä on ensimmäinen tunnettu, vaikka itse laite tunnettiin jo antiikissa. Letts (1953) 128 alaviite 1. Väite ei pidä paikkaansa, astrolabi mainitaan jo ainakin yhdessä viimeistään 1300-luvun alun Sacroboscon *de Sphera* -teoksen käsikirjoituksissa (Library of Robert Garret MS 99). Ks. Thorndike (1949) 85: "Sumpto enim astrolabio sub stellate noctis claritate [...]".

<sup>109</sup> Cotton 132: "sterre Transmontane", Egerton 128: "Polus Arcticus".

<sup>110</sup> Cotton 133–134.

<sup>111</sup> Cotton 132: "sterre Antarktyk", Mandeville (editio 1953) 128: "Pole Antarctic".

<sup>112</sup> Cotton 135.

<sup>113</sup> Cotton 133, 223.

<sup>114</sup> Seymour (1967) 277.

astronomian ja kosmogرافian oppikirja aina 1600-luvulle asti.<sup>115</sup> Sacrobosco kirjoitti muun muassa, kuinka maan pyöreys voidaan käytännössä havaita. Hän esitti, että jos matkaja matkustaisi riittävän kauas etelään, hän havaitsisi pohjoisten tähtien laskevan kohti taivaanrantaa ja lopulta katoavan. Samalla matkaja näkisi uusia ja tuntemattomia tähtiä nousevan eteläiselle taivaalle.<sup>116</sup> Tämä on kuin suoraan matkaja John Mandevillen kynästä. Tietystä miehestä Mandevillen kertomusta voitaisiin pitää jopa Sacroboscon esittämän teorian käytännön todistuksena.

*Mandevillen matkat* osallistui keskusteluun maapallosta, mutta välttämättä tämä kannanotto ei ollut se mihin lisäyksillä pyrittiin. Maininta antipodeista voisi olla teoksessa lisäämässä uskottavuutta, vaikka tosin moni matkaja oli yksinkertaisesti ohittanut kysymyksen. Yksi syy antipodeista kirjoittamiseen, voisi olla muun muassa matkakuvauksessa kuvattujen valtakuntien maantieteellisen, ja samalla myös symbolisen, vastakkaisuuden korostaminen. *Mandevillen matkojen* alkusanojen merkitykset huomioiden tämä vertauskuvallinen ulottuvuus vaikuttaa jopa todennäköiseltä. Myös monessa muussa matkakuvauksessa matkaetappien luettelointi oli toisarvoisessa asemassa ja kirjoittaja käytti matkaa lähinnä rakennusalustana vertauskuvalliselle ja joskus pitkälti fiktiiviselle kertomukselleen.<sup>117</sup> Matkakuvauksen suojissa oli mahdollista vaikkapa arvostella kotimaan olosuhteita, ja tehdä se vielä vierasmaalaisen suulla.<sup>118</sup> Näin teki Mandevillekin kirjoittaessaan kristikunnan rappiota kummastelevasta sulttaanista.<sup>119</sup>

Näitä vertauskuvallisia kertomuksia (*fabulae*) löytyy lähes jokaisesta keskiaikaisesta tekstistä. Esimerkiksi Robertus Anglicuksen (n. 1260) kommentaarissa *Sacroboscon Sphera* -teoksesta

---

<sup>115</sup> Sacroboscon *Sphera* oli 1200-luvun lopulla käytännössä aihealueen ylin auktoriteetti. Se oli myös useiden yliopistojen tutkimusvaatimuksissa jo 1300-luvulla. Thorndike (1949) 1, 23 ja 42–43.

<sup>116</sup> Iohannis de Sacrobosco *De Sphaera*, teoksessa Thorndike (1949), 82: “Si igitur aliquis procederet a septentrione versus austrum, in tantum posset procedere quod stelle, que prius erant ei sempiternae apparitionis, iam tenderent in occasum. Et quanto magis accederet ad austrum, tanto plus moverentur in occasum. Ille item idem homo iam posset videre stellas que prius fuerant illi sempiternae occultationis. Et e converso contingeret alicui procedenti ab austro versus septentrionem. Huius autem rei causa est tumor terre.”. Maininnat löytyvät myös ennen *Mandevillen matkoja* ilmestyneissä *De Sphaera* käsikirjoituksissa.

<sup>117</sup> Usein fiktiivisessä matkakuvauksessa matka toimi vain kertomuksen rytmittäjänä kuten Geoffrey Chaucerin (k. 1400) *Canterburyn tarinoita* -kertomuksessa 1300-luvun lopulta. *Mandevillen matkoja* monella tapaa muistuttava Thomas Moren *Utopia* (1516) kritisoi mm. taloudellista ja poliittista tilannetta. Myös myöhemmät kirjoittajat ovat käyttäneet matkakuvauksista eräänlaisena troijan hevosenä. Jonathan Swiftin (k. 1745) *Gulliverin matkat* vuodelta 1726, on tästä hyvä esimerkki.

<sup>118</sup> Keskiaikaisen auktoriteetin oli mahdollista, ja hyväksyttävää, käyttää totuuden julkittomiseksi muun muassa kuvitteellisia keskusteluja. Käsite totuus oli varsin erilainen kuin mitä termillä nykyään ymmärretään. Ks. Knappe (2000) 21; Beer (1981) *passim*.

<sup>119</sup> Cotton 100–102.

yhtenä argumenttina päiväntasaajan asumiskelpoisuuden puolesta on kertomus pyhästä miehestä, jolle henki lupasi tuoda joka vuodenaikaan tuoreita hedelmiä. Tuskin kukaan kommentaaria lukenut ajatteli Robertuksen todella kohdanneen tämän miehen, tai tällaisen miehen edes olevan olemassa. Kuitenkin todistus oli tärkeässä osassa oikean lopputuloksen löytämisessä. Tarina oli parhaimmillaan sekä viihdyttävä että opettava.<sup>120</sup>

Robertus Anglicus kallistui puoltamaan päiväntasaajan ja sen etelänpuoleisten alueiden asumiskelpoisuutta. Tosin hän piti hyvin todennäköisenä, että vesi estää näillä alueilla asumisen.<sup>121</sup> Nämä Sacroboscon kirjoituksiin pitkälti pohjanneet ajatukset olivat toistuneet hyvin samankaltaisina ennen Anglicusta Pariisissa vaikuttaneen Roger Baconin *Opus majus* -teoksessa.<sup>122</sup> Keskustelu tuskin taukosi yliopistossa näiden ajattelijoiden pohdintoihin. Ainakin Firenzessä ja Bolognassa aihe oli ajankohtainen koko 1300-luvun alun, ja *Mandevillen matkojen* ilmestymisen aikoihin Pariisin yliopistossa aiheesta luennoivat Dominicus Chivassolainen sekä Nikolaus Oresme (k. 1382).<sup>123</sup>

Myöhemmin Oresme käänsi mahdollisesti Ranskan kuninkaan Kaarle V:n pyynnöstä neljä Aristoteleen tekstiä latinasta ranskaksi. Jokainen käännöksistä sisälsi Oresmen oman kommentaarin aiheesta. Näistä vuonna 1377 valmistunut kommentaari *De caelo et mundo* -teokseen viipyili useaan otteeseen antipodien ja maapallon asumiskelpoisuuden ympärillä.<sup>124</sup> Aihe oli edelleen suuren kiinnostuksen kohteena. Niinpä ei ollut mitenkään outoa, että asian tietyssä mielessä ratkaissut *Mandevillen matkat* levisi käytännössä kaikkialle läntiseen kristikuntaan.

---

<sup>120</sup> Robertus Anglicus *The Commentary of Robertus Anglicus*, teoksessa Thorndike (1949), 190–191. Totuudesta vertauskuvissa ja tarinoiden merkityksestä, Mehtonen (1992) 36, 51–66.

<sup>121</sup> Robertus Anglicus (editio 1949) 193: “Ad illud autem quod queritur iuxta hoc, utrum quarta opposita huic quarte, in qua est habitatio nostra, sit habitabilis, credo quos sic, nisi impedimentum sit a parte aquarum, sicut forte est. Nec tamen credendum quod ibi habitet aliquis, cum de hoc numquam aliquis expertus in scientia fecisset mentionem.”.

<sup>122</sup> Roger Bacon *Opus majus*, teoksessa *The ‘Opus Majus’ of Roger Bacon*, edited with Introduction and analytical table by John Henry Bridges (1900), Lontoo: Williams and Northgate, Vol. II 127–139, maan pyöreystä tarkemmin 152–159.

<sup>123</sup> Bartholomeus Parmalainen luennoi aiheesta Bolognan yliopistossa vuonna 1297, Bolognassa luennoi myös Cecco d’Ascoli aiheesta ennen vuotta 1324, jolloin luennot keskeytettiin inkvisitiion toimesta. Ugo de Castello kirjoitti oppilaidensa pyynnöstä Firenzen yliopistossa kommentaarin Sacroboscon Spherasta vuonna 1337. Thorndike (1949) 28–38.

<sup>124</sup> Nikolaus Oresme *Le livre du ciel et du monde*, teoksessa Albert D. Menut & Alexander J. Denomy, C.S.B. (toim.) (1968), *Le livre du ciel et du monde, Translated with an Introduction by Albert D. Menut*, Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 331–349 ja 351–352.

Aristoteleen tekstien käännöstyön tilannut Ranskan kuningashuone saattoi osaltaan olla vaikuttamassa myös *Mandevillen matkojen* tehokkaaseen leviämiseen. Sillä vuonna 1356 Poitiersin taistelussa englantilaisten panttivangiksi ottama Ranskan kuningas, Kaarlen V:n isä Juhana II, piti hoviaan Lontoossa aina kuolinvuoteensa 1364 asti. Etenkin filosofiasta ja maailmankuvauksista kiinnostunut kuningas sai elää suhteellisen vapaasti, hän muun muassa osti ja kopioitutti lukuisia käsikirjoituksia. Näin ollen Poitiersin taistelun jälkeen kirjallisuutta siirtyi runsaasti panttivankien omaisten toimesta Englannin kanaalin yli molempiin suuntiin.<sup>125</sup>

Kun Mandeville mainitsee ohittaneensa päiväntasaajan, teko jonka mahdollisuutta jopa Sacrobosco epäilee,<sup>126</sup> tulee samalla ratkaistua ikuisuuskyseminen siitä, käykö kuumuus päiväntasaajalla ihmiselämälle mahdottomaksi. Kun teoretisoinnilla oli mahdollista päästä kahteen toistensa kanssa ristiriidassa olevaan johtopäätökseen, ratkaisivat havainnot.<sup>127</sup> Mandeville esittää itse havainneensa pappiskuningas Johanneksen valtakunnan olevan antipodina Euroopalle,<sup>128</sup> ja toteaa samalla enää vain ”yksinkertaisten oppimattomien ihmisten”<sup>129</sup> olevan toista mieltä asiasta.

Yksi tällaisista yksinkertaisista olisi aikoinaan ollut itse kirkkoisä Augustinus, joka piti ajatusta maan alapinnalla asuvista ihmisistä järjettömänä.<sup>130</sup> Mandeville sen sijaan kirjoittaa maapallon toisella puolen tapaamiensa ihmisten tuntevan myös varhaisimmat kristinuskon opinkappaleet.<sup>131</sup> Näin ollen he ovat kiistämättä osa samaa luomakuntaa, ja ovat kulkeneet

---

<sup>125</sup> Menut (1968) *Introduction* teoksessa Menut, Albert D. (ed.) & Denomy, Alexander J. (ed.); *Le livre du ciel et du monde*, Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 5–9; Ranskan kuninkaan panttivankuudesta ks. tarkemmin May McKisack (1991) *The Fourteenth Century. 1307–1399*, Oxford: Oxford University Press, 138–142; kirjoista Bennett (1954) 172–73.

<sup>126</sup> “[...] qui manent sub equinoctiali, si aliquis ibi manere possit.” Sacrobosco 78. Jäljempänä hän kirjoittaa tiettyjen alueiden sekä navoilla että päiväntasaajan lähellä olevan asumiskelvottomia, joko kuumuutensa tai kylmyytensä takia. Vain leudon ilmaston alueet sekä pohjoisella että eteläisellä pallonpuoliskolla ovat soveliaita ihmiselle. Sacrobosco 94.

<sup>127</sup> Ks. mm. Bacon Vol.II 167–168: “Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae; quia multi habent argumenta ad scibilia, sed quia non habent experientiam, negligunt ea, nec vitant nociva nec persequuntur bona. [...] Ergo argumentum non sufficit, sed experientia.”

<sup>128</sup> Tämä saattoi olla vahvistamassa mm. Kristoffer Kolumbuksen uskoa siitä, että Intia olisi varsin lyhyen purjehdusmatkan päässä Euroopan länsirannikolta. Ks. Kolumbuksen käsityksestä maapallosta; Delno C. West (1998) *The Imagined World of Christopher Columbus*, teoksessa Schnaubelt & Van Fleteren (1998), 87–97.

<sup>129</sup> Cotton 135; “[...] how it semeth to symple men vnlearned that men ne mowe not go vnder the erthe [...]”

<sup>130</sup> Augustinus *De ciuitate dei* liber XVI, 9: “Quod uero et antipodas esse fabulantur, id est, homines a contraria parte terrae, ubi sol oritur, quando occidit nobis, aduersa pedibus nostris calcare uestiga: nulla ratione credendum est.”

<sup>131</sup> Cotton 227.

päiväntasaajan yli ihmisten levittäytyessä kohti etelää. Mandeville ei mainitse Augustinusta nimeltä kirjassaan, mutta antipodien olemassaoloa pohtiville aikalaisille hänen kannanottonsa oli hyvin tiedossa.<sup>132</sup> Mandeville suuntaakin kritiikkinsä niihin kanssaihmiisiin, jotka olivat edelleen Augustinuksen kannalla, ei kirkkoisään itseensä.

Mandevillen toteamuksessa yksinkertaisista ja oppimattomista konkretisoituu auktoreiden totuuden alisteisuus havainnoidulle todellisuudelle. Tämä on hyvä osoitus myöhäiskeskiaikaisen tietokäsityksen yhä korostuneesta kaksijakoisuudesta. Varhaisten kirkkoisien kirjoituksista ja antiikin auktoreilta periytyi edelleen maailmankäsityksen ensimmäinen taso. Toinen taso perustui henkilökohtaisiin kokemuksiin sekä silminnäkihavainnointiin. Nämä tasot eivät vielä olleet ristiriidassa keskenään, vaan muodostivat yhdessä todellisuutena käsitetyn kokonaisuuden.<sup>133</sup> Myöhäiskeskiajan kuluessa painopiste siirtyi yhä enemmän kohti silminnäkiäin havaitsemaa reaalista todellisuutta. Tämä vähittäinen siirtymä näkyy myös uudentyyppisissä portolaanikartoissa, jotka oli tarkoitettu merenkävijöiden avuksi. Kun karttoja käytettiin käytännön navigointiin, jäi niiden aiempi runsas symbolinen sisältö toisarvoiseksi ja rannikot pyrittiin esittämään mahdollisimman todenmukaisina.<sup>134</sup>

Ei ole silti yllätys, että kirkon varhaisten auktoreiden teksteihin kriittisen suhtautumisen mahdollistaneet Aristoteleen opit nähtiin joissain piireissä liiankin tulenarkoina. Vaikka kirkon kielteistä suhtautumista uusiin ajatuksiin on usein väärin perustein ylikorostettu, tulivathan useimmat näistä ajattelijoista juuri kirkon piiristä, ja he saattoivat jopa pitää hallussaan korkeaa kirkollista virkaa,<sup>135</sup> ei suhtautuminen kirkkoisien kirjoituksia epäileviin ollut suinkaan varauksetonta. Keskustelun kohteena olleita aihealueita yritettiin ajoittain rajoittaa. Tästä on usein käytetty esimerkkinä vuoden 1277 maaliskuussa Pariisin piispan toimesta tuomittuja 219 Aristoteleen ajatuksiin pohjannutta teoriaa. Mutta myös tässä

---

<sup>132</sup> Augustinuksen kannanotto oli monille tärkein argumentti antipodeja vastaan. Tästä mm. Bennett (1954) 231–233.

<sup>133</sup> Beer (1981) passim, etenkin 10.

<sup>134</sup> Peter Whitfield (1998) *New Found Lands, Maps in the history of Exploration*, London: The British Library, 22–52.

<sup>135</sup> Rodney Stark (2003) *For the Glory of God - How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-hunts and the end of Slavery*, Princeton: Princeton University Press, 134–150.

prosessissa oma roolinsa oli Pariisin yliopiston sisäisillä kiistoilla sekä valtapoliitikalla.<sup>136</sup> Ajoittaisista rajoituspyrkimyksistä huolimatta keskiaikaisissa yliopistoissa sai suhteellisen vapaasti esittää mullistaviakin ajatuksia, eivätkä mahdolliset harhaoppisyytökset yleensä aiheuttaneet yliopiston sisäisiä kurinpidollisia toimia ankarampia rangaistuksia.<sup>137</sup>

Myös *Mandevillen matkojen* arkkityypin kirjoittaja oli todennäköisesti laajentanut maailmankuvaansa jossain eurooppalaisessa yliopistossa.<sup>138</sup> Vuonna 1329 Pariisin yliopistossa oli kuin kiusaksi kirjoilla tutulta kuulostavat *Johannes de Sancto Albano* ja *Johannes Mande viliani*, jotka tuskin välttyivät tuolloin vilkkaana käydystä keskustelusta maan pyörimisliikkeestä sekä napa-alueiden ja päiväntasaajan asumiskelpoisuudesta.<sup>139</sup> Muun muassa Robertus Anglicus oli luennoinut antipodeista Pariisin yliopistossa 1200-luvun loppupuolella. Hänen mukaansa yksi maan alapuolen asumiskelpoisuutta vastustavista argumenteista on se, ettei tiedetä ketään joka olisi asunut tai matkustanut siellä.<sup>140</sup> Mandevillelle oli siis tilausta.

---

<sup>136</sup> Edward Grant (2001) *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 12–13, 214–217; Ks. myös Virpi Mäkinen (2003) *Keskiajan aatehistoria - Näkökulmia tieteen, talouden ja yhteiskuntateorioiden kehitykseen 1100–1300 -lukuilla*, Jyväskylä: Atena Kustannus Oy, 106–108.

<sup>137</sup> Mullistavista ajatuksista hyvä esimerkki on ruumiinavausten tuleminen osaksi yliopistojen lääketieteen ja anatomian opetusta viimeistään 1300-luvun loppupuolella, tästä Grant (2001) 110–113. Harhaoppeihin suhtautumisesta yliopistoissa ks. Mäkinen (2003) 96–108.

<sup>138</sup> E. G. R Taylor (1953) *The Cosmographical ideas of Mandeville's day*, teoksessa *Mandeville's Travels in two volumes, incl. The Egerton, Paris and Bodleian texts, and translations from Von Diemeringen's German version and the vulgate Latin version*, Texts and translations by Malcolm Letts, The Hakluyt society, London, li–lxiii.

<sup>139</sup> Emme voi tietää ovatko nämä yksi ja sama henkilö, ja onko kyseessä matkakirjailija Mandeville St. Albansista. Bennett (1954) 199–202.

<sup>140</sup> Robertus Anglicus 189–190, 193.

### 2.3 Uudeksi kirjoitettu itäinen matka

Kuten mainittua, jälkipuolisko *Mandevillen matkoista* pohjautuu lähes yksinomaan Odoricus Pordenonelaisen vuonna 1330 kirjoitettuun matkakertomukseen. Kun Mandeville alkaa kirjan puolivälissä käyttää Odoricuksen kertomusta, tapahtuu tekstissä selvä muutos. Pyhiinvaellusopas muuttuu maailmankuvaukseksi. Symbolisessa taitekohdassa Mandeville kirjoittaa Nooasta ja hänen arkistaan, osoittaen näin myös lukijoilleen astuvansa uuteen ja tuntemattomaan maailmaan.<sup>141</sup> Tästä taitekohdasta eteenpäin *Mandevillen matkat* on kuin muunneltu versio Odoricuksen Kiinan matkasta. Tekstien samankaltaisuudesta huolimatta eroja löytyy sekä yksityiskohdissa että ideatasolla, ja kohdat joissa Mandeville jäljentää tekstiä sellaisenaan ovat todella harvinaisia.<sup>142</sup> Vaikka *Mandevillen matkat* on ollut perusteellisen teksti- ja lähdeanalyysin kohteena jo 1800-luvulta lähtien,<sup>143</sup> ei näiden kahden teoksen keskinäisen riippuvuuden avaamia mahdollisuuksia ole juurikaan tutkimuksessa hyödynnetty. Samoin avoimeksi on jäänyt kysymys, miksi pääasiassa teorioihin sekä kirjallisuuteen perehtynyt kirjoittaja päätyi kirjoittamaan maailmankuvauksensa silminnäkijän näkökulmasta.

Tässä alaluvussa käyn läpi Mandevillen Odoricuksen matkakuvaukseen tekemät muutokset, jotka on jaettavissa viiteen eri tyyppiin.<sup>144</sup> Mandeville on lisännyt Odoricuksen tekstiin, joko (1) yksityiskohtia ja lyhyitä suoria lainauksia muista lähteistä, (2) muutoksia alkuperäisen lähteen peittämiseksi, (3) muutoksia lukumääriin tai muihin kuvattuihin ominaisuuksiin, (4) pidempiä omia kuvauksia, tai teksti on yhdistelty lukuisista lähteistä niin, ettei yhtä tai muuta helposti rajattavaa määrää alkuperäislähteitä ole enää löydettävissä, sekä (5) ideologisia tai asenteellisia muutoksia.

---

<sup>141</sup> Cotton 109; Ks. jaosta Bennett (1954) 40–45.

<sup>142</sup> Pienten muutosten luettelointi ei ole järkevää, sillä Mandevillen käyttämää Odoricuksen käsikirjoitusta ei varmuudella tiedetä. Todennäköisesti hän käytti Jean le Longin vuonna 1351 ranskaksi kääntämää koostetta matkakertomuksista. M.C. Seymour (1967) *Mandeville's Travels*, Oxford University Press, xiv.

<sup>143</sup> Ks. P. Hamelius (1923) *Mandeville's Travels, edited from Ms. Cotton titus c. XVI, in the British museum, vol II: Introduction and Notes*, Lontoo: Early english text society, *passim*.

<sup>144</sup> Eroavaisuuksina ja muutoksina käsitellään tutkimuksessani niitä selkeitä eroja, jotka voidaan perustellusti ajatella olevan seurausta muusta kuin tekstikorruptiosta, ja jotka muuttavat tekstin sisältöä tavalla jonka ei voida ajatella olevan triviaali. Tietenkin myös monissa näistä muutoksista syynä saattaa olla niin sanottu vahinko, eikä niitä ole missään vaiheessa mahdollista aukottomasti todistaa tehdyn tarkoituksellisesti. Jokaista luetteloimaani muutosta voidaan kuitenkin perustellusti hyvällä syyllä pitää tällaisina. Muutoksia tukee usein kyseisen tekstinkohdan muut muutokset, ja niiden suunta, jolloin yksittäisiä eroja on mahdollista tarkastella tekstissään laajemmassa kontekstissa. Ks. tästä tarkemmin Antti Peltonen (2003) *Omnes gentes servient ei. Mandevillen matkojen suhde Odoric Pordenonelaisen matkakertomukseen*, Yleisen historian pro gradu –tutkielma, Tampereen yliopisto.



Vertaamalla *Mandevillen matkoja* Odoricuksen kertomukseen nähdään, että Mandeville on työstänyt kirjassaan eniten suurkaanin hallitseman Kiinan ja pappiskuningas Johanneksen valtakunnista kertovia osuuksia. Erilaisten pienten muutosten ja pidempien lisäysten määrä on suurimmillaan niistä kertovissa katkelmissa. Mandevillen lähteiden käyttö on kyseisissä kohdissa myös luovempaa kuin missään muualla kirjan jälkipuoliskolla. *Mandevillen matkoissa* sekä Kiina että pappiskuninkaan hallitsema Intia näyttävät suunnattomina yhtenäisinä valtakuntina, joissa vallitsee sisäinen rauhan tila. Valtakuntien kuvaukset etenevät mielenkiintoisessa järjestyksessä. Mandeville esittelee ensin pakanallisen Kiinan, jonka hallitsija suhtautuu periaatteessa myönteisesti kristittyihin. Suunnattoman rikkaan Kiinan jälkeen Mandeville kuvaa legendaarista kristityn pappiskuninkaan hallitsemää Intiaa. Tämä lukuisten kristittyjen kuningaskuntien yhteenliittymä osoittaa lukijalle, että myös kristittyjen on mahdollista elää keskinäisessä sovussa ja rauhassa kuten pakanallisessa kaanin valtakunnassa.<sup>145</sup>

*Mandevillen matkojen* ja Odoricuksen kuvausten välillä on lukuisia pieniä eroja, jotka saattavat hyvinkin johtua tekstikorrutuksesta. On myös hyvin vaikea näiltä osin pyrkiä etsimään sitä vaihetta jolloin mahdollinen korruptio on tapahtunut. Mandevillen käyttämä Odoricuksen käsikirjoitus saattoi poiketa hyvinkin paljon tähän päivään säilyneistä. On oleellista muistaa, että tarkoitukseni ei ole löytää tekstistä henkilöä nimeltä Mandeville. Tutkimukseni kannalta keskeistä on mitä *Mandevillen matkoihin* lopulta päätyi, ei se missä vaiheessa tekstitradiotiota teksti oli muuttunut sellaiseksi kuin mitä se oli. Kuitenkin pyrin etsimään nimenomaan sitä miten teksti on muuttunut tai miten sitä on muutettu.

Olen pyrkinyt tarkastelemaan Odoricuksen matkakuvauksen ja *Mandevillen matkojen* välisiä erilaisia muutoksia mahdollisimman kriittisesti. Ei ole syytä kiinnittää huomiota mahdollisiin lauserakenteellisiin eroihin tai yksittäisiin sanamuutoksiin. Tavoitteenani on ollut löytää sen kaltaisia pieniä tai laajempia yksityiskohtien tai kokonaisuuksien muutoksia, jotka ovat muuttaneet kohdetekstissään jotain enemmän kuin vain tehdyn muutoksen verran, tai sitten ovat ilmeisen todennäköisesti ja selvästi – pyrin välttämään sanaa tarkoituksellisesti – lisänneet tai vähentäneet alkuperäislähteen informaatiota. Puhunkin tutkimuksessani eri

---

<sup>145</sup> Kaania käsitellään tarkemmin Mandevillen matkojen luvuissa xxiii–xxix, Cotton 154–194, jonka jälkeen keskitytään pappiskuningas Johannekseen, josta kerrotaan luvuissa xxx–xxxiv, Cotton 195–223, eli käytännössä kirjan loppuun asti. Johanneksesta kertovissa luvuissa pääpaino ei ole yhtä selvästi valtakunnan esittelyssä, kuin kaanista kertovassa osuudessa.

ryhmiin kuuluvista muutoskokonaisuuksista, eli käsittelen yhteen kohtaan liittyvä pienten muutosten rykelmää yhtenä kokonaisuutena, jotka sitten olen jaotellut edellä mainittuihin viiteen ryhmään. Olen mahdollisuuksien rajoissa pyrkinyt hahmottamaan jokaisen tehdyn muutoksen laajemmassa kontekstissa sekä ympäröivän tekstin valossa.

Tässä luvussa käyn läpi *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskon ja Odoricuksen kuvauksen välisiä eroja ilman sen syvällisempää analyysiä. Luvun tavoitteena on osoittaa minkä kaltaisista eroavaisuuksista on kyse, ja miten Odoricuksen kuvaus on kirjoitettu *Mandevillen matkoihin*. Olen pyrkinyt poimimaan kustakin edellä mainitusta tekemäni tyypittelyn mukaisesta muutosryhmästä mahdollisimman edustavat tai kuvaavat esimerkit. Toisaalta mikäli jotain luokassaan edustavaa muutosta käsitellään tutkimuksessani perusteellisemmin jäljempänä, olen sijoittanut myös sen tekstivertailun siihen osaan tutkimustani. Pääosin tutkimushypoteesini tarkastelu keskittyy tutkimuksessani nimenomaan muutosryhmien ja niiden pohjalta konstruoidun tekstin rakenteen laajempaan analyysiin, jolloin Odoricuksen kuvauksen ja *Mandevillen matkojen* välisiä eroja ei tutkimuksessani jäljempänä yksityiskohtaisesti erotella, mikäli se vain on tutkimukseni kannalta ollut mahdollista.

Käyn seuraavassa tekstejä läpi rinnakkain, jolloin vasemmalla on aina Odoricuksen niin sanottu alkuperäinen kuvaus ja vasemmalla puolen *Mandevillen matkoihin* (Cotton MS.) päätynyt versio. Teksti on leipätekstissä edition mukaisessa alkuperäisessä kieliasussa. Tässä luvussa olen poikkeuksellisesti jättänyt suomenkielisen käännöksen pois, sillä muutoksen tai lisäyksen laatu välittyi uskoakseni parhaiten alkuperäistekstejä vertaamalla.

### **2.3.1 Yksityiskohtaista tarkentamista**

Seuraavassa käyn läpi niitä muutoksia, joiden olen katsonut parhaiten sopivan ryhmään: (1) *Tekstiin on lisätty uusia yksityiskohtia, tai suoria lyhyitä lainauksia muista lähteistä.* Tämä muutosryhmä on tekemäni vertailun perusteella yleisin. Tämänkaltaisia muutoskokonaisuuksia tekstistä löytyy 27 kappaletta. Useat näistä muutoksista ovat lyhyitä tarkennuksia tai selityksiä Odoricuksen mainintoihin. Hyvä esimerkki kirjoittajan tavasta

selventää Odoricuksen tekstiä on Mandevillen lisäys, miksei paikallisissa laivoissa ole rautaa:<sup>146</sup>

Odoricus:<sup>147</sup>

In unum istorum navigiorum ego ascendi in quo nullum ferrum potui in aliqu[a parte reperire]. In quod dum sic ascendissem in xxviii dietis transtuli usque ad T[h]anam in qua pro fide Christi gloriosum martirium passi fuerunt quatuor nostri fratri minores: haec terra multum bene est situata. In ea magna copia panis et vini et arborum reperitur.

Mandeville:<sup>148</sup>

In that ile ben schippes withouten nayles of iren or bondes for the roches of the adamandes, for thei ben alle fulle thereaboute in that see that it is merueyle to speken of. And yif a schipp passed be thon marches that hadde outhir iren bondes or iren nayles, anon he scholde ben perisscht. For the ademand of his kynde draweth the iren to him, and so wolde it drawe to him the schipp because of the iren, that he scholde neuer departen fro it ne neuer go thens. Fro that ile men gon be see to another ile that is clept Chana, where is gret plentee of corn and wyn.

Syy on siis meren magneettisissa kivissä. Mandevillen tekstissä ei tässä yhteydessä mainita fransiskaaneja, joista Odoricus kertoo jäljempänä vielä tarkemmin. Tarkennus jonka Mandeville ohittaa myös ilman mainintaa. Tämänkaltaiset poistot olen luokitellut ryhmään (2), johon kuuluvat *muutokset alkuperäisen lähteen hämärtämiseksi*. Niitä käydään läpi tarkemmin seuraavassa alaluvussa. Magneettisten adamand-kivien tapainen tarkennus löytyy kohdasta, jossa kerrotaan Silhan (Ceylon) eläimistöä.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Liite: muutos numero 4.

<sup>147</sup> Odoricus 283, johon tehty Yulen viitteiden mukaiset lat. kriittisen edition korjaukset hakasulkeissa (Liitessä mainitun Yulen englanninkielinen kriittisestä editiosta kohta löytyy sivuilta 113–114).

<sup>148</sup> Cotton 120 (Egerton 118).

<sup>149</sup> Liite: muutos numero 10.

Odoricus:<sup>150</sup>

Alia est insula Sillan, circuiens bene plura quam duo milia miliarum in qua sunt serpentes infiniti, multaque alia animalia silvestria in magna quantitate ut potissime elephantes.

Mandeville:<sup>151</sup>

For this lond men gon to another yle that is clept Silha, and it is welle a dccc. myles aboute. In that lond is fulle mochelle wast, for it is fulle of serpentes, dragouns, and of cokadrilles, that no man dar duelle there. These cocodrilles ben serpentes yalowe and rayed abouen and han iiiii. feet and schorte thyes and grete nayles as clees or talouns. And there ben summe of vi. and of viii. and of x. And whan thei gon be places that ben grauelly, it semeth as though men hadde drawn a gret tree thorgh the grauelly place. And there ben also many wylde bestes and namelych of olyfautes.

Krokotiililisyksen ohella osiossa on muuttunut saaren koko. Ceylonin pienentyminen Odoricuksen 2000 mailista kahdeksaan sataan ei ole Mandevillellä poikkeuksellista. Näitä lukumuutoksia käyn läpi tarkemmin ryhmää (3) käsittelevässä alaluvussa. Erilaisia lisäyksiä tai tarkennuksia tehdessään Mandeville saattaa myös viitata epäsuorasti Odoricukseen, ja olla hänen kanssaan eri mieltä. Näin hän toimii muun muassa kertoessaan pippurin keräämisestä.<sup>152</sup> Odoricuksen mukaa pippurimetsissä oli niin paljon käärmeitä, ettei pippureita voitu kerätä ennen käärmeiden polttamista.<sup>153</sup> Mandeville pohdiskelee tällaisen strategian toimivuutta todeten, että jos käärmeet poltettaisiin, niin samalla palaisi koko metsä ja pippurit sen mukana.<sup>154</sup> Niinpä Mandeville kertoo kuinka todellisuudessa toimitaan; erinäisistä aineosasisista tehdään voidetta, jota sitten levitetään iholle. Tämä karkottaa käärmeet ja pippurit voidaan kerätä rauhassa.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> Odoricus 305–306 (engl. kriitt. 170–171)

<sup>151</sup> Cotton 144 (Egerton 139); Krokotiilien kuvaus yhdistetty Vincent Beauvais'laisen *Speculum naturale*-teoksesta (xvii, 106) ja Marco Polon matkakuvauksesta (Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, edited by Sir Henry Yule, 2 vols., 3rd ed. [reprinted] 1921, vol. II, p. 77), Letts (1953) 139, viite 2.

<sup>152</sup> Liite: muutos numero 6.

<sup>153</sup> Odoricus 295: "In hoc etiam nemore sunt flumina in quibus sunt multae malae cocoldrigae scilicet multi mali serpentes. Et sunt etiam in isto nemore multi alii serpentes quos homines per stupam et paleas comburunt, et sic ad colligendum piper secure accedunt."

<sup>154</sup> Cotton 124: "And summe men seyn that whan thei wil gadre the peper, thei maken fuyr and brennen aboute to make the serpents and the cokedrilles to flee. But saue here grace of alle that seyn so, for yif thei brenten abouten, the trees that beren the peper scholden ben brent, and it wolde dryen vp alle the vertue as of ony other thing, and than thei diden hemself moche harm, and thei scholde neuere quenchen the fuyr."

<sup>155</sup> Cotton 124: "Thei enoynten here hondes and here feet [with an iuys] mad of snayles and of other thinges made therfore, of the whiche the serpentes and the venymous bestes haten and dederden the sauour, and that maketh hem flee before hem because of the smelle.": voiteen valmistustavan kuvauksen ympäristöineen olen katsonut kuuluvan ryhmään (4), Liite: muutos numero 50.

Aina lisäys ei kuitenkaan ole selittävä, vaan se saattaa lähinnä vain tarkentaa tai laajentaa kuvausta kuten listattaessa kaanin hovin filosofien ja apulaisten osaamisalueita. Siinä missä Odoricuksella filosofit olivat vain filosofeja, on ne Mandevillellä eroteltu omiin osaamisalueisiinsa:<sup>156</sup>

Odoricus:<sup>157</sup>

In uno autem angulo cujusdam palacii magni manent philosophi omnes aspicientes et accedentes ad certas horas et puncta. Et cum occurrerit punctum vel hora quam ipsi philosophi petunt [...]

Mandeville:<sup>158</sup>

And at o syde of the emperours table sitten many filosofres that ben preued for wise men in many dyerse sciences, as of astronomye, nigromancye, geomancye, piromancye, ydromancye, of augurye, and of many other sciences. And eueyrych of hem han before hem astrolabes of gold, sum speres, summe the brayn panne of a ded man, summe vesseles of gold fulle of grauelle or sond, summe vessels of gold fulle of coles brennynge, summe vesselles of golde fulle of water and of wyn and of oyle, and summe oriloges of gold mad tul nobely and richely wrought, and many other maner of instrumentes after hire sciences. And at certeyn houres whan hem thinketh tyme [...]

Lisäysten yhteys Odoricuksen alkuperäistekstiin saattaa olla vielä tätä huomattavasti löyhempi. Useat lisäyksistä vaikuttavat siltä, kuin ne olisi vain liitetty sopivaan paikkaan ilman sen syvällisempää syytä. Niiden yhteys alkuperäistekstiin ei välttämättä ole kovinkaan ilmeinen, eivätkä ne varsinaisesti selitä tai tarkenna jotain jo olemassa olevaa kuvausta. Osa saattaa vaikuttaa jopa jossain määrin päälle liimatuilta. *Mandevillen matkoihin* on täydennetty muun muassa Odoricuksellakin jo varsin kattavia erilaisten ihmiskansojen luetteloja.<sup>159</sup> Näiltä osin on tosin vaikea eritellä onko kyse lyhyistä yksityiskohdista (ryhmä 1) vai pidemmistä originaaleista lisäyksistä (ryhmä 4). Paikoin olen jakanut lisäykset osiin, joissa luovasti kirjoitettu ja hieman laajennettu Odoricuksen kertomus kuuluu ryhmään (1) ja kuvaukseen mahdollisesti liittyvät kokonaan uudet pidemmät kuvaukset puolestaan ryhmään (4).

---

<sup>156</sup> Liite: muutos numero 16.

<sup>157</sup> Odoricus 325 (engl. kriitt. 238).

<sup>158</sup> Cotton 169 (Egerton 162).

<sup>159</sup> Liite: muutokset numero 22, 23, 25 ja 53.

Vaikeasti luokiteltava lisäys on muun muassa Mandevillen kertomus kansasta, jonka häyönviettotapa on varsin erikoinen:<sup>160</sup> jokaisessa kylässä asuu nuori mies, jonka velvollisuus on viettää häyö sulhasen sijasta morsiamen kanssa. Nuorukaiset saavat uhrauksestaan rahallisen korvauksen.<sup>161</sup> Häyön viettäminen oli vaarallista tietyn pienen käärmeen takia, joka saattoi oleilla neitsyissä saattaen uuden aviomiehen kuolemanvaaraan.<sup>162</sup>

Edellä kuvatun kaltaiset muutokset ja lisäykset eivät jakaannu tasaisesti tekstiin, vaan kirjoittaja etenee usein pitkiäkin matkoja yllättävän suoraviivaisesti Odoricusta seuraten, kunnes alkaa joissain kohdin tehdä muutoksia, jotka tuntuvat ruokkivan toisiaan. Lisäysten sijoittumisesta ja määrästä havaitaan mihin osiin tekstissä on eniten panostettu. Yksittäisten lisäysten määrä on runsaimmillaan Mandevillen lähestyessä kaanista ja Pappiskuningas Johanneksesta kertovaa osiota.

### **2.3.2 Englantilainen ritari, ei pohjoisitalialainen fransiskaaniveli**

*Mandevillen matkoja* alettiin 1800-luvun lopulla pitää huijauksena. Tällä viitattiin kirjoittajan tapaan lainata surutta aikaisemmilta kirjoittajilta. Kirjassa on jopa usean sivun mittaisia osuuksia, jotka on lainattu jostain toisesta kirjoituksesta. Kirja nähtiin kopiona, ja tästä johtuen siihen alettiin suhtautua jossain määrin toisarvoisena tuotoksena. Tämänkaltaisen kirjoittaminen kuului keskiaikaiseen traditioon, joten miksi Mandeville sitten tuomittiin niin raskaasti? Tärkeässä roolissa oli epäselvyys Mandevillen henkilöllisyydestä, sillä yksi keskeinen tekijä teoksen uskottavuuden menetyksessä oli tieteellisen historiantutkimuksen alkutaipaleella ylikorostunut toden ja totuudellisuuden asema. Tosin Englannissa mukana saattoi olla myös jonkinlaista kansallista itseruoskintaa, jossa aiemmin kansallisen kirjallisuuden kulmakivenä pidetty teos haluttiin nyt plagiaattina poistaa

---

<sup>160</sup> Liite: muutos numero 65.

<sup>161</sup> Cotton 206: “Another yle is there fulle fair and gode and gret and fulle of peple, where the custom is such that firste nyght that thei ben maryed, thai maken another man to lye be hire wifes for to haue hire maydenhode, and therfore thei taken gret huyre and gret thank. And ther ben certeyn men in euery town that seruen of non other thing, and thei celepen hem *cadeberiz*, that is to seyne the ‘foles of wanhope’.”

<sup>162</sup> Ibid.: “And I asked hem the cause whi that thei helden such custom. And thei seyden me that of olde tyme men hadden ben dedde for deflourynge of maydenes that hadden serpentis in hire bodyes that stongen men vpon hire yerdes, that thei dyeden anon. And therfore thei helden that custom to make other men ordeynd therfore, to lye be hire wyfes for drede of deth and to assaye passage be anothes, [rather] than for putte hem in that auenture.”

kirjallisuushistoriasta kokonaan. Olihan kaiken lisäksi selvinnyt, ettei teos edes mahdollisesti ollut englantilaisen kirjoittama.<sup>163</sup>

Vaikka Mandeville kieltämättä noudatti oman aikansa kirjallista traditiota kopioimalla ja lainaamalla, teki hän sen tavalla, joka oli myöhemmin osallisena kirjan tuomitsemiseen ja osalliseen unohtamiseen; Mandeville ei maininnut lähteitään vaan vaikuttaa, että kirjassa päinvastoin pyritään häivyttämään keskeisimpien lähteiden alkuperä. Kirjassaan Mandeville mainitsee vain muutaman auktorin nimeltä.<sup>164</sup> Niistä auktooreista, joita seuraamalla Mandeville pääasiassa teki oman tutkimusmatkansa, vaietaan.

Kirjan tyyli oli omiaan häivyttämään alkuperäisen kertomuksen. Käsittelen seuraavassa muutosryhmää (2), johon kuuluvia muutoskokonaisuuksia tekstistä tekemäni jaon perusteella löytyy 8 kappaletta. Määrä ei ole kovin suuri, mutta näiden muutosten kuuluminen omaan ryhmäänsä on selvä. Kuten edellä kävi ilmi, lisäili Mandeville jatkuvasti lukuisia erilaisia yksityiskohtia, selityksiä ja tarkennuksia tekstiinsä. Tämän lisäksi pääosa pidemmistä suorista lainauksista on otettu kyseisessä kohdassa seuratun lähteen ulkopuolelta. Hyvä esimerkki on muutaman sivun mittainen lähes suora lainaus Plano Carpinin tartarien kuvauksesta, jossa Mandeville on poiminut Vincent Beauvais’laisen kopioiman Carpinin matkakuvauksen kirjaansa lähes sellaisenaan.<sup>165</sup>

*Mandevillen matkoista* löytyy muutamia kohtia, joissa kirjoittaja on jättänyt Odoricuksen kuvaileman tapahtuman mainitsematta. Nämä liittyvät poikkeuksetta tapahtumiin, joissa Odoricuksen rooli uskonnollisena toimijana painottuu. Odoricus oli fransiskaani ja Mandeville ilmoitti olevansa ritari. Niinpä kohdat joissa Odoricus kuvaa tapahtumia tai keskusteluita, jotka olivat selkeästi kirkollisia tai liittyivät kiinteästi Odoricuksen toimenkuvaan, ohitetaan Mandevillen toimesta usein ilman mitään mainintaa. Selkeä esimerkki tästä on, kun Odoricus kirjoittaa neljän marttyyreinä kuolleen fransiskaaniveljensä maallisten jäänteiden pelastamisen *Tanasta*, ja toimittamisen turvaan veljeskuntansa kirkkoon Kiinaan. Mandeville ohittaa laajan kuvauksen fransiskaanien elämästä ja kuolemasta mainiten

<sup>163</sup> Ks. tästä tarkemmin Bennett (1954) 3–4.

<sup>164</sup> Ainut maininta aiemmista auktooreista löytyy Egertonista 115: “[...] I shall tell you as Isidore *libro* 16 *Ethicorum, capitulo de cristallo*, and Bartholomew *De Proprietatibus Rerum, libro* 16, *capitulo de adamante*, say [...]”. Cottonista nämä Isidorus ja Bartholomew sensijaan puuttuvat, samoin Nouv. Acq. Franc. 4515:stä, eli nk. Pariisin tekstistä. Kyse on todennäköisesti Egertonia kirjoittaneen kopistin lisäyksestä hänen tunnistaessaan alkuperäisteoksen.

<sup>165</sup> Cotton 159–166.

vain alueella asuneen kristittyjä munkkeja.<sup>166</sup> Hyvin samankaltainen ratkaisu toistuu parikymmentä sivua jäljempänä, jolloin Odoricuksen kuvauksessa mainitaan fransiskaanelijien talon sijainti ja kerrotaan monissa kohdin uskonnollisesta ja muista paikallisista tavoista. Mandeville ohittaa nämä hyvin lyhyillä maininnoilla. Mielenkiintoista on myös se että kun Odoricus kuvaa tässä yhteydessä tarkasti paikallisia kalastustapoja Mandeville mainitsee kahdesta tavasta vain mahdollisesti oudoimmalta kuulostavan, eli vesilinnun käyttämisen kalastamisen apuna.<sup>167</sup>

Joitain mahdollisia tarttumakohtia Odoricukseen Mandeville ei ole kuitenkaan poistanut kokonaan. Paikoin Mandeville on tyytynyt vain muuttamaan erinäisiä yksityiskohtia kyseisissä kuvauksissa, tai niiden ympäristössä. Tehtyjen muutosten taustalla on voinut olla kerrottavien tapahtumien tuominen tutummaksi lukijalle. Yhtenä esimerkkinä tämänkaltaisesta muutoksesta on Odoricuksen kertomuksen Roomaan, sekä tällöin Pietarin kirkkoon, suuntaavien pyhiinvaeltajien vaihtaminen Santiago de Compostellaan, eli Jaakobin-kirkkoon, kulkeviksi pyhiinvaeltajiksi:

Odoricus:<sup>168</sup>

Ad hoc ydolum orandum occurunt gentes de  
longinquo sic christiani de longe vadunt ad  
Sanctum Petrum.

Mandeville:<sup>169</sup>

And to that ydole gon men on pilgrimage  
als commounly and with als gret deucoun  
as Cristene men gon to Seynt Iames or  
other holy pilgrimages.

Samoin Mandeville muuntaa Odoricuksen maininnan kaupungista, joka oli kolme kertaa Venetsian kokoinen, “isommaksi kuin Pariisi”.<sup>170</sup> Nämä muutokset osaltaan hämärtävät kertomuksen alkuperää, mutta aikakauden kirjallisessa traditiossa vertauskuvallisia kertomuksia muokattiin usein kuulijakunnalle tutummiksi, jotta vertauksen perimmäinen sanoma olisi mennyt paremmin perille. Mandevillelle oli täysin luonnollista käyttää eteläenglantilaiselle sekä pohjoisranskalaiselle yleisölleen Venetsian sijasta Pariisia ja Pietarin-kirkon sijasta Jaakobin-kirkkoa.

<sup>166</sup> Liite: muutos numero 28; Odoricus 284–294. Kokonaiset 9 lukua Odoricuksen kertomuksesta keskittyy pelkästään tämän episodin kuvaukseen, joten Mandevillen ratkaisua ei voida ajatella satunnaisena epähuomiossa tehtynä tekstikorrutioon verrattavissa olevana vahinkona.

<sup>167</sup> Liite: muutos numero 32; Odoricus 311–312 (engl. kriitt. 185–191), eli Odoricuksen kuvauksen luku 31 on käyty *Mandevillen matkoissa* hyvin kursiivisesti läpi (Cotton 150).

<sup>168</sup> Odoricus 297.

<sup>169</sup> Cotton 128.

<sup>170</sup> Liite: muutos numero 33; Cotton 149, Odoricus 309.



*Mandevillen matkoissa* on kuitenkin kohtia, joissa kirjoittaja on varsin yksiselitteisesti korvannut Odoricuksen kertojanäänän omallaan. Mandeville on myös korostanut omaa silminnäkijän rooliaan. Esimerkiksi molempien kertoessa hedelmästä, jonka sisällä asusti pieni lammas, Odoricus painottaa että on vain kuullut kerrottavan tästä, tämä saattaa pitää hänen mukaansa paikkansa,<sup>171</sup> onhan hän kuullut myös Irlannissa olevista puista, joiden hedelmät muuttuvat linnuiksi, kun taas Mandeville antaa ymmärtää itse nähneen tämän kummallisuuden ja jopa maistaneen sitä. Hän myös toteaa kertoneensa paikallisille, ettei tämä nyt niin outoa ole, onhan hän nähnyt vastaavankaltaista myös Irlannissa, joissa tiettyjen puiden hedelmät muuttuvat linnuiksi.<sup>172</sup> Hyvän kuvan tämänsuuntaisista muutoksista antaa myös selitys sille, miksi Kiina on kirjoittajille niin tuttu:

Odoricus:<sup>173</sup>

Ego frater Odoricus ibi fui bene tribus annis in hac sua civitate et multotiens in istis suis festis presens fui, nam nos fratres minores in hac curiâ suâ habemus locum debutatum, et nos semper sic oportet ire at dare sibi benedictionem nostram, unde diligenter petii et inquisivi a Christianis, Sarracenis cunctisque ydolatriis a nostris etiam conversis ad fidem, qui in illa curia magni sunt barones aspicientes solum ad personam regis [...]

Mandeville:<sup>174</sup>

And ye schulle vnderstonde that my falawes and I with oure yomen, we serueden this emperour and weren his soudyours xv. monethes ayenst the kyng of Mancy that held werre ayenst him. And the cause was for wee hadden gret lust to see his noblesse and the estat of his court and alle his gouernance, to wite yif it were such as we herde seye that it was. And treuly we fond it more noble and more excellent and ricchere and more merueyllus than euer we herde speke offe, in so moche that we wolde neuer han leved it, had wee not seen it. For I trowe that no man wolde beleve the noblesse, the ricchesse, ne the multytude of folk that ben in his court but he had seen it.

<sup>171</sup> Liite: muutos numero 35; Odoricus 326: “[...] quod tamen non vidi sed illud a personis fide dignis audivi [...]”.

<sup>172</sup> Cotton 191: “Of that frute I haue eten, alle thought it were wondirfulle, [...] I tolde hem of als gret a merueyle to hem that is among vs [...] oure contree weren trees that beren a fruyt that becomen briddes fleeynge.” Nykylukija voisi pyrkiä päättelemään, että jo tämän perusteella voidaan sulkea pois Mandevillen englantilaisuus, sillä eihän tällaisia puita ole olemassa. Juuri englantilaisen tulisi tämä tietää ja *poistaa* lainauksestaan tämä kohta. Päätelmä olisi kuitenkin virheellinen, sillä legenda oli peräisin nimenomaan nykyisten Brittiensarten ja Irlannin alueelta. Odoricuskin oli todennäköisesti kuullut tämän irlantilaiselta matkakumppaniltaan. Ks. tarkemmin Odoricus 241, alaviitteet 3 ja 4.

<sup>173</sup> Odoricus 320–321.

<sup>174</sup> Cotton 158.

Odoricus ja Mandeville kuvailevat kumpikin toimintaansa alueella. Odoricus onnistui käännättämään ja kastamaan hyvinkin merkittäviä henkilöitä kaanin hovissa. Ainakin omien sanojensa mukaan. Mandeville kumppaneineen puolestaan osallistui kaanin sotaretkelle. Tavat kertoa ovat samankaltaisia, mutta sisältö täysin toisistaan poikkeava. Mandevillelle oli tärkeää keksiä itselleen pätevä syy oleiluun Kiinassa. Jos hän olisi ohittanut Odoricuksen kuvauksen, tai lainannut häntä liian suoraviivaisesti, olisi Odoricuksen matkakuvauksen tuntenut lukija todennäköisesti havainnut myöhemmän kirjoittajan lainanneen aiemmalta. Tällöin ritarin Kiinanmatka olisi voinut kokonaisuudessaan päätyä epäilyksenalaiseksi. Mutta kun tekstien tyyli ja rakenne erosivat toisistaan usein hyvin selvästi, ja pienet yksityiskohdatkin olivat riittävän erilaisia – samalla kuitenkin myös riittävän samankaltaisia tukien toistensa todistusvoimaa – oli aikalaislukijan entistä vaikeampi havaita tekstien yhteinen alkuperä.

### 2.3.3 Lukumääristä ja ominaisuuksista

Seuraavaksi on vuorossa ryhmä (3), johon kuuluu 10 muutoskokonaisuutta, joissa Odoricuksen ilmoittamia lukumääriä tai niihin verrattavia ominaisuuksia on muutettu. Tähän ryhmään kuuluviksi olen laskenut vain ne muutokset, joiden voidaan ajatella syntyneen muista syistä kuin tekstikorruption seurauksena.

Tarkasteltaessa *Mandevillen matkojen* lukumäärien eroja Odoricuksen vastaaviin tekstikorruption huomioiminen on oleellista. Kuten jo aiempana olen todennut, olivat *Matkojen* eri versiot lähes identtisiä keskenään. Kuitenkin myös näiden välillä esiintyy eroavaisuuksia, ja nämä erot löytyvät pääasiassa teoksen sisältämistä numeroista. Jopa Mandevillen alkusanoissaan ilmoittamassa Englannista lähdön ja loppusanoissa kertoman kirjoitusajankohdan päivämäärissä on Cottonin ja Egertonin välillä 10 vuoden ero.<sup>175</sup> Keskeistä tälle on roomalaisten numeroiden käyttö, sillä kirjainketjuissa tapahtuu helposti kirjainten siirtymiä tai yksi kirjain jää pitkästä jonosta vahingossa pois. Yhtä helposti lukujonoon ilmestyy yksi ylimääräinen kirjain tai kirjain luetaan epähuomiossa väärin. Koska emme tiedä mitä lukuja Mandeville näki Odoricuksen käsikirjoituksessa, on lukumuutosten tapahtumapaikkaa ja -aikaa käytännössä mahdoton varmuudella määrittää. Tästä johtuen yksittäisten tekstistä irrallaan käsiteltyjen lukumuutosten vertaileminen ei ole vain hankalaa,

---

<sup>175</sup> Vrt. Egerton 2, 222 ja Cotton 3, 229.

vaan itse asiassa turhaa. Kuitenkin on tilanteita joissa lukumuutosten yleinen suunta on selvä, eikä tällöin ole syytä pitää korruptiota ainoana mahdollisena selityksenä.

Teoksessaan *The Rediscovery of Sir John Mandeville* Josephine Bennett on vertailemalla käsikirjoitusten tekstin korruptoituneisuuden astetta ja tapaa tehnyt päätelmiä eri käsikirjoitusten iästä sekä *Mandevillen matkojen* käsikirjoitusperheiden kronologisesta hierarkiasta. Bennettin tutkimuksesta nähdään kuinka vähäistä tekstikorruptio *Mandevillen matkoissa* pääosin on. Samansuuntaiseen johtopäätökseen – joskaan ei Bennettin menetelmän tavoin tieteellisesti pätevään – pääsee jo eri editioita silmämääräisesti vertailemalla. Käsikirjoitusten välinen tekstikorruptio ja erot vaikuttavat lähes nimelliseltä, eikä suuria asiasisältöön vaikuttaneita muutoksia ole alkuvaiheissa käytännössä esiintynyt. Lukujen osalta tilanne ei ole aivan näin hyvä.<sup>176</sup>

Hyvä esimerkki lukumääriin liittyvästä tekstikorruptiosta on Odoricukselta lainattu pippurimetsän koko. Odoricus kertoo, että metsän halki kävelee 18 päivässä, samoin Mandeville Cottonissa. Mutta Egertonissa matka onkin muuttunut 24 päiväksi.<sup>177</sup> Toisaalta monessa kohdin käytetyn mailin pituutta on vaikea tietää. On aivan aiheellista pohtia ajatteliko Mandeville Odoricuksen käyttäneen jotain tietyn pituista mailia, jonka hän sitten suhteutti omiin maileihinsa. *Mandevillen matkojen* lukuarvoista ei voida tehdä kovin syvällisiä päätelmiä. Jotain yleisestä linjasta kertoo kuitenkin lukumuutoksia tukevat kirjalliset maininnat. Tämänkaltainen löytyy kaanin hovin kuvauksesta. Mandeville vähentää kaanin paroneiden määrää 10000:lla 4000:een. Kyse tuskin on tekstikorruptiosta, sillä jäljempänä Odoricus kertoo näiden 14000 miehen jakautuneen kolmeen osastoon ja Mandeville puolestaan kirjoittaa neljästä 1000 miehen osastosta.<sup>178</sup>

*Mandevillen matkojen* kirjoitusprosessin kuluessa on ilmeisesti tiedostettu matkalaisten tapa lisäillä kertomustensa mittasuhteita. Ainakin tämänsuuntaisia päätelmiä voisi tehdä lukumäärämuutosten yleisestä linjasta. *Mandevillen matkojen* käsikirjoituksissa likipitään kaikki Odoricuksen ilmoittamat luvut on jaettu vähintään kahdella, ja kirjoittaja on

---

<sup>176</sup> Bennett (1954) 135–146.

<sup>177</sup> Vrt. Egerton 120, Cotton 123 ja Odoricus 295.

<sup>178</sup> Cotton 167–168; vrt. Odoricus 320–321.

varovainen kertoessaan kaupunkien määrästä ja koosta.<sup>179</sup> Näin on ilmeisesti pyritty välttämään sitä, että teoksesta olisi tullut epäuskottava liian suurten lukujen takia. Ajatusta tukee myös poikkeuksellinen lukumuutos isommaksi. Mandeville toteaa koko kaanin valtakunnan kiertämiseen kuluvan helposti seitsemän vuotta. Odoricuksen mukaan jokaisessa provinssissa vierailemiseen olisi mennyt hieman yli puoli vuotta. Tekstit ovat muuten varsin yhteneviä:

Odoricus:<sup>180</sup>

Hoc imperium ipse in xii partes dividit  
 Dominus dividit quaelibet quarum Syno xii  
 nominatae. Una autem istarum partium est  
 illud Manzi, quod sub se habet duo millia  
 magnarum civitatum. Unde tam magnum est  
 illud suum imperium quod [si] unus pedes  
 per quamcumque partem ipsius vellet ire in  
 sex mensibus haberet satis, sine tamen  
 insulis quae sunt bene v milia quae etiam in  
 numerum non ponuntur.

Mandeville:<sup>181</sup>

And yee schulle vnderstonde that the empyre  
 of this Gret Chane is deuyded in xii.  
 prouynces. And euey prouynce hath mo than  
 ii. m. cytees and of townes withouten nombre.  
 This contree is fulle gret, for it hath xii.  
 princypalle kynges in xii. proynces, and euey  
 of tho kynges han many kynges vnder hem,  
 and alle thei ben obeyssant to the Gret Chane.  
 And his lond and his lordschippe dureth so ferr  
 that a man may not gon from on hed to  
 another, nouthere be see ne londe, the space of  
 vii. yeer.

Matkustaminen Euroopassa oli hidasta, joten vaikka Kiinan tieverkostoa käyttämällä valtakuntaa tutustuminen olisikin käynyt kuukausissa vuosien sijaan, ei tämä ilmeisesti sopinut *Mandevillen matkojen* kuvaan valtaisasta maapallosta sekä suunnattomasta kaanin valtakunnasta. Määrälliseen varovaisuuteen sopii myös seuraava muutos kuvattaessa paikallisia asukkaita:

Odoricus:<sup>182</sup>

Hii homines satis sunt corpore pulchri,  
 pallidi tamen, habentes barbam ita raram et  
 longam sicut murilegea, id est cattae;  
 mulieres vero pulcherrimae de mundo.

Mandeville:<sup>183</sup>

And thei ben fulle faire folk, but thei ben alle  
 pale. And the men han thynne berdes and fewe  
 heres, but thei ben longe. But vnethe hath any  
 man passynge l. heres in his berd, and on heer  
 sitt here, another there, as the berd of a lyberd  
 or of a catt. In that lond ben many fairere  
 wommen than in any other contree beyonde  
 the see [...]

<sup>179</sup> Mandeville pienentää muun muassa kaupunkien määrää ja kokoa, vrt. Cotton 151–153 ja Odoricus 316. Hän vähentää ja pienentää myös erinäisten saarten määrää sekä kokoa, vrt. Cotton 119 ja Odoricus 308, Ceylonin koosta Cotton 144 ja Odoricus 305–306.

<sup>180</sup> Odoricus 322.

<sup>181</sup> Cotton 175.

<sup>182</sup> Odoricus 309.

<sup>183</sup> Cotton 148.

Odoricus yltyy kehuun alueen naisia maailman kauneimmiksi, mutta Mandeville tyytyy toteamaan heidän olleen kauneimpia mitä meren takaa löytyy. Samassa yhteydessä näkyy hyvin Mandevillen tapa selventää yksityiskohtia. Tämänkaltaisia lähes huomaamattomia muutoksia, jotka kuuluisivat sisältönsä puolesta ryhmään (1), tulee tekstissä vastaan jatkuvasti. Tätäkään tarkennusta partakarvojen määrästä en kuitenkaan ole nähnyt aiheelliseksi ottaa mukaan luetteloon. Mutta ymmärrettävistä syistä rajanveto on hankalaa.

#### 2.3.4 Mandevillen oma maailma

*Mandevillen matkat* sisältää lukuisia kertomuksia ja kuvauksia, joita ei ole tähänastisessa tutkimuksessa kyetty suoraan yhdistämään mihinkään ennen vuotta 1356 kirjoitettuun ja nykypäivään säilyneeseen teokseen. Tämä ei ymmärrettävästi tarkoita sitä, etteikö Mandeville olisi voinut lainata tekstejä joistain sellaisista kirjoituksista, joita asiaa tutkineet eivät ole itse tunteneet. Toisaalta suurin osa näistä niin sanotuista omista tuotoksista on pääasiassa tunnettujen yksityiskohtien yhdistelemistä uudella tavalla, joten voimme perustellusti olettaa, ettei kirjoittaja ole poiminut kohtaa joltain toiselta kirjoittajalta. Ja on muistettava, että hyvin harvaa koskaan kirjoitettua tekstiä voidaan pitää niin originaalina, ettei siitä löytyisi yhtymäkohtia muihin olemassa oleviin teksteihin. Myös yksiselitteisen eron tekeminen muunkaltaisiin lisä- ja muutostyyppeihin on ymmärrettävästi monin kohdin hankalaa, mutta olen päättänyt laskemaan tämän tyyppisiksi lisäyksiksi 25 tekstin muutosta.<sup>184</sup>

Nämä niin sanotut Mandevillen omat lisäykset on edelleen kohtalaisen helposti jaettavissa neljään ryhmään: **Ensinnäkin** Mandeville lisäsi tekstiin eräänlaisia vertauskuvallisia kertomuksia ja taruja, tai sadunomaisia kuvauksia tuntemattomista alueista.<sup>185</sup> **Toiseksi** Mandeville kirjoitti uusiksi kaanin hovin ja pappiskuningas Johanneksen maan kuvausta.<sup>186</sup> **Kolmanneksi** kirjoittaja kirjoitti kuvauksia tai selityksiä tuntemattomien kansojen toiminnan oikeutuksesta, tai heidän ihanteellisesta olotilastaan ja sen syistä.<sup>187</sup> **Neljänneksi** tekijä lisäsi maailmankuvaan ja maapallon maantieteelliseen olemukseen liittyviä kuvauksia, joita tosin kertomuksesta löytyy vain kaksi kappaletta.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Ks. Liite, muutokset 46–70.

<sup>185</sup> Liite: muutokset numero 46, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 61, 62, 63 ja 65.

<sup>186</sup> Liite: muutokset numero 56, 58, 59, 64 ja 68.

<sup>187</sup> Liite: muutokset numero 47, 54, 57, 60, 66, 67 ja 70.

<sup>188</sup> Liite: muutokset numero 51 ja 69.

*Mandevillen matkojen* jälkipuoliskon ensimmäinen originaali tekstinpätkä tulee vastaan jo muutama sivu kirjan puolivälin jälkeen, tämä on lyhyt kertomus *varpushaukan linnasta*<sup>189</sup>. Kertomuksessa Mandeville kertoo linnasta, jossa nuori nainen vartioi varpushaukkaa. Jos matkalainen saapuu linnaan ja vartioi haukkaa seitsemän yötä ja seitsemän päivää nukkumatta, toteuttaa nainen minkä tahansa matkalaisen toivomuksen. Nainen ei kuitenkaan suostu viettämään yötä matkalaisen kanssa, kuten Armenian kuningas tarinan mukaan oli pyytänyt. Lisäksi jos vartija nukahtaa tehtävää suorittaessaan on hän kadotettu iäksi.<sup>190</sup> Tarina saattoi olla osa olemassa olevaa kansantaruperinnettä, mutta juuri Mandevillen esittämästä versiosta tuli osa myöhempää kirjallisuutta.<sup>191</sup>

Kirjan jälkimmäisen puoliskon alussa on toinenkin mielenkiintoinen pidempi lisäys; Mandeville kertoo amatzoneista eli naissotureiden heimosta. Mandeville kirjoittaa, että vaikka nykyään maassa asuu ainoastaan naisia eli siellä ennen myös miehiä. Kun maan kuningas Colopeus hävisi verisesti käymänsä sodan, kuolivat taistelussa myös kuningas itse sekä lähes kaikki valtakunnan urhoolliset miehet. Kun maan kuningatar kuuli tappiosta, kokosi hän yhteen valtakunnan ylhäisön naiset, jotka olivat jääneet leskiksi. Tämän jälkeen kuningatar tapatti kaikki valtakunnassa vielä elossa olleet miehet, jotta kaikki valtakunnan naiset kokisivat saman kohtalon kuin hän. Tämän jälkeen maassa ei ole saanut asua yksikään mies seitsemää vuorokautta kauempaa. Silloin kun joku naisista haluaa saada lapsia, etsivät he maansa rajojen läheisyydestä miehen. Jos lapsi on poika, kasvattavat amatsonit häntä niin kauan kunnes hän osaa puhua ja syödä omatoimisesti,<sup>192</sup> jonka jälkeen lapsi lähetetään isälleen tai poika tapetaan. Tyttölapsista sen sijaan kasvatetaan joko miekka- tai jousisotilaita. Valinnan mukaan heiltä poistetaan joko oikea tai vasen rinta. Vasen rinta jotta kilpeä olisi helpompi käsitellä, oikea jotta jousella ampuminen olisi luonnollisempaa. Amatsonien maata hallitseva kuningatar oli valittu sotataitojensa perusteella. Hänen tuli olla valtakunnan taitavin sotilas.<sup>193</sup>

Edellä mainittujen kertomusten merkityksiä pohdin tarkemmin jäljempänä tutkimuksessani, mutta pääosin kertomukset vaikuttavat lisätyn elävöittämään kirjan tekstiä ja usein

---

<sup>189</sup> *Castle of the Sparrowhawk*.

<sup>190</sup> Cotton 107-108.

<sup>191</sup> Ks. Bennett (1954) 27, alaviite 3.

<sup>192</sup> Cotton 113; "[...] whan he can gon allone and eten be himself [...]", Egerton 111; "[...] till it can speak and go and eat by itself [...]"

<sup>193</sup> Cotton 113-114.

Mandevillen lisäämistä tarinoista löytyy myös jonkinlainen moraalinen opetus. Kuten Päivi Mehtonen toteaa tarinan (*fabula*) kätkemä totuus löydettiin tulkitsemalla kertomuksia. Auktorin pyrkimys oli kahtalainen, sillä kirjoittaja oli liittännyt tarinan kertomukseen joko viihdyttääkseen tai opettaakseen. Parhaimmillaan tarina täytti nämä molemmat tavoitteet.<sup>194</sup>

Osa pidemmistä lisäyksistä korvaa Odoricuksen alkuperäisen kertomuksen, tai muuttaa aiemmin varsin suoraan lainatun merkitykseltään aivan toisenlaiseksi. Tästä hyvä esimerkki on, kun Odoricus kuvaa paikallisten munkkien tapaa jakaa ruokailusta jääneet ruoat eläimille. Syyksi paikalliset kertovat sielunvaellukseen kuuluvan ajatuksen, että kyse on samoista sieluista jotka aikanaan elävät tai ovat eläneet ihmisissä. Odoricus yrittää vakuuttaa paikallisia ajatuksen mielettömyydestä, Mandeville puolestaan kysyy, miksei ruokaa anneta köyhille eläinten sijaan:

Odoricus:<sup>195</sup>

Qui respondit: Haec animalia animae sunt nobilium virorum quae nos hic pascimus amore dei. Ei autem sic respondenti, dicens, Haec animae non sunt sed solum bestiae et animalia ipsa sunt. Michi autem respondebat dicens, Verum non est quod haec animalia sint, sed solum animae nobelium sunt istae, unde unus illorum sicut fuis nobilis homo, sic ejus anima in aliquo istorum animalium nobelium ipsa intrat; animae vero rusticorum in animalia vilia intrant et habitant. Sic autem isto modo dicere poteram sibi multa quae tamen aliud nunquam credere volebat.

Mandeville:<sup>196</sup>

And thei seyn that theise bestes ben soules of worthi men that resemblen in lykness of the bestes that ben faire, and therefore [thei yeuen] hem mete for the loue of God. And the other bestes that ben foule, thei seyn, ben soules of pore men and of rude comouns. And thus thei beleue, and no man may putte hem out of this opynyon. Theise bestes aboueseyd thei let taken whan thei ben younge and norisschen hem so with almess, als manye as thei may fynde.

And I asked hem yif it had not ben better to hae youen that relief to pore men rathere than to bestes. And thei answerdw me and seyde that thei hadde no pore man amonges hem in that contree. And though it had ben so that pore men had ben among hem, yit were it gretter almess to yeuen it to tho soules that don there here penance.

---

<sup>194</sup> Mehtonen *Totuudellisuuden taito* s. 36.

<sup>195</sup> Odoricus 315.

<sup>196</sup> Cotton 151.

Mandeville liittää tähän yhteyteen ajatuksen, ettei näissä kaukaisissa itäisissä maissa edes tunneta köyhyyttä. Tosin hänen selityksessään aiempaan todetaan osan sieluista kuuluneen köyhille ihmisille, lieneekö tämä jäänyt tekstiin epähuomiossa. Olihan sama mainittu Odoricuksen tekstissä. Mandeville on tehnyt muitakin muutoksia kohtiin, joissa Odoricuksen tekstistä voisi päätellä alueelta löytyvän köyhyyttä ja köyhiä ihmisiä. Tämä on kuitenkin ensimmäinen kerta, kun kirjoittaja suoraan mainitsee, ettei idässä edes tunneta köyhyyttä.<sup>197</sup>

Toisaalta lyhyen yksityiskohdan lisäämisen ja niin sanotun pidemmän kuvauksen välinen ero on usein hyvin ohut. Toisaalta osaa muutoksista, joiden voitaisiin katsoa olleen Mandevillen omia originaaleja kuvauksia, en ole ottanut ryhmään mukaan, siitä syystä, että Mandeville yleisesti kirjoitti Odoricuksen kuvauksen lähes kauttaaltaan uusiksi, eikä lopputuloksessa – niin erilainen kuin se alkuperäiseen verrattaessa onkin – ole lopulta kuitenkaan varsinaista sisällöllistä eroa. Yksi tällainen teoriassa suoraan Odoricukselta lainattu kertomus on keskiajalla muutenkin hyvin tunnettu kertomus *Vanhasta miehestä vuorelta*.<sup>198</sup> Tarinasta löytyy oma versionsa myös Marco Pololta. Vertailemalla Mandevillen ja Odoricuksen tekstejä rinta rinnan nähdään miten Mandeville saattoi lähdeään käsitellä. Tekstin alkuperäinen muoto katoaa lähes kokonaan. Molemmat aloittavat kertomuksen:

Odoricus:<sup>199</sup>

In hac contrata unus erat qui vocabatur Senex a Monte, qui inter duos montes contratae hujus unum fecerat murum, qui istum circumdabat montem. Infra istum murum pulchriores erant fontes qui unquam possent reperiri.

Mandeville:<sup>200</sup>

There was dwellynge somtyme a riche man - and it is not longe sithe - and men clept him Gatholonabes. And he was fulle of cauteles and of sotylle disceytes. And he hadde a fulle fair castelle and a strong in a mountayne, so strong and so noble that no man cowde devise a fairere ne a strengere. And he had let muren alle the mountayne aboute with a strong walle and a fair. And withinne tho walles he had the fairest gardyn that ony man myghte beholde, and therein were trees berynge alle maner of frutes that ony man cowde deuyse. And therein were also alle maner vertuous herbes of gode smelle and alle other herbes also that beren faire floures. And he had also in that gardyn many faire welles.

<sup>197</sup> Ks. köyhyyteen liittyvistä muutoksista tämän tutkimuksen luku 3.1.4.

<sup>198</sup> Alunperin arab. *Shaikh-ul-Jibal*, Euroopassa yleisimmin *Senex a monte*. Katso tarinan alkuperästä Yule (1915) vol. II 257, alaviite 3.

<sup>199</sup> Odoricus 330.

<sup>200</sup> Cotton 200.



Vaikka sisältö säilyy pääosin ennallaan, ovat tarinat jo kokonaispituudeltaan hyvin erilaiset. Mandeville on selvästi nähnyt vaivaa kuvausta kirjoittaessaan. Tekstityyliltään vertailukelpoisissa editioissa Mandevillen kertomus on lähes kaksi ja puoli sivua pitkä, Odoricuksella reilun sivun. Siinä missä Odoricus kertoo lyhyesti ja ytimekkäästi miehen rakentaneen muurin ympäröimään aluetta, jolla sijaitti useita kauniita lähteitä, kuvaa Mandeville huomattavasti tarkemmin sekä miestä että hänen asumustaan. Kun Odoricus toteaa tämän jälkeen yhdellä, tosin pitkällä, lauseella muurien rajaamassa tilassa olleen lisäksi nuoria neitsyitä sekä lukuisia muita paratiisinomaisia asioita joiden voisi ajatella miellyttävän miehen aisteja,<sup>201</sup> kuvailee Mandeville Puutarhan kauneutta kolmella pitkällä lauseella ennen kuin edes pääsee neitsyisiin asti. Sen jälkeen Mandeville viipyy pitkään neitojen asustuksen sekä kauneuden kuvauksessa. Odoricus tuntuu tähtäävän tarinan ytimeen tuhlaamatta aikaa puutarhan paratiisimaisuudesta kertomiseen.<sup>202</sup> Mandeville puolestaan viettää aikaa maalaillessaan näkymiä,<sup>203</sup> ennekuin viimein päättyy toteamaan miehen kutsuneen aluetta paratiisiksi. Vanhus uskotteli nuorukaisille omaavansa avaimet paratiisiin:

Odoricus:<sup>204</sup>

Cum autem juvenem valoris aliquem ipse videbant in ista sua paradiso ipsum poni faciebat per quosdam autem conductus vinum et lac illuc descendere faciebat.

Mandeville:<sup>205</sup>

And whan that ony gode knyght that was hardy and noble cam to see this rialtee, he wolde lede him into this paradys and schewen him theise wonderfulle thinges to his desport and the merueyllous and delicous song of diverse briddes and the faire damyseles and the faire welles of mylk, of wyn, and of hony plentevous rennynge. And he wolde let make dyuerse instrumentes of musik to sownen in a high tour so merily that it was ioye for to here, and no man scholde see the craft thereof. And tho he seyde weren aungeles of God, and that place was Paradys that God had behight to His frendes seyenge, *Dabo vobis terram fluentem lacte et melle.*

<sup>201</sup> Nämä miehen aisteja miellyttävät asiat paljastuvat joissain versioissa hevosiksi. Ks. Odoricus 258.

<sup>202</sup> Odoricuksen koko kuvauksen sisältävä lause kuuluu, Odoricus 330: “*Apud istos fontes positae erant pulchrioris domicellae virgines quae unquam possent reperiri, equi pulcherrimi, omneque illud quod pro alia delectatione alicui humano corpori poterat inveniri; unde hunc locum vocabant paradysum.*”

<sup>203</sup> Mandeville kertoo mm. kaivojen koristelusta seuraavaa. Cotton 201: “*And he had also let make iii. welles faire and noble and alle envyround with ston of iaspere, of cristalle, dyapred with gold and sett with precious stones and grete orient perles. And he had made an conduyt under erthe so that the iii. welles at his list, on scholde renne mylk, another wyn, and another hony.*”

<sup>204</sup> Odoricus 330.

<sup>205</sup> Cotton 201.

Vanhus antoi nuorukaisten viettää hetken paratiisissaan, kunnes juotti heille tainnuttavaa juomaa ja kuljetti heidät pois puutarhasta. Päästäkseen palaamaan paratiisiin oli heidän suoritettava vuoren miehen jumalalliseksi väittämä tehtävä. Usein tämä oli jonkin vanhuksen vihamiehen surmaaminen. Vuoren miehellä oli tietenkin huono loppu, ja paikalliset kuninkaat tuhosivat hänen rakennelmansa.

Tarinat olivat usein opettavaisia ja niistä löytyi moraalinen loppuopetus, kuten Mandevillen kuvauksessa rikkaasta Kalifista, jonka ei annettu syödä muuta kuin kultaa ja jalokiviään.<sup>206</sup> Toisaalta tarinat saattavat esiintyä tekstissä myös erinäisten yksityiskohtien painoarvoa lisäämässä. Tämänkaltaisen lisäys on muun muassa Mandevillen kertoma juutalaisten yritykset myrkyttää koko kristikunta.<sup>207</sup> Osa tähän ryhmään kuuluvia Mandevillen ideologispainotteisia pidempiä omia lisäyksiä tarkastelen kahdessa seuraavassa alaluvussa, joissa käyn läpi myös muita ideologisilta vaikuttavia muutoksia.

### 2.3.5 Ideologiset painotukset

Jaotteluni perusteella Mandevillen tekstistä löytyy 10 muutoskokonaisuutta, joissa näyttää että kyseisessä kohdassa on jollain tapaa muokattu lähdemateriaalin asenteita, tai voisiko jopa sanoa ideologiaa. Lisäksi selkeästi aatteellisen tai ideologisen lisänsä tekstiin tuo edellisestä muutosryhmästä niin ikään 10 kirjoittajan omaa kokonaisuutta.<sup>208</sup> Nämä aatteelliset painotukset korostuvat lähestyttäessä teoksen viimeisiä sivuja. Pääasiallinen havainto on, että Mandeville ilmeisen selvästi välttää tuomitsemasta tai arvottamasta näkemäänsä. Usein muutokset ovat hyvin hienovaraisia, jolloin muutoksen havaitsee vain tekstikokonaisuutta lukiessa, mutta osa kohdista on sen sijaan tehty raamatunlauseiden avulla hyvin selviksi. Hyvä esimerkki jälkimmäisestä on kohta, jossa kerrotaan maasta jonka kuningas on moniavioinen ja samassa maassa esiintyy omituinen ihme, jossa kalat tulevat omasta tahdostaan rantaan pyydystettäväksi.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Cotton 166.

<sup>207</sup> Mandeville tapansa mukaan seuraa Odoricuksen kertomusta myrkystä jonka vasta-ainetta oli lähes mahdotonta saada. Mandeville lisää pelkoa myrkkyä kohtaan, pohtimalla miten olisi käynyt jos juutalaiset olisivat onnistuneet myrkyttämään jokaisen kristityn tuolla aineella. Vrt. Cotton 139–140, Odoricus 302.

<sup>208</sup> Tämänkaltaisia muutoksia ovat ryhmän (4) muutokset 47, 48, 54, 57, 59, 60, 64, 66, 67 ja 70; Ks. Liite.

<sup>209</sup> Liite: muutos numero 76.

Odoricus:<sup>210</sup>

Nam ipsa fuit terra Regis Pori, qui cum rege Alexandro praelium maximum commisit: hujus terrae populus ydolatratur. Nam adorant ignem, serpentem et arbores.

Mandeville:<sup>211</sup>

The kyng of that contree was wont to ben strong and so mighty that he heeld werre ayenst kyng Alisandre. The folk of that contree han a dyuers lawe, for summe of hem worschipe the sonne, summe the mone, summe the fuyr, summe trees, summe serpentes or the firste thing that thei meeten at morwen, and summe worschipe symulacres and summe ydoles.

But betwene symulacres and ydoles is gret difference. For symulacres ben ymages made after lykness of men or of wommen or of the sonne or of the mone or of ony kyndely thing. [...] For thei seyn wel that thei be not goddes, for thei knowen wel that there is a god of kynde that made alle thinges, the whiche is in Heuene. But thei knowen wel that this may not do the meruayles that he made but yif it had ben be the specyalle gifte of God. And therfore thei seyn that he was wel with God, and for because that he was so wel with God, therfore thei worschipe him.

Mandeville jatkaa vielä tästä kuinka hänen mielestään tämä on yksi suurimmista ihmeistä joita hän on nähnyt, eikä hän voi olla aivan varma pitääkö selitys paikkaansa, mutta Jumala tietää, eikä tämänkaltaisia ihmeitä synny ilman merkitystä ja selvää syytä. Odoricus oli vain maininnut asian kummallisuutena, Mandeville sen sijaan haluaa tapahtuneella osoittaa kansalla olevan mitä ilmeisimmin Jumalan hyväksyntä toimilleen.

Odoricus ei ole esimerkkitapaus vieraisiin kulttuureihin tai tapoihin halveksuen suhtautuvasta kirjoittajasta, joten hyvin mielenkiintoinen on muun muassa kohta, jossa Mandeville selittää kuvainpalvonnan oikeutusta. Odoricus oli vain maininnut paikallisten tavasta:<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Odoricus 304.

<sup>211</sup> Cotton 141–142.

<sup>212</sup> Liite: muutos numero 71.

Odoricus:<sup>213</sup>

Cum de isto quaritur ab illis de ista contrata quare sic fiat, ipsi respondent et dicunt: Quod hoc faciunt isti pisces qui isto modo veniunt suum imperatorem revereri.

Mandeville:<sup>214</sup>

But thei of the contree seyn that it is for the reuerence to here kyng that is the most worthi kyng that is in the world, as thei seyn, because that he fullfilleth the commandement that God bad to Adam and Eue whan God seyde, *Crescite et multiplicamini et replete terram*. And for because that he multipleth so the world with children, therefore God sendeth him so the fisses of diyerse kyndes of alle that ben in the see to taken at his wille for him and alle his peple. And therefore alle the fisses of the see comen to maken him homage as the most noble and excellent kyng of the world and that is best beloued with God, als thei seyn.

Mandevillen lisäys jatkuu edelleen, hänen perustellessaan miksi jotkut näyttävät palvovan myös aurinkoa. Aurinkoa ei palvota siksi, että aurinko olisi itsessään palvomisen arvoinen, vaan koska aurinko on mitä ilmeisimmin Jumalalle yksi tärkeimmistä ja rakkaimmista asioista maailmassa. Lisäksi aurinko välittää valollaan ja lämmöllään Jumalan rakkautta maailmaan.<sup>215</sup>

Mandeville on paikoin vain poistanut Odoricuksen tuomitsevan kommentin, mutta pitänyt kuvauksen muuten lähes ennallaan. Tämänkaltainen muutos löytyy kuvattaessa kaanin hovissa nähtyjä mekaanisia lintuja, jolloin Odoricus on valmis vierittämään kunnian näiden toiminnasta paholaiselle, kun taas Mandeville mainitsee, ettei voi olla varma millä keinoin linnut saadaan toimimaan, mutta kertoo huomanneensa kuinka taitavia käsityöläisiä kaanin hovissa on.<sup>216</sup> Samankaltainen muutos löytyy Sumatran asukkaista kerrottaessa. Odoricus mainitsee heidän olevan saastaisia ja pahoja,<sup>217</sup> Mandevillekin tuomitsee heidän harrastamansa ihmissyönnin, muttei muuten esitä heistä kielteistä arviota. Itse asiassa kuvatessaan paikallisten tapoja hän liittää perusteluiksi Raamattuun pohjaavia argumentteja. Odoricus on jo todennut alastomina kulkevien asukkaiden vertaavan itseään Aatamiin ja

---

<sup>213</sup> Odoricus 283.

<sup>214</sup> Cotton 120–121.

<sup>215</sup> Mandeville on lainannut tästä suuren osan Isidorus sevillalaiselta, Letts (1953) 118, alaviite 3.

<sup>216</sup> Vrt. Odoricus 320 ja Cotton 157.

<sup>217</sup> Odoricus 300: “Ista gens pestifera est et nequam [...]”.

Eevan, mutta Mandeville korostaa asukkaiden paheksuntaa niitä kohtaan, jotka pukeutumalla häpeävät Jumalan luomistyötä:<sup>218</sup>

Odoricus:<sup>219</sup>

In ea autem ita inmensus est calor quod omnes illi [tam] homines quam mulieres vadunt nudi, nullo se cooperientes. Hii de me multum truffabantur, qui dicebant Deum Adam fecisse nudum, et ego malo suo velle vestire volebam.

Mandeville:<sup>220</sup>

And the custom there is such that men and wommen gon alle naked, and thei scornen whan thei seen ony strange folk goynge clothed. And thei seyn that God made Adam and Eue alle naked, and that no man scholde schame him to schewen him such as God made him, for nothing is foul that is of kyndely nature. And thei seyn that thei that ben clothed be folk of another world or thei ben folk that trowen not in God. And thei seyn that thei beleueen in God that formed the world and that made Adam and Eue and alle other thinges

Mandeville jatkaa kuvausta siitä kuinka tuolla ei tunneta avioliittoa, Odoricus on lähinnä hämmästynyt saarelaisten yhteisomistuksen laajuudesta, mutta Mandeville toteaa paikallisten sanoneen muutoin toimimisen olevan syntiä. Tämän vahvistukseksi Mandeville liittää tekstiin vielä pätkän Raamatusta: “Lisääntykää ja täyttäkää maa”.<sup>221</sup> Tässä yhteydessä hän kertoo myös kansasta, joka elää täydellisesti Kymmenen käskyn mukaisesti, vaiikkeivät olekaan kristittyjä. He eivät ylpeile eivätkä valehtele, ja noudattavat täydellisesti kultaista sääntöä; se minkä toivoisit tekeväsi itsellesi, tee myös muille. He eivät tavoittele maallista omaisuutta eivätkä peri vuokraa lainaamastaan, sillä kaikki on yhteistä. Ainoa mitä he omistavat on rakkaus kanssaeläjiään kohtaan. Maassa ei tunneta varkauksia, murhia eikä sotaa. Sääkin on aina lauhkea. He myös elävät pisimpään kaikista maailman ihmisistä. Mandeville toteaa, että vaikka he eivät tunnekaan uskomme opinkappaleita, noudattavat he niitä luonnostaan. Mandeville muistuttaa lukijaa, että me emme voi tietää ketä Jumala rakastaa ja ketä vihaa. Niinpä hän uskoo Jumalan rakastavan heitä enemmän kuin niitä

---

<sup>218</sup> Liite: muutos numero 74.

<sup>219</sup> Odoricus 299–300.

<sup>220</sup> Cotton 131.

<sup>221</sup> Cotton 131: “And thei wedden there no wyfes, for alle the wommen there ben comoun and thei forsake no man. And thei seyn thei synnen yif thei refusen ony man. And so God commanded to Adam and Eue and to alle that comen of him whan He seyde, *Crescite et multiplicamini et replete terram.*”, kuvaus naisen ja miehen asemasta jatkuu vielä tästä. Vrt. Odoricus 300.

nimellisesti kristittyjä, jotka noudattavat vain orjallisesti kristinuskon ulkoisia vaatimuksia, ja tekevät tämän vielä vain oman kunniansa vuoksi.<sup>222</sup>

### 2.3.6 Muutokset ja totuudellisuus

Mitä voimme todeta edellä esitetyistä Odoricuksen matkakuvauksen ja *Mandevillen matkojen* eroavaisuuksista? Olivathan myöhäiskeskiajalla kirjan kirjoittamisen syyt hyvin moninaiset, jolloin osa kirjoittajan tavoitteista jäi todennäköisesti jopa aikalaislukijaltakin havaitsematta. Tekemäni luokittelun pohjalta on kuitenkin mahdollista esittää joitain perusteltuja tulkintoja. Etenkin pääosa ryhmien (1), (2) ja (3) muutoksista on selitettävissä kirjan kirjoittajan, eli auktorin, uskottavuuden rakentamisena. Tapa jolla Mandeville pyrki tarkentamaan Odoricuksen kuvausta ja toisaalta häivyttämään Odoricuksen persoonaa tekstistä sekä tuomaan omaa silminnäkiyyttään etualalle, on mielenkiintoisella tavalla linjassa Roger Baconin (n. 1214–92) lähes sata vuotta aiemmin kirjoittaman *Opus majus* -teoksen ajatusten kanssa. Bacon muun muassa toteaa havainnoinnilla saatavan tiedon olevan kaikkein todenmukaisinta, ja auktureilta saadun tiedon johtavan usein harhaan. On toki muistettava, ettei Baconkaan kehota hylkäämään aiempia auktureita.<sup>223</sup>

Baconin *Opus majus* ei kokonaisuudessaan levinnyt kovin laajaan käyttöön. Monet tutkijat ovatkin pitäneet Baconia jonkinlaisena yksittäisenä uuden ajan airuena havaintoja korostavien sekä auktureihin epäilevästi suhtautuvien ajatustensa osalta. Edward Grant edustaa päinvastaista näkemystä. Hän toteaa Baconin olleen tietystä mielessä etulinjassa, mutta muistuttaa samankaltaisten ajatusten toistuvan Baconin elinaikana, ja etenkin 1300-luvulla, myös lukuisten muiden ajattelijoiden kirjoituksissa.<sup>224</sup> Tätä taustaa vasten on mielenkiintoista tarkastella lähes sata vuotta Baconin *Opus majus* -teoksen jälkeen kirjoitetun *Mandevillen matkojen* kirjoittajan tapaa rakentaa teoksestaan uskottavaa silminnäkiäkuvausta.

Keskustelu antipodeista saattoi olla yksi syy sille, miksi *Mandevillen matkat* on muokattu näyttämään silminnäkiäkertomukselta. On kuitenkin hyvä muistaa Mandevillen tehneen lähteidensä tekstiin useita muutoksia, joiden pääasiallisena tarkoituksena oli mitä ilmeisimmin

---

<sup>222</sup> Cotton 211–217.

<sup>223</sup> Bacon vol. I. 6–7, vol. II. 167–168.

<sup>224</sup> Grant (2001) passim, mutta etenkin 160–182.

kasvattaa lopputuloksen uskottavuutta.<sup>225</sup> Niinpä useista *Mandevillen matkoista* löytyvistä lisäyksistä, kuten antipodikannanotoistakin, on helppo havaita yhtymäkohtia skolastikkojen<sup>226</sup> ja edellisen vuosisadan oppineiden kirjoituksiin. Kun Mandevillen tapaa rakentaa tekstiään verrataan Roger Baconin *Opus majus* –teokseen, ja etenkin siinä mainittuihin tapoihin etsiä totuutta, nähdään hienosti kuinka *Mandevillen matkat* pyrki täyttämään myös oppineiston asettamat uskottavuusvaatimukset.

Bacon erittelee kirjassaan virheellisiin käsityksiin johtavia tekijöitä, ja kirjoittaa kuinka todellinen tieto saavutetaan. Hänen mukaansa yleinen virhe on sokea luottamus auktureihin, vielä huonommin käy jos ei edes ymmärrä, mitä auktorit alun perin tarkoittivat. Bacon kirjoittaa, että todenmukaisen teorian olisi oltava yhtäpitävä havaintojen kanssa. Eikä hänen mukaan totuuteen päästä koskaan, jos havaintojen puuttuessa kirjoittaja ei käytä edes omaa harkintakykyään. Kaikkea aiempaa tietoa tulisi aina tarkastella kriittisesti, ja jos mahdollista, teoriaa olisi verrattava käytännön havaintoihin. Bacon korostaa, ettei kukaan ole erehtymätön, ei edes suuri filosofi Aristoteles. Kriittisyys ei kuitenkaan tarkoita ennakkoluuloja, sillä ennakkoluuloisuus on Baconin mukaan suurin kaikista virheistä.<sup>227</sup>

Asioiden olemuksen selvittäminen muodostuikin uusien yliopistojen keskeiseksi tavoitteeksi. Tämä tavoite pyrittiin saavuttamaan asettamalla pohdinnan alainen asia lukuisten kysymysten kohteeksi. Maailman olemusta ratkottiin muun muassa kysymällä onko salamointi taivaasta laskeutuvaa tulta, ja onko tyhjiön olemassaolo mahdollinen. Kysyttiin myös onko olemassa todellista äärettömyyttä, voiko äärellisessä tilassa esiintyä ääretön voima ja onko mahdollista kiihdyttää jokin äärellinen kappale äärettömään nopeuteen. Kysymys johon Mandeville osaltaan kirjallaan vastasi, kuului: onko koko maapallo asumiskelpoinen?

Yliopistoissa näiden kysymysten esittäminen oli opetuksessa keskeistä. Jokaiselle kysymykselle etsittiin parhaat sitä vastustavat sekä puoltavat argumentit, joista argumentoija

---

<sup>225</sup> Tästä mainitsee myös C.W.R.D. Moseley (1974) *'The Metamorphoses of Sir John Mandeville'*, *The Yearbook of English Studies* 4 1974, Modern Humanities Research Association, 6.

<sup>226</sup> Skolastikon pyrkimyksenä oli muodostaa tietystä aihepiiristä tai auktorin ajatuksesta mahdollisimman järjestelmällinen ja tarkka esitys. Usein esitys tehtiin kirjallisen kommentaarin muodossa, joka sisälsi kutakin ajatusta puoltavat ja vastustavat argumentit, sekä kirjoittajan oman perustellun johtopäätöksen argumentoinnin kohteena olevasta asiasta. Grant (2001) 103–108.

<sup>227</sup> Baconin mukaan teorian tulisi olla yhtäpitävä havaintojen kanssa; mm. Bacon Vol.II. 167–168. Auktoreilta saatu tieto antaa harvoin totuuden; mm. Bacon Vol.I. 6–7. Ennakkoluuloista, ja kuinka tietämättömät käyttävät auktureita väärin; mm. Bacon Vol.I. 9.

päätteli oliko kielteinen vai myönteinen vastaus todennäköisempi. Päätelyn lopputuloksen kannalta oli tärkeää, että kysyjä otti huomioon molemmat kannat. Hänen oli myös perusteltava miksi toista kantaa edustavat argumentit ovat heikompia kuin toiset. Voidaan sanoa, että yliopistoissa institutionalisoitiin ja oikeutettiin ensimmäistä kertaa ihmisluonteelle ominainen uteliaisuus.<sup>228</sup>

Kaiken kyseenalaistamiseen tottuneelta nykylukijalta jääkin helposti huomaamatta *Mandevillen matkojen* kirjoittajan ilmeisen keskeinen tavoite pyrkiä aina vastaamaan kysymykseen; miksi asiat olivat niin kuin ne olivat? Bacon kehotti suhtautumaan auktoriteetteihin kriittisesti, ja Mandeville noudatti tätä periaatetta lukuisissa kohdin kirjaansa. Jo kirjansa alkumetreillä Mandeville toteaa pyramideista, etteivät ne suinkaan ole hautoja. Haudoiksi niitä oli väittänyt Mandevillen käyttämä William Boldenselelainen Pyhälle maalle tekemän matkansa Itinerariossa.<sup>229</sup> Mandeville kertoo havainneensa, että:

Nämä ovat Joosefin vilja-aittoja, jotka rakennettiin kuningas Faaraon unessa näkemien seitsemän tyhjän vehnätähkän ennustamina säilyttämään viljaa seitsemän kuivan vuoden ajaksi, kuten Raamatun ensimmäinen kirja kertoo. [...] Eikä todellakaan ole uskottavaa että ne olisivat hautoja, sillä ne ovat sisältä tyhjiä ja niissä on sisäänkäynnit sekä portit. Ja sitä paitsi järkikin sanoo, etteivät haudat ole niin korkeita.<sup>230</sup>

Tämä uskomus oli myöhäiskeskiajalla hyvin yleinen.<sup>231</sup> Antaessaan silminnäkiän vahvistuksen uskonnolle Mandeville lisäsi koko kertomuksensa uskottavuutta. Kirjoittajan oli saatava lukijat vakuuttuneiksi kirjoitetun totuudellisuudesta. Hyvä esimerkki samankaltaisen strategian noudattamisesta on pisalaisen Rustichellon kirjoittama legenda kuningas Arthurin hovista. Myös sen alkupuheessa todisteltiin Arthurin legendan

---

<sup>228</sup> Grant (2001) 356–364.

<sup>229</sup> Ks. Letts (1949) 46–47.

<sup>230</sup> Egerton 38: :”These are the Barns of Joseph that were made for to keep corn in for the seven barren years that were betokened by seven dead wheat ears, which King Pharaoh saw in swefning, as the first book of Bible tells. [...] And soothly it is not likely that they should be graves, in als mickle as they are void within and have porches before them and gates. And also graves should not by reason be so high.” Käännös kirjoittajan.

<sup>231</sup> Seymour (1967) 236.



todenperäisyyttä, sillä samat lukijoita kiinnostaneet kertomukset olisivat todennäköisesti menettäneet arvonsa, jos ne olisi tiedetty jo etukäteen kuvitelmiiksi.<sup>232</sup>

Baconin ihanteiden mukaisesti Mandeville jatkaa tarkkaa havainnointia koko kuvitteellisen matkansa ajan. Kuten mainittua, hän selvittää, miksei intialaisissa laivoissa ole rautanauvoja, kuten Odoricus oli ohimennen maininnut. Vielä jäljempänä Mandeville kertoo nähneensä omin silmin kuinka rautaa sisältävät laivat olivat haaksirikkoutuneet muodostaen kokonaisia saaristoja.<sup>233</sup> Päästessään nuoruudenlähteen äärelle, Mandeville maistoi vettä nähdäkseen pitävätkö siitä kertovat tarinat paikkansa. Ehkä vesi ei ihan ikuista nuoruutta tuonut, mutta ihmeen virkistävää se oli:

Minä join siitä kolmesti tai neljästi, ja minusta tuntuu että aloin voida heti paremmin. Jotkut väittävät että se on nuoruudenlähde, sillä ne jotka siitä usein juovat näyttävät aina nuorilta ja elävät ilman sairauksia. Ja sanotaan että tämä lähde virtaa Paratiisista, ja on siksi niin tehoava.<sup>234</sup>

Baconin mukaan suurin virhe totuutta etsiessä oli ennakkoluuloisuus, ja siitä Mandeville pyrki tekstivertailun perusteella eroon. Tämä näkyy lukuisista hänen tekemistään muutoksista ja lisäyksistä, selvimmin tämä nähtiin edellisessä alaluvussa käsitellyissä ryhmän (5) muutoksissa, mutta vaikutelma vahvistuu muita muutoksia – ja ylipäätään Mandevillen tapaa kirjoittaa – tarkastelemalla. Sama linja on havaittavissa edelleen ryhmään (4) kuuluvissa niin sanotuissa omissa lisäyksissä. Pääasiallinen havainto on, ettei Mandeville tuomitse tai arvota näkemäänsä. Ikään kuin yhteenvetona Mandeville muistuttaa vielä, että:

Sinun tulee ymmärtää, että kaikissa näissä maissa ja jokaisessa valtakunnassa kaikilla erilaisilla ihmisillä, joista olen puhunut aiemmin, on kaikilla omia uskomuksia ja lakeja, mutta heidän joukossaan ei ole ketään jolla olisi järkeä ja ymmärrystä – mitä suurimmalla osalla on – eikä silti kunnioittaisi tiettyjä meidän uskomme uskonkappaleita tai uskomme hyviä osia; he uskovat Jumalaan joka loi kaikki asiat

---

<sup>232</sup> Rustichello oli kirjuriina myös Marco Polon matkoissa. John Critchley (1992) *Marco Polo's Book*, Cambridge: Cambridge University Press, 2–6; Ks. täysin fiktiivisen kirjoituksen asemasta keskiajalla Gellrich (1985) 17–28.

<sup>233</sup> Vrt. Cotton 124, 195–196 ja Odoricus 283.

<sup>234</sup> Cotton 124: “I haue dronken thereof iii. or iiij. sithes, and yit me thinketh I fare the better. Sum men clepen it the Welle of Youthe, for thei than often drynken thereof semen alleweys yongly and lyuen withouten sykeness. And men seyn that that welle cometh out of Paradys, and therfore it is so vertuuous.” Käännös kirjoittajan.

sekä maailman, ja he kutsuvat Häntä luonnon Jumalaksi<sup>235</sup>, sillä profeetta sanoo *Et metuent eum omnes fines terre*<sup>236</sup>, ja myös toisaalla *Omnes gentes seruiant ei*<sup>237</sup>, eli Kaikkien ihmisten tulee palvella Häntä. Mutta he eivät kykene kertomaan täydellisesti [Jumalasta, eivätkä kolminaisuudesta]<sup>238</sup>, sillä ei ole ketään joka opettaisi heitä. He käyttävät näin ollen ainoastaan tervettä järkeään. Sillä heillä ei ole tietoa Pojasta tai Pyhästä hengestä, mutta he osaavat kaikki kertoa Raamatusta ja etenkin Genesiksestä<sup>239</sup>, profetoista sekä Mooseksen kirjoista. Ja he sanovat etteivät olennot joita he palvovat ole jumalia, vaan he palvovat niitä niiden sisältämän hyveellisyyden takia, joka on niissä vain Jumalan armosta.<sup>240</sup>

Kyseinen kohta on herättänyt huomiota monien muidenkin Mandevilleä lukeneiden silmissä.<sup>241</sup> Eikä ihme, sillä Mandevillen ajatus siitä, että järjen käyttö johtaa luonnolliseen uskoon ja korkeaan moraaliin, on kuin suoraan skolastikoiden aristoteelisista opeista poimittu. Lukuisten muiden myöhäiskeskiaikaisten ajattelijoiden tavoin myös Tuomas Akvinolainen (1225/27–1274) oli kirjoittanut aiheesta. Hänen mukaansa jokainen ihminen tunsi hyvän ja pahan eron luonnostaan, ja jokainen ihminen pyrki toiminnassaan luonnollisesti kohti autuutta. Ihmisluonto sisälsi siis luonnollisen moraalilain peruseriaatteen.<sup>242</sup>

*Mandevillen matkoista* löytyvät kristikunnan yhtenäisyyden etuja ylistävät katkelmat olivat ilmeisen ajankohtaisia. Englannin ja Ranskan välillä oli jo pitkään jatkunut sotatila. Vaikkei Mandeville mainitsekaan asiasta suoraan, osoittivat monet kirjan kertomuksista kristittyjen sisäisen epäsovun mahdollisen yhteyden Euroopassa kuolemaa levittäneeseen Musta

<sup>235</sup> Maininta “luonnon jumala”vaihtelee eri Mandevillen matkojen versioissa. Vrt. mm. Cotton: “God of Nature“, Egerton: “God of kind“, Bodleian (teoksessa Egerton): “[...] whom they honoure and calle vpon“, Paris (teoksessa Egerton): “Dieu de nature“.

<sup>236</sup> *Biblia sacra vulgata* psalmi lxvi. 8.

<sup>237</sup> *Biblia sacra vulgata* psalmi lxxi. 11.

<sup>238</sup> Egerton 221; “But they cannot properly speak of God, and namely of the Trinity [...]“.

<sup>239</sup> Ensimmäinen Mooseksen kirja.

<sup>240</sup> Cotton 227: “And yee schulle vnderstonde that of alle theise contrees and of alle theise yles and of alle the dyerse folk that I haue spoken of before and of dyerse lawes and of dyurse beleeves that thei han, yit is there non of hem alle but that thei han sum resoun within hem and vnderstondynge - but yif it be the fewere - and that han certeyn articles of oure feith and summe gode poyntes of oure beleeeve; and that thei beleeven in God that formede alle thing and made the world and clepen Him God of Nature, after that the prophete seyth, *Et metuent eum omnes fines terre*, and also in another place, *Omnes gentes seruiant ei*, that is to seyne, Alle folk schul seruen Him. But yit thei cone not speken perfytyly, for there is no man to techen hem, but only that thei cone deuuse be hire naturelle wytt. For thei han no knoueleche of the Sone ne of the Holy Gost, but thei cone alle speken of the Bible and namely of Genesis, of the prophetes sawes, and of the bokes of Moyses. And thei seyn wel that the creatures that worschipen hem ne ben no goddes, but thei worschipen hem for the vertue that is in hem, that may not be but only be the grace of God.” Käännös kirjoittajan.

<sup>241</sup> Ks. Muun muassa Ruotsala (2001) 135.

<sup>242</sup> Ks. Mäkinen (2003) 151–153. Ks. aristoteelisesta ns. luonnollisesta moraalista myös Knuuttila (1998) 19.

surmaan. Lähes jokaista läntisen kristikunnan asukasta koskettanut tautiepidemia oli monien mielestä Jumalan rangaistus syntisille.<sup>243</sup> Ajatus siitä, etteivät ihmiset joutuisi kärsimään taudeista, sairauksista tai luonnonmullistuksista, jos he eläisivät kymmentä käskyä noudattaen sopusoinnussa Luojansa, luonnon sekä toisten ihmisten kanssa, ei ollut sekään missään mielessä yleisestä mielipiteestä poikkeava. Ja kuten Mandeville toteaa, päävastuu huonosta tilanteesta oli hallitsijoilla, mutta kukaan ei voinut väittää olevansa tilanteeseen syytön. Kristittyjen olisi parannettava tapansa.

Aristoteelis-platonistisessa ajatusmallissa jokaisella kirjalla tuli ainakin teoriassa olla jokin syvällisempi tarkoitus. Kirjan nähtiin usein symboloivan henkistä vaellusta, kasvua ja muutosta.<sup>244</sup> Kirjoittajan oli Mandevillen tavoin tunnettava aikakautensa normit totuudellisuudesta. Mandevillen ratkaisu yhdistää auktoireilta poimimansa tiedot yhden varsin uskottavalta vaikuttavan silminnäkijän havainnoiksi, ei ollut mikään satunnainen päätös. Myöhäiskeskiajalla kirjoittamista ohjasi voimakkaasti se mitä asiasta ennalta tiedettiin, mutta matkakertomusten pitkässä traditiossa silminnäkijän omat havainnot olivat aina olleet keskeisiä. Teoksesta on saatu näin ikään kuin rakenteellisesti totta.<sup>245</sup> Auktorien jatkumosta hyväksi esimerkiksi käy Mandevillen useita kymmeniä kertoja lainaama Vincent Bauvais'laisen *Speculum Naturale*, joka puolestaan sisältää lainauksia yli 350:ltä eri auktorilta.<sup>246</sup>

On sanottu, että vielä 1300-luvulla anatomian luennoilla ruumiinavausten yhteydessä alan auktoriteetin Galenoksen kirjoitusten kanssa ristiriitaiset havainnot kuitattiin johtuvan yksilöllisistä poikkeavuuksista.<sup>247</sup> Niinpä käytännössä pelkästä silminnäkijäkuvauksesta koostuneen *Mandevillen matkojen* laaja suosio on osoitus muutoksesta ajatusmalleissa.

---

<sup>243</sup> Kronikoitsija Henricus Knighton (1315–1396?) kirjoittaa vuoden 1348 tapahtumien seurauksena paavin lähettäneen sotineille osapuolille kirjeen, jossa vaadittiin rauhan solmimista, jotta kristikunta välttyisi Jumalan vihalta. G.H. Martin (ed.) (1995) *Knighton's Chronicle 1337–1396*, Oxford: Clarendon Press, 96–98; ks. myös Colin Platt (1997) *King Death, The Black Death and its aftermath in late-medieval England*, London: University College London, 8–10: Mandevillen kotipaikakseen väittämän St. Albansin luostari menetti vuoden 1349 Mustassa surmassa 46 veljeä, muun muassa luostarin apotin. Joissain osin Englantia kuolleisuus nousi jopa yli 70 prosenttiin, sen ollessa keskimäärin yli 20 % väestöstä.

<sup>244</sup> Minnis (1988) 28–29; Ks. myös kirjan symbolisesta roolista Cook & Herzman (1983) xx.

<sup>245</sup> Keskiaikaisella auktorilla oli periaatteessa kohtalaisen vapaat kädet päättää omat totuudellisuuden rajat. Kaikkia mahdollisia retorisia keinoja voitiin, ja oli hyväksyttyä käyttää, niin sanotun totuuden julkituomiseksi. Esimerkkinä vaikkapa kuvitteelliset keskustelut tiettyjen henkilöiden kesken. Käsité totuus, kuten jo edellä viitattiin, sisälsi varsin erilaisen arvolatauksen kuin mitä termillä nykyään käsitetään. Knape (2000) 21; Beer (1981) passim.

<sup>246</sup> Letts (1949) 29.

<sup>247</sup> Mäkinen (2003) 88.

Voidaan perustellusti väittää, että läntisessä Euroopassa 1300-luvulla uskottavan havainnoijan kirjoittaman kuvauksen totuusarvo oli vähintään yhtä suuri, jollei suurempi, kuin kirjoituksen, jonka tiedot lukija tiesi ammennetun yksinomaan aiemmilta auktoreilta. Mutta kuten on käynyt ilmi, on *Mandevillen matkat* paljon muutakin kuin silminnäkijän maailmankuvaus. Niinpä kiinnitettäessä huomio ensisijaisesti *Mandevillen matkojen* ja Odoricuksen kuvauksen väliseen suhteeseen, asettuvat teoksen sisällöstä aiemmin esitetyt ajatukset uudenlaiseen valoon. Näyttää siltä, että ryhmissä (4) ja (5) läpikäydyt ideologiset tai aatteelliset muutokset ovat tekstissä varsin keskeisessä asemassa.

Tekstivertailun perusteella toissijaiselta sen sijaan vaikuttaa kristittyjä ironisoiva ilmapiiri, jota monet tutkijat ovat pitäneet keskeisenä osana Mandevillen sanomaa. Osoituksena tällaisesta on käytetty esimerkiksi vertauskuvallista kertomusta epäjumalanpalvojista, jotka toimivat ikään kuin kristittyjen karikatyyreinä. Kuvauksessa suurimman kunnian saavat palvojat, jotka tuottavat itselleen tuskaa palvontamenoissa. He jopa uhraavat itsensä jumalansa edessä.<sup>248</sup> Ironinen yhteys kristikunnan marttyyriin, sekä myös pyhien ja reliikkien palvontaan, on kyseisessä kohdassa ilmeinen, mutta tekstivertailun jälkeen satiirisuuden käyttökelpoisuus tulee hieman kyseenalaiseksi. Mandeville on nimittäin näillä kohdilla noudatellut harvinaisen suoraviivaisesti Odoricuksen kuvausta.<sup>249</sup> Niinpä muun muassa Donald R. Howardin ajatus Mandevillen halunneen osoittaa erilaisilla groteskeilla kuvauksilla eurooppalaisten keskuudessa noudatetut samankaltaiset groteskiudet, ei vaikuta kovin todennäköiseltä.<sup>250</sup>

Mandeville on ilmeisesti huomannut kuvauksen käyttökelpoisuuden, eikä ole poistanut sitä omasta kirjastaan, mutta hän ei ole myöskään millään keinoin korostanut kuvauksen ironisia piirteitä. Mandevillen muutoksissa pääpaino on erilaisissa hyveellisissä ja positiivisissa vastakohtaisuuksissa. Mandeville ilmeisesti pyrki osoittamaan erilaisten kansojen ja kulttuureiden rationaalisuutta ja samankaltaisuutta kristittyjen kanssa.<sup>251</sup> Mutta oliko kirjoittamisen taustalla mahdollisesti myös laajempialaisia utooppisia pyrkimyksiä?

---

<sup>248</sup> Cotton 125–126.

<sup>249</sup> Huomaa lähes täydellinen samankaltaisuus seuraavissa; Cotton s. 125–126 ja Odoricus 297–299. Vertaa myös Yule (1915) vol. II 144–146.

<sup>250</sup> Howard (1971) 15–17.

<sup>251</sup> Ks. luonnollisesta moraalista ja kaikkien ihmisten yhteisestä rationaalisesta perinnöstä esim. Moseley (1983) 28 ja myös Knuutila (1998) 18–19.

### III RITARIN MATKA KOHTI MAANPÄÄLLISTÄ PARATIISIA

Tiedossa ei ole historiallisia lähteitä, jotka kertoisivat *Mandevillen matkoja* luetun utooppisena kirjoituksena, mutta kuten jo johdannossa mainitsin, on kirja kiinnostanut varhaisia utopisteja, kuten muun muassa naisten kaupungista kirjoittanutta Kristiina Pisalaista ja reilut sata vuotta myöhemmin itse uuden ajan utopian isää Thomas Morea. Edellisessä luvussa esitettiin myös, että *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskolle tehdystä kahdeksastakymmenestä muutoksesta ainakin neljäsosa liittyy ideaaliyhteisöihin tai utooppisluonteisiin ajatuksiin,<sup>252</sup> ja merkittävä osa laajemmista muutoksista on yhteydessä joko ideaaliyhteisöihin tai kaanin valtakuntaan ja pappiskuningas Johanneksen maahan. Mandeville on kiistatta muuttanut Odoricuksen tekstiä niin, että tietyytyppinen aatteellinen ideaali nousee alkuperäislähdettä keskeisempään asemaan.

Koska rakenteelliset tekijät kieltämättä erottavat keskiaikaiset kuvitelmat, ja myös *Mandevillen matkat*, niin kutsutuista moderneista utopioista, ei ole kuitenkaan syytä puhua kirjasta utopiana. Toisaalta on mietittävä kuinka perusteltua on tehdä tämä J.C. Davisin tavoin siitä syystä, että utopia-traditiota tutkittaessa on tietoisesti vältetty huomioimasta ihanneyhteiskuntakuvauksen syntyyn vaikuttanutta ympäröivää historiallista kontekstia? Hän on esittänyt teoksessaan *Utopia and the ideal society – A study of the English utopian writing 1516–1700*, etteivät keskiajalla kirjoitetut kuvitelmat ihanneyhteisöistä sovi modernin utopian pohjalta rakennettuun universaalin ihanneyhteiskunnan malliin, joten keskiajan ihanneyhteisökuvauksissa ei ollut kyse utopioista (sic).<sup>253</sup> Keskiaikaisten ihanneyhteisöjen jättämistä huomiotta on perusteltu myös sillä, että niiden on esitetty keskittyneen pääasiassa hengellisiin arvoihin. Puhutaan millennialismista<sup>254</sup> sekä luostarilaitoksiin liittyneistä monastisista utopioista. On sanottu että ollakseen utopia, kirjoitusten tulisi olla *eteenpäin vieviä ja uudistavia*, mitä se sitten tarkoittaakaan. Keskiaikaiset ihanneyhteiskuntakuvaukset

---

<sup>252</sup> Liite: muutokset numero 47, 48, 54, 57, 59, 60, 64, 66,67 ja 70–80.

<sup>253</sup> Davis (1981) 14, 37 ja etenkin sivun 42 alaviite 1, jossa Davis viittaa Grausin artikkeliin ilmoittaen Grausin lähestymistavan hämärtävän modernin utopian ja keskiaikaisten täydellisten yhteisöjen välisiä eroja; Davisin hyvin kapea-alaista utopian määritelmää on kritisoinut mm. Lyman Tower Sargent artikkelissaan *Is There Only One Utopian Tradition*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 4 (Oct.-Dec., 1982), 683.

<sup>254</sup> Raamatun lopun aikojen kuvausten tulkintaan perustunut aatesuuntaus, jossa Kristuksen tuhatvuotinen valtakunta perustetaan maan päälle jonain tietynä ajankohtana. Joakim Fiorelaisen (*Gioacchino da Fiore*, *Joachim de Floris*, n. 1130–1202) opetuksia tulkinneet Joakimiitit uskoivat katolisen kirkon edustaman Kristuksen ajan päättyvän vuonna 1260 Pyhän Hengen aikakauden alkaessa.

sisältävät yleensä ajatuksen paluusta jonkinlaiseen alkuperäiseen kristilliseen elämäntapaan antiikin kulta-aikakäsityksen mukaisesti.

Ennen niin sanottua uutta aikaa kirjoitettujen tekstien pääasiallisena toiveena ei yleensä mitään ilmeisimmin ollut parempi maallinen hyvinvointi, ja silloin kun tämänkaltaisia ajatuksia esiintyi, sai muutos voimansa aina jostain ihmisestä riippumattomasta yliluonnollisesta substanssista. On kuitenkin perusteltua kysyä kuinka vakaalla pohjalla on usein nähty väite, ettei keskiaikaisilla ihannemaailmakuvauksilla olisi ollut yhteyttä muun muassa 1300-luvun talonpoikaiskapinoihin, joiden tavoitteena oli kapinoiden taloudellisten ja yhteiskunnallisten, eli maanpäällisten, olojen parantaminen.<sup>255</sup> Pyrkiväthän nämäkin kirjoitukset jollain tavoin kritisoidaan vallitsevaa todellisuutta. Toisaalta vaatimus kristinuskon opinkappaleiden täydellisestä noudattamisesta *ei nimenomaan olisi merkinnyt paluuta menneeseen*. Opetuksia ei missään vaiheessa oltu noudatettu kirjoittajien vaatimalla perusteellisuuella. Jos näin tehtäisiin, eikö tämä nimenomaan olisi yhteiskunnan *uudistamista*?

Yhteiskuntakritiikkiä 1300-luvun kirjoituksista etsittäessä on hyvä muistaa, että vielä tuolloin kirjoittaminen oli taloudellisesti hyvin kallista, eikä kirjoitustaitoa hallinnut kuin pieni vähemmistö väestöstä. Kirjoittaminen oli pitkään kirkon ja oppineiden sekä aatelin yksityisoikeus. Kirjan ajateltiin symboloivan lähtökohtaisesti hengellisiä arvoja.<sup>256</sup> Tällöin kristilliseen perinteeseen tai jumalalliseen väliintuloon tukeutuvat ajatukset olivat luonnollinen ratkaisumalli havaituille ongelmille. Näin ollen on ymmärrettävää, ettei joitain harvinaisia poikkeuksia lukuun ottamatta juuri esiintynyt suoraan vallankumouksellisia yhteiskuntamalleja tarjoavia kirjoituksia.<sup>257</sup> Piilomerkityksiä teksteistä sen sijaan löytyy runsaasti.

Myös myöhempiä utopistisia kirjoituksia on yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa käsitelty joskus todellisuudesta irrallisina ideologisina ajatusmalleina, joiden toteutuminen on ollut mahdollista vasta kun kirjoitukset saivat selkeät yhteiskuntasopimusteoreettiset muotonsa.<sup>258</sup> Tällöin myös suuri osa moderneista utopioista on rajattu yhteiskuntakeskustelun ulkopuolelle.

---

<sup>255</sup> Ks. Janet Coleman (1982) *The Continuity of Utopian Thought in the Middle Ages – A Reassessment*, *Vivarium* (20), 1–23.

<sup>256</sup> Minnis (1988) 28–29; sekä Cook & Herzman (1983) xx.

<sup>257</sup> Yksi esimerkki tällaisesta on Kristiina pisalaisen vuonna 1405 kirjoittama *Le livre de la cité des dames*, kirja naisten kaupungista. Ks. Christine de Pizan (1982) *The Book of the City of Ladies*, Translated by Earl Jeffrey Richards, Foreword by Marina Warner, New York: Persea Books.

<sup>258</sup> Lahtinen (2002) 190–196.

Eikö keskiaikaisten ihanneyhteiskuntakuvausten kirjoittamisen perusteena näin tulkiten voinut olla pyrkimys vallitsevien toimintatapojen muuttamiseen? Eivätkö kirjoittajat ole voineet tavoitella asioita, jotka eivät ole reaalisesti tavoitettavissa? Menocchion toteamus siitä kuinka Mandevillen kuvaus vieraista kansoista ja heidän hyvin erilaisista tavoistaan oli alkanut vaivata häntä, lienee osoitus siitä että Mandeville oli tavoittanut ainakin yhden lukijan jonka oli saanut pohtimaan myös vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen oikeutusta.<sup>259</sup>

Mikäli ei tarkasti rajata ajallista ja alueellista kontekstia, jota *Mandevillen matkojen* avulla tarkastellaan, on ymmärrettävää, ettei näitä niin sanottuja utooppisia ulottuvuuksia tekstistä havaita. Teoksen laajaa kopiointitraditiota kokonaisuudessaan aina 1500-luvulle saakka tutkinut Rosemary Tzanaki ei ole maininnut *Mandevillen matkojen* mahdollisesta ihanneyhteisöllisestä ulottuvuudesta tutkimuksessaan. Hän kyllä kiinnittää huomiota teoksesta löytyviin yksityiskohtiin, jotka liittyvät tietyytyyppeihin ihanneyhteisöihin, mutta nämä kohdat hän luokittelee aivan pätevin perustein muiden yleisten kategorioiden alle. Suurinta osaa tämänkaltaisesta materiaalista Tzanaki tarkastelee teologiseen keskusteluun osallistuvina yksityiskohtina. Hän ei muutenkaan tutkimuksessaan kiinnitä erityistä huomiota kirjoitusajankohtana Pohjois-Ranskassa tai Englannissa ajankohtaisina olleisiin kysymyksiin. Liian väljä rajaus estää näkemästä kirjan niitä piirteitä, jotka liittäisivät sen 1300-luvun puolivälissä Englannissa käytyyn keskusteluun.<sup>260</sup>

Tutkimuskysymykseni kannalta ei ole olennaista se missä *Mandevillen matkat* alun perin oli kirjoitettu, tai kuka yksittäinen henkilö mahdollisesti oli teoksen takana. Pyrkimyksenäni on selvittää *Mandevillen matkojen* roolia 1350-luvun englantilaisen näkökulmasta. Tarkastelen tässä luvussa edellisessä luvussa läpi käytyjä muutoskokonaisuuksia ja näiden muutosten näkökulmasta erityisesti *Mandevillen matkojen* rakennetta. Jos kirja jaetaan kahteen osaan Nooan arkin kuvauksen kohdalta, etenee kuvaus muutosten tai muutoskeskittymien näkökulmasta seuraavalla tavalla: Nooan arki, varpushaukan linna, Job, amatsonit, maailmanympäripurjehtimisen mahdollisuus, kaanin valtakunta (sisältäen tartarit), Gog ja Magog (apokalypsi), pappiskuningas Johanneksen valtakunta, Vaarojen laakso, ihanteelliset kansat (maallisen omaisuuden tuomitseminen), ihmisen ihanne ja kertomus saman Jumalan palvelemisesta.

---

<sup>259</sup> Ginzburg (1980) 88.

<sup>260</sup> Ks. Tzanaki (2003) 221–267.

Näitä voidaan ajatella etappeina matkalla kohti maanpäällistä paratiisia. Varsinainen pyhiinvaellus on päättynyt Jerusalemiin, mutta matka jatkuu yhä. Kirjoittajan vaellus kohti tuntematonta päättyy raamatullista Uutta Jerusalemiä muistuttavaan paikkaan. On tietenkin pidettävä mielessä, että tämänkaltaisten muutosten syynä saattoi olla myös lukijakunnalle tuttuun ajatusten sijoittaminen symbolisesti oikeaan paikkaan, jotta teoksen yleinen uskottavuus kasvaisi. Onhan jo edellä käynyt ilmi, kuinka keskeisessä asemassa tämänkaltaiset strategiat olivat *Mandevillen matkojen* kirjoitusprosessissa. Tulee edelleen muistaa, että Mandevillen kirjoittaessa teostaan oli soveliasta, osin jopa välttämätöntä, kritisoida rikkaita. Köyhyyden ihannointi ja teoksen muut moraaliset ulottuvuudet voitaisiin katsoa olleen mukana edelleen uskottavuuden, ja teoksen hyväksyttävyyden takia. Hyvän kristityn tuli olla huolissaan yhteiskunnan moraalisen tilasta, sen esillä pitäminen ei suinkaan tehnyt teoksesta ylemmänkään luokan silmissä epäkelvää.

Tässä luvussa tarkastelen kirjan rakennetta, sisältöä yleensä ja edellisessä luvussa läpikäytyjä muutoksia aikalaistekstissään, etsien mahdollisia merkityksiä prosessissa muodostuneelle lopputulokselle. Minkä takia Odoricuksen tekstiin oli tehty juuri nämä muutokset, liittyivätkö ne toisiinsa ja jos liittyivät, niin miten? Ja voidaanko ajatella, että aikalaistekijä yhdisti nämä kirjoittajan tekemät muutokset todennäköisesti johonkin tiettyyn kontekstiin? Entä millä tavoin näitä kysymyksiä olisi helpointa lähestyä? Oliko olemassa jokin kaikenkattava aikalaisia yhdistävä yhteiskunta ja sen tulevaisuuteen liittyvä muuttuja? Aikakauden moninaisista kulttuureista ja pienten kyläyhteisöjen määrittelemästä todellisuudesta huolimatta vastaus kysymykseen on yksinkertaisesti kyllä. Yhdistävä tekijä löytyy, ja se on *maailmanloppu*. Voidaan sanoa, että lähes poikkeuksetta 1350-luvulla ihmiset kokivat elävänsä historiallisessa todellisuudessa, jossa ihmiskunta lähestyi, jollei jo elänyt, lopun aikoja. Yhteiskunta tulisi mullistumaan. Historiallista aikakäsitystä, niin Englannissa kuin muuallakin läntisessä Euroopassa, kuvaa hyvin 1200-luvun alussa kuolleen Joakim Fiorelaisen ajatukset.<sup>261</sup> Lähdenkin liikkeelle kysymyksestä: minkälaisina *Mandevillen matkojen* sisältö ja rakenne näyttäytyvät Joakim Fiorelaisen ajatusten valossa?

---

<sup>261</sup> Lopun ajan ajatusten yleisyydestä McGinn (1979) *passim*; Ks. myös muun muassa fransiskaanijärjestöön kuuluneiden kirjoittajien ajatuksista aikojen lopun aktualisuudesta: Bert Roest (1996) *Reading the Book of History: Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography 1226- ca. 1350*, Groningen: Stichting Drukkerij C. Regenboog, 158–192.



### 3.1 Meidän aikamme on päättymässä

#### 3.1.1 Joakim Fiorelaisen symboliikka

Myöhäiskeskiajan merkittävin lopunajoista kirjoittanut auktori lienee benediktiiniläisen, sittemmin sisterssiläisen, luostarin apotti Joakim Fiorelainen. Profeetta Joakimiksi kutsuttu calabrialainen sai vuonna 1183 Casamarin luostarissa kolme näkyä, joiden innoittamana hän julisti että kirkon tulisi palata kärsivän palvelijan rooliin. Joakimin mukaan kirkosta oli tullut jo lähestulkoon imperialistinen toimija. Joakimista tuli kuuluisa ja merkittävä hahmo jo elinaikanaan; keskeistä hänen opetuksilleen oli, että historiaa ei voida ymmärtää ilman että huomioidaan kolminaisuuden osallisuus sen kulussa.<sup>262</sup>

Myöhäiskeskiajalla kristikunnassa yhä keskeisemmän aseman sai ajatusmalli, jossa ihmiskunnan elämällä maan päällä tulee olemaan yhtä selkeä loppu, kuin sillä oli alku. Historian nähtiin kulkevan kohti päämääräänsä, tosin yhä perinteisen syklisen aikakäsityksen värittämänä. Ajan loppu nähtiin kahtalaisena. Maailman loppua lähestyttäisiin pahan saadessa yhä enemmän valtaa itselleen kunnes huippuunsa kasvaneiden vitsausten jälkeen Ihmisen poika tulisi jakamaan viimeistä tuomiota. Maanpäällinen aika loppuisi ja ihmiskunta jaettaisiin niihin, jotka joutuisivat kadotukseen ja niihin jotka pääsisivät ikuisen elämään. Tämä oli niin sanotusti ortodoksisempi käsitys lopun ajan tapahtumista.<sup>263</sup>

Hieman valoisampaa päätöstä maanpäälliselle elämälle esitti juutalaisesta messiaanisen ajan odotuksesta juontuva ajatusmalli. Lopun aikojen koittaessa ihmiskunta saisi elää tuhatvuotisen ennennäkemättömän yltäkylläisen ajanjakson messiaanisen kuninkaansa johtamana. Tänä aikana tietty valittu ihmiskunnan joukko saisi nauttia rajatun ajan, yleisimmän version mukaan tuhat vuotta, elämästä suorassa yhteydessä Jumalaansa, samalla kuin paholainen olisi sidottuna syvyyteen kykenemättömänä puuttumaan maailman tapahtumiin. Ajanjakson lopulla seuraisi viimeinen lopun aikojen taistelu, jonka jälkeen muodostettaisiin uusi taivas ja uusi maa.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> McGinn (1979) 126–127.

<sup>263</sup> Marjorie Reeves (1993) *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages – A Study in Joachimism*, London: University of Notre Dame Press, 295.

<sup>264</sup> Reeves (1993) 295–296.

Näiden käsitysten väliset ristiriidat herättivät keskustelua aina kristinuskon alkuajoista lähtien. Raamatun lopun aikojen ennustuksia pyrittiin yhdistämään ja tulkitsemaan erilaisista näkökulmista. Pyhät kirjoitukset saivat lukuisia symbolisia ulottuvuuksia, joiden oikein ymmärtämisen uskottiin johtavan mahdollisuuteen nähdä ennalta lopun aikojen koittaminen ja siihen liittyvät tapahtumat. Yleisesti kiistan kohteena oli pohdinta seurasiko tämä niin sanottu tuhatvuotinen sapatinaika tässä maailmassa ja historiassa, vai vasta viimeisen tuomion jälkeen uudessa maassa, siis maassa joka ei enää ollut todellisuudessa yhteydessä tähän maailmaan, vaan jossa asustaisivat ylösnoousseet vanhurskaat.<sup>265</sup>

Vielä 1100-luvulle asti kysymys siitä oliko edellä esitetystä käsityksistä pessimistisempi vai optimistisempi todennäköisempi, tai jopa oikeampi, oli hyvin pitkälti avoin. Puhumattakaan että nämä olisi kyetty kaikkia tyydyttävällä tavalla yhdistämään. Kuitenkin kristikunnan keskuudessa ajatus siitä, että todellisuus olisi jonkinlainen näiden kahden vaihtoehdon yhdistelmä, oli huomattavan suosittu. Jo varhaisimmissa sibyllaanisissa oraakkeleissa 300-luvun puolivälistä tulkintasuunnat olivat yhdistyneet. Tuolloin ennustettiin mahtavan keisarin hallitsevan 112 yltäkyläisyyden vuotta, jona aikana pakanat ja juutalaiset käännytettäisiin kristinuskoon. Viimein Gog ja Magog kansoineen tuhottaisiin ja keisari matkaisi Jerusalemiin luovuttamaan valtakuntansa Jumalalle. Tämän jälkeen Antikristus ilmestyisi hallitsemaan ja vainoamaan kristittyjä, kunnes arkkienkeli Mikael viimein tuhoasi hänet. Seuraisi välittömästi Kristuksen toinen tuleminen ja samalla maallisen maailman loppu.<sup>266</sup>

Tultaessa 900-luvulle, ja viimeistään burgundilaisen apotin Adson kirjoituksen *Libellus de ortu et tempore Antichristi* ilmestyttyä, edellä mainittu ennustus oli kyseenalaistettu moneen kertaan. Monet kirkolliset ajattelijat pitivät varsinkin yltäkyläistä sapatinomaista maanpäällistä valtakuntaa hyvin epätodennäköisenä. Tuhatvuotinen valtakunta seuraisi vasta aikojen loputtua. Toisaalta juuri tämä osa ennustuksesta herätettiin henkiin lukuisissa historiallisissa ja poliittisissa kirjoituksissa. Joakim Fiorelainen esitti aivan uudenlaisen ajatusmallin, joka yhdisti ortodoksisen pessimistisen mallin maanpäälliseen kultakauteen. Joakimin kolminaisuuteen pohjaavan historiakäsityksen mukaan Antikristus tultaisiin kukistamaan historiallisessa maanpäällisessä ajassa. Ajatus poikkesi merkittävästi aiemmasta traditiosta mahdollistaen pohdinnan siitä, minkälainen olisi tämä Gogin ja Magogin

---

<sup>265</sup> Reeves (1993) 296–299.

<sup>266</sup> Reeves (1993) 299–300.

sotajoukkojen kukistamisen jälkeinen ihanteellinen hengellinen valtakunta. Joakimin ajatus kolmannesta ajasta, ajasta antikristuksen jälkeen, mutta ennen Kristuksen toista tulemistä, mullisti kristikunnan oppineiden, sekä vähitellen myös niin kutsutun tavallisen ihmisen, ajatukset lopun ajoista.<sup>267</sup>

Joakimin kirjoituksissa keskeisessä asemassa oli historiankulun ja maailman jakautuminen erinäisiin symbolisiin toisistaan riippuvaisiin osiin. Ajatus ei sinänsä ollut uusi, vaan se yhdistyi antiikista periytyvään klassiseen käsitykseen, jossa historiallisten valtakuntien nähtiin seuraavan toisiaan. Jos jokin valtakunta, imperiumi, oli synneillään tahrannut olemassaolonsa oikeutuksen, alkoi sen muuttuminen joksikin toiseksi. Tällöin luonnollinen seuraus oli valtakunnan *translatio* uuden hallitsijan johtamaksi uudeksi valtakunnaksi.<sup>268</sup> Menneisyyttä, nykyisyyttä ja tulevaa tulkittaessa olisi Joakimin mukaan verrattava Vanhaa ja Uutta testamenttia keskenään, jolloin paljastuu niiden ja kaiken tapahtuneen jakautuminen toisiinsa verrannollisiin osiin. Joakim painotti maailmanhistorian koostuvan kolmesta tilasta (*status*), pyhään kolminaisuuteen pohjautuen, jotka puolestaan rakentuivat yhteensä kahdestatoista osasta. Vanhan testamentin aikana elimme Isän aikakautta 42 sukupolven ajan, Kristuksen syntymästä alkoi toinen aika, joka myös tulisi kestäämään 42 sukupolvea. Antikristuksen ilmestyminen puolestaan ennustaisi kolmannen, eli Pyhän Hengen aikakauden alkua.<sup>269</sup>

Jotta ajatus ei olisi liian selkeä, olivat aikakaudet jaettavissa Joakimin mukaan myös kahteen osaan, joista ensimmäinen käsittää viisi ajanjaksoa ja toinen seitsemän. Tämän lisäksi Joakim noudatteli myös hieman muokattua käsitystä perinteisistä seitsemästä aikakaudesta. Antikristuksen tuhoaminen Joakimin mukaan toisen, perinteisemmin kuudennen, ajan lopulla aloittaa Joakimin tulkinnassa uuden järjestyksen (*ordo novus*). Tämä kolmas, tai perinteisemmin seitsemäs, aikakausi olisi uusi historiallinen maanpäällinen ajanjakso, jossa pyhä henki hallitsee uudistuneen kirkon kanssa maailmaa jossa eletään onnen ja rauhan tilassa. Joakimin mukaan näitä perinteistä seitsemää ajanjaksoa symboloi ilmestyskirjan lohikäärmeen seitsemän päätä, kun taas todellinen aikojen loppu ja ylösnousemus, ikään kuin kahdeksas aika, seuraisi vasta lohikäärmeen hännän tuhoamisen jälkeen. Nämä Joakimin ajatukset vaikuttivat suuresti myöhäiskeskiaikaiseen lopun aikojen tulkinnan traditioon ja

---

<sup>267</sup> Reeves (1993) 302–303, 305.

<sup>268</sup> Ernst Robert Curtius (1990) *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press, 29–30.

<sup>269</sup> McGinn (1979) 128–130; Reeves (1993) 303–306.

historianfilosofiseen ajattelumalliin. Tosin, ymmärrettävistä syistä, Joakimin monimutkainen käsitys ajanjaksoista sulautui usein aiempiin tapoihin jakaa ihmiskunnan historiaa.<sup>270</sup>

Joakim Fiorelaisen ajatus uuden paremman ajan koittamisen välttämättömyydestä ja vääjäämättömyydestä leimasi useita kirjoituksia myöhäiskeskiajalla.<sup>271</sup> Voidaan sanoa, että 1200-luvun puolivälissä lähestulkoon kaikkialla kristikunnan alueella missä keskusteltiin lopun ajoista, ja myös Englannissa, Joakimin ajatusten sivuuttaminen oli yhtä vaikeaa kuin olla kuulematta Johanneksen ilmestykseen tai Danielin kirjaan liittyneitä pohdintoja. Fransiskaanijärjestö jo sinällään oli ikään kuin osoitus Joakimin profetian toteutumisesta. Olihan Joakim ennustanut uuden hengellisten miesten järjestön astuvan esiin uuden aikakauden alussa. Joidenkin ajattelijoiden mukaan fransiskaaniveljeskunta muodostaisi perustan tulevalle hengelliselle aikakaudelle.<sup>272</sup>

Tämänkaltainen tulkinta kerjäläisveljeskunnista herätti aikalaisissa myös huomattavaa vastustusta. Toisaalta myös näissä vasta-argumenteissa hyväksyttiin usein Joakimin käsitys aikakaudesta ja lopun ajan tapahtumista. Yksi keskeisistä fransiskaani- ja dominikaaniveljeskuntia kritisoineista kirjoittajista oli Guillaume de Saint-Amour (n.1200–1272), jonka kirjoitus *De periculis nouissimorum temporum* nousi varsinkin 1300-luvun jälkipuoliskolla tärkeään asemaan. Kirjoitus esittää muun muassa kuinka tunnistaa lopun aikoina ilmestyvät väärät apostolit. Näistä suuri osa oli suunnattu suoraan kerjäläisveljeskuntia vastaan. Guillaumen kirjoitukset olivat keskeisessä asemassa englantilaisen protestantismien alkuaikoina. Väittelyissä usein molemmat osapuolet löysivät toisensa näiden lopun aikojen tunnusmerkkien joukosta. Useaan kertaan erilaisten tuomioistuinten eteen joutunut kirkon maallisen omaisuuden tuominnut John Wyclif (n.1320–1384) perusti ajatuksensa pitkälti Guillaumen tekstiin. Mutta toisaalta kuten kronikoitsija Henricus Knighton kirjoittaa vuonna 1382, ajateltiin näiden lopun aikojen väärin profeettojen ja apostolien tunnusmerkkien sopivan itse asiassa parhaiten Wyclifin tekoihin ja opetuksiin.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> Ks. muun muassa fransiskaanikirjoittajien osalta Roest (1996) 158–175.

<sup>272</sup> McGinn (1979) 146–147, 158–161.

<sup>273</sup> Knighton 244–252; Wyclifin ajatuksiin suhtautumisesta, oikeusprosessista sekä aikalaiskäsityksestä ja hänen kannattajiensa toiminnasta Knighton 252–324.

Wyclif käänsi Raamatun kansankielelle englanniksi ja hyökkäsi kirjoituksissaan ja julistuksessaan voimakkaasti kirkon maallista omaisuutta vastaan. Hänen ajatukset saivat laajaa kannatusta kansan keskuudessa, mutta myös ylemmistä säädyistä löytyi myötämielisyyttä. Wyclifin ajatuksissa kuninkaan asema hallitsijana

Jos *Mandevillen matkoja* tarkastellaan aikakauden historiakäsityksen näkökulmasta, voidaan teoksen jälkipuolisko jakaa joko kuuden askeleen matkaksi pois syntisestä nykytilasta kohti ideaalia, tai vastaavasti seitsemäksi ajanjaksoksi, jotka seuraavat toisiaan symbolisessa ennalta määrättyssä järjestyksessä. Vaelluksen jako kuuteen tai seitsemään olisi vastannut hyvin aikakauden käsitystä loogisesta tavasta hahmottaa vaelluksen rakennetta.<sup>274</sup> Mutta tehtiin jako millä perustein tahansa, teoksen rakenteellinen symboliikka on varsin selvää.

Suurin osa *Mandevillen matkojen* jälkimmäisestä puoliskosta uhrataan joko kaanin tai pappiskuningas Johanneksen valtakuntien kuvaamiseen. Kaanista kertoessaan Mandeville käyttää Odoricuksen kronologiasta piittaamatonta järjestystä, ja erinäiset yhteen liitetyt yksityiskohdat saattavat sijaita Odoricuksen tekstissä kymmenien sivujen etäisyydeltä toisistaan. Lisäksi Mandeville on liittänyt tekstiin tavanomaista runsaammin muista lähteistä poimittuja lyhyitä tarkennuksia ja yksityiskohtia.<sup>275</sup>

Vielä Mandevillen käyttämässä Odoricuksen matkakertomuksessa pappiskuningas Johannes oli jossain määrin sekoittunut kaanin valtakuntaan. Odoricus toteaa lakonisesti, ettei edes sadasosa Johanneksen valtakunnasta kerrotusta pidä paikkansa.<sup>276</sup> Mandevillen kertomuksessa tuodaan esiin kaksi erilaista suunnatonta ja käsittämättömän rikasta itäistä valtakuntaa. Jatkossa tarkastelen muun muassa sitä, voidaanko kirjan pappiskuningas Johanneksen maa nähdä esimerkkinä kolmannen aikakauden yhtenäisestä hengellisestä valtakunnasta. Toisaalta pohdin myös voisiko Joakimilaisesta näkökulmasta kaanin valtakunnan kuvausta seurannut kuvaus Gogista ja Magogista symboloida pakanallisuuden vajonneen valtakunnan päättymistä ja muuttumista uuden aikakauden kristityksi, mutta edelleen maanpäälliseksi ihanneyhteiskunnaksi. Toisaalta ei tule unohtaa, että sekä kaanin että pappiskuninkaan

---

Jumalan armosta oli keskeinen. Hänen mukaansa myös kirkon tulisi toimia kussakin maassa maan hallitsijan alamaisuudessa. Julistukseen liittyneistä tasa-arvoisuuden ajatuksista johtuen ylempi aateli ja kirkko pitivät Wyclifiä yhtenä vuoden 1381 talonpoikaikapinan syistä. Toisaalta on esitetty, että Wyclif itse ei halunnut olla missään tekemisissä kapinoitsijoiden kanssa. Knighton kirjoittaa Wyclifistä kerettiläisenä, osa hänen ajatuksistaan olikin tuomittu vuonna 1382, mutta Wyclifiä itseään ei ekskommunikoitu eikä muutenkaan tuomittu. Katolinen kirkko julisti Wyclifin ja kaikki hänen kirjoituksensa kerettiläisiksi vasta 30 vuotta hänen kuolemansa jälkeen vuonna 1415.

<sup>274</sup> Muun muassa augustiinolaisesta käsityksestä kaiken jakautumisesta seitsemään osaan ks. Curtius (1990) 28; PL, XXXIV, 190 ff., XXXVII, 1182; XL, 43 ff.

<sup>275</sup> Kaania käsitellään tarkemmin *Mandevillen matkojen* luvuissa xxiii-xxix (Cotton 154–194), jonka jälkeen keskitytään Pappiskuningas Johannekseen, josta kerrotaan luvuissa xxx-xxxiv (Cotton 195–223), eli käytännössä kirjan loppuun asti. Näissä Johanneksesta kertovissa luvuissa pääpaino ei kuitenkaan ole läheskään niin selvästi juuri tuon legendaarisen valtakunnan esittelystä, kuin Kaanista kertovassa osuudessa Kaanin valtakunnan osuus.

<sup>276</sup> Odoricus 326: “[...] veni versus terram Pretozoan, de quo non est centesima pars ejus quod quasi pro certo de ipso dicitur.”

valtakuntien soveliaista hallintotapaa käytetään myös kontrastina eurooppalaisten valtakuntien jatkuvaan riitelystä ja sotimiseen.<sup>277</sup>

Joakimin ajatuksissa uusi aikakausi ei ollut ajan päätepiste, eikä Mandevillekään päättä kertomustaan Johanneksen valtakuntaan. Hän jatkaa kohti maanpäällistä paratiisia ja symbolista Uutta Jerusalemiä. Vastaan tulee Vaarojen laakso jonka läpi vain arvolliset voivat kulkea, hieman samoin kuin vain ne joiden nimi on kirjoitettu elämän kirjaan, ovat kelpollisia astumaan viimeisen tuomion jälkeen Uuteen Jerusalemiin. Laakson toisella puolen Mandeville ei kohtaa paratiisia, tämän hän erikseen mainitsee, vaan kansan joka elää täydellisesti kymmentä käskyä noudattaen omistamatta mitään, mutta silti rikkaina. Kertomuksessa maa voidaan nähdä paratiisin asemassa, niin rakenteellisesti kuin symbolisesti.<sup>278</sup>

Rosemary Tzanaki toteaa teoksessaan *Mandeville's Medieval Audiences* kuinka Mandeville lähestyessään Jerusalemiä kiinnittää kuvauksessaan lukijan huomion kuudennen ajan päättymiseen. Mandeville mainitsee antikristuksen syntymäpaikan, kuvaa tuomiopäivään liittyvää kymmenen kadonneen juutalaisen heimon kertomusta, ja mainitsee ensimmäisen kerran Gogin ja Magogin. Tzanaki kuitenkin ohittaa tämän huomion lähes olankohautuksella, ja hän alkaa selostaa myöhempää suhtautumista Mandevillen historiakäsitykseen.<sup>279</sup> *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskon sisäinen symboliikka jääkin useimmilta tutkijoilta havaitsematta.

Vuonna 1983 ilmestyneessä *Mandevillen matkojen* edition esipuheessa C.W.R.D. Moseley käy lyhyesti läpi Mandevillen tavan esitellä erilaisia läntisen kristikunnan peilinä toimivia yhteisöjä. Hyökkäys kristikunnan syntejä vastaan muuttuu Moseleyn havaintojen perusteella kirjan edetessä yhä idealistisemmaksi, huipentuen paratiisimaisessa viattomuudessa elävien Bragmanien esiinmarssiin. Moseley hahmottelee *Mandevillen matkojen* symbolista rakennetta, jota seuraamalla rakentuu kuva itäisistä kansoista, jotka noudattavat luonnollisen moraalikäsitteensä avulla kristinuskon oppeja puhtaammin kuin synnin ja mammonan turmelemat varsinaiset kristityt.<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> Mandevillen tavasta käyttää positiivisia kontrasteja ks. mm. Moseley (1983) 22–29.

<sup>278</sup> Kansasta ja sen roolista tekstissä katso luku 3.2.4, Vaarojen laaksosta luku 3.2.3.

<sup>279</sup> Tzanaki (2003) 188–195.

<sup>280</sup> Moseley (1983) 24–29.

Käyn seuraavaksi läpi millaisena *Mandevillen matkojen* aikalaislukija mahdollisesti näki teoksen rakenteen. Olen jakanut käsittelyn aikakauden aikakausijakoa myötäilevään seitsemään osaan. En edes pyri osoittamaan, että tämä olisi välttämättä ollut myös alkuperäisen kirjoittajan tapa hahmottaa kertomuksensa jälkimmäistä puoliskoa. Kyseessä on kuitenkin yksi mahdollinen ja perusteltu tapa nähdä *Mandevillen matkojen* Jerusalemin jälkeinen osuus. *Mandevillen matkoissa* jako voidaan tehdä seuraavalla tavalla:

**1. Vanhan maailman synnit.** Käytännössä kirjan ensimmäinen puolisko, joka huipentuu sulttaanin erittelemiin kristikunnan puutteisiin.

**2.** Kertomus Nooan arkista, joka symboloi **syntien puhdistusta** vedenpaisumuksella ja vedenpaisumuksen jälkeistä uutta maailmaa. Sekä Jobin maa ja amatsonien kansa, joita kirjoittaja käyttää keskittäääkseen lukijan huomion kuvauksiin totutusta poikkeavista yhteiskunnista.

**3.** Kaanin Kiina syntien puhdistusten jälkeisenä jumalaa etsivien **pakanoiden rauhanomaisena** ja loisteliaana **valtakuntana**.

**4.** Kristuksen toista tulemistä ennakoivat Gog ja Magog, apokalypsin ja näin ollen myös **Jumalan aikakauden** koittamisen symboleina.

**5.** Pappiskuningas Johanneksen kristitty valtakunta Raamatun opetusten mukaisesti toimivana **kristittynä yhteiskuntana**, joka voidaan nähdä myös niin sanotun tuhatvuotisen valtakunnan symbolina.

**6.** Vaarojen laakso (*Vale perilous*), paikka joka karsii matkalta syntiset ja ahneet, vain Mandevillen tavoin puhtaat saavat jatkaa. **Symbolinen portti paratiisiin tai kiirastuli**. Osoittaa lukijalle, että ollaan saapumassa kohti todellista ideaalia, jossain mielessä taivaan asemassa olevaa matkan päätepistettä.

**7.** Kirjan päätepiirteenä **ideaalinen** kymmentä käskyä sekä luonnollista moraaliaan noudattava onnellisten brahmaanien **kansa**, joka on vapaa kaikesta kärsimyksestä ja pahuudesta. Taivaan tai paratiisin heijastuma.

Aloitan käsittelyn alaluvussa 3.1.2, jossa käyn läpi kirjoittajan tapaa kertoa ja havainnollistaa lukijalle kristikunnan nykytilaa. Tämän jälkeen etenen tekemääni jakoa myötäillen aina alalukuun 3.2.4 asti, jossa kirjoittaja on päätenyt matkansa päätöspisteeseen, josta voisimme käyttää nimitystä symbolinen Uusi Jerusaleml.

### 3.1.2 Vanhan maailman synnit

*Te olette rikkoneet minua vastaan pahemmin kuin ympärillänne asuvat kansat, te ette ole vaeltaneet minun säädösteni mukaan ettekä ole noudattaneet minun käskyjäni. Te ette ole eläneet edes siten kuin naapurikansanne elävät.*<sup>281</sup>

Kirja ei ole edes puolivälissä, kun Mandeville saapuu kirjansa alussa ilmoittamaansa tavoitteeseen, Jerusalemiin. Pyhän maan pyhiinvaellus huipentuu kristikunnan syntien erittelyyn. Tämä tehdään islamilaisen sulttaanin suulla. Kirjoittaja esittää lukijalleen minkä takia muutos kristikunnassa on välttämätön. Jerusalemissa viimeistään selviää miksi kristikunta on vaikeuksissa, ja matkan alkuperäinen tavoite ei ole riittävä. Pyhiinvaellus syntien sovittamiseksi on vasta alussa. Voidaan ajatella, että kirjassa Jerusaleml edustaa kirjoittajalle nykyhetkeä. Matkan jatkaminen olisi tällöin tulkittavissa siirtymiseksi kohti tulevaa.<sup>282</sup> Tätä ajatusta tukevat lukuisat matkan varrella kohdattavat yksityiskohdat, joista tarkemmin jäljempänä. *Mandevillen matkat* toimii eräänlaisena oppaana kuljettaessa kohti viimeisten aikojen tuhatvuotista valtakuntaa. Tämä on yksi mahdollinen tapa tulkita tekstiä. Toisaalta kirjoittaja teoksensa alkusanoissa ilmoittaa varsin selvästi, että kaikki kaukaisten maiden kuvaukset ovat mukana vain tukeakseen matkaa Jerusalemlin kaupunkiin ja sitä ympäröivälle pyhälle maalle.<sup>283</sup>

Matkatessaan kohti Jerusalemlia Mandeville on muistuttanut kristikunnassa havaitsemistaan epäkohdista. Jatkaessaan kohti tuntematonta itää kristityn maailman tilaa joko suoraan tai epäsuoraan kritisoivat kohdat yleistyvät. Tässä kohdin hän kertoo edellisessä luvussa mainituista epäjumalanpalvojista, jotka jopa uhraavat itsensä jumalansa edessä. Mutta kuten

---

<sup>281</sup> Hesekiel 5:7.

<sup>282</sup> Maantieteellisen paikan ja ajan yhdistäminen oli yleisesti käytetty vertauskuvallinen konventio.

<sup>283</sup> Cotton 3.



mainittua, kohta on lähes suora lainaus Odoricukselta.<sup>284</sup> Jerusalemiin saavuttuaan Mandeville jatkaa matkaansa saraseenien maalle ja pestautuu sulttaanin armeijaan.<sup>285</sup> Mandevillen lyhyt keskustelu Egyptin sulttaanin kanssa perustuu suurella todennäköisyydellä Caesarius von Heisterbachin (n.1180–1240) kirjoitukseen *Dialogus miraculorum*.<sup>286</sup> Kohta Sobeckin mukaan on hyvä esimerkki *Mandevillen matkojen* kirjoittajan tavasta verrata lukijakunnalle tuntematonta ja vierasta siihen mitä he pitävät tuttuna ja turvallisenä. Islaminuskoinen ja islamin ero kristinuskoon on esitetty kohtalaisella tarkkuudella ilman aikakaudelle ominaista tuomitsevuutta. Islam tuodaan lukijalle tutuksi tavoilla, joita vastaan hänen on hyvin vaikea argumentoida. Islaminuskoinen ovat vain hieman kristinuskosta hairahtuneita, ja mikäli me kristityt olisimme sen arvoisia, he tietenkin palaisivat oikean uskon piiriin. Mikäli Mandeville on todella poiminut tämän keskustelun *Dialogus miraculorumista*, hän on jälleen muokannut kuvausta huomattavan paljon suvaitsevampaan suuntaan. On mielenkiintoista, että kohta muistuttaa monilta osin keskiaikaisen saarnaa sekä rakenteeltaan, muodoltaan että kieliopillisilta piirteiltään. Muoto korostaa kertomuksen merkitystä entisestään.<sup>287</sup> Vuoropuhelu muistuttaa lukijaa kristikunnan moraalin heikosta nykytilasta. Mandeville julistaa lukijalleen varsin suoraan kristittyjen rikkoneen Jumalaansa vastaan. Saarna luo perustaa tulevalle, jossa Mandeville pyrkii osoittamaan kuinka me voimme parantaa tapamme, ja saada syntimme anteeksi.

Mandeville antaa sulttaanin kertoa lukijalle kristikunnan alennustilasta. Keskustellessaan sulttaanin kanssa muslimien mahdollisesta kääntymisestä kristinuskoon Mandeville kuulee, miksei tämä ole todennäköistä. Sulttaanin mukaan kristittyjen oma toiminta saa islaminuskoinen pysymään Muhammedin opeissa. He eivät tule kääntymään kristinuskoon ennen kuin kristityt papit alkavat toimia kuten Raamatussa neuvotaan. Sulttaanin mukaan pappien tulisi näyttää esimerkillään kuinka kuuluisi elää, mutta näin he eivät suinkaan tee. Esimerkkinä toimimisen sijasta papit tekevät kaikenlaisia pahoja tekoja, ja saattavat näin tavalliset kristityt suoranaisesti alennustilaan: pyhäpäivinä ihmiset eivät mene jumalanpalveluksiin, vaan käyttäytyvät koko päivän, ja usein myös sitä seuranneen yön, kuin

---

<sup>284</sup> Huomaa lähes täydellinen samankaltaisuus seuraavissa; Cotton 125–126 ja Odoricus 297–299. Vrt. myös Yule (1915) vol II, 144–146.

<sup>285</sup> Mandeville on kertonut jo teoksensa alkupuolella olleensa sulttaanin palveluksessa, ja sulttaanin luvanneen hänelle korkea-arvoisen prinssin tyttären puolisoiksi. Ehtona oli ollut vain Mandevillen kääntyminen islaminuskoon, mitä hän ei tehnyt. Cotton 24.

<sup>286</sup> Sobecki (2002) 334, 340–341.

<sup>287</sup> Sobecki (2002) 335–336.

järjettömät eläimet. Juopuneina ihmiset ajautuvat puhumaan ylpeästi, riitaantuvat alkavat usein tapella, kunnes pahimmassa tapauksessa ajautuvat tappamaan lähimmäisensä.<sup>288</sup>

Sulttaani jatkaa kertoen kuinka kristityt aivan yleisesti pettävät uskonveljiään vannoen pyhiä valoja ilman aikomustakaan täyttää niitä. Kaiken huipuksi kristityt ovat niin täynnä väärää ylpeyttä ja itserakkautta, etteivät edes tiedä kuinka pukeutua vaan koristelevat itseään erilaisten muotioikkujen mukaisesti. Kristittyjen tulisi pukeutua yksinkertaisesti, pitää sanansa ja olla valmiita auttamaan huonompiosaisiaan, kuten Kristus teki. Vaikka kristityt väittävät uskovansa Kristukseen ovat he täynnä ylpeyttä, kateutta, ahneutta, himoa ja hekumallisuutta. He myyvät tyttärensä, siskonsa, ja jopa oman vaimonsa pienestä määrästä hopeaa miehille, jotka haluavat maata heidät. Kuka tahansa ottaa toisen vaimon, eikä kukaan enää ole uskollinen toiselle. Näin kristityt sulttaanin mukaan ovat ilkeydessään rikkoneet lain jonka Kristus on heille antanut.<sup>289</sup>

Tässä kohdin Mandevillen saarnamainen lähestyminen kristikunnan syntejä kohtaan on hyvin samankaltaista, kuin kirkollisten saarnaajien tapa etsiä selitystä pyhän maan menetykselle sekä kristittyjen kohtaamille vastoinkäymisille kuten kadoille ja ruttoepidemioille laajasta synteihin sortumisesta.<sup>290</sup> Mandeville kirjoittaa, etteivät seuraamukset ole olleet vähäisiä. Pyhä maa on menetetty saraseeneille. Mutta sulttaanin mukaan muslimit ovat tietoisia profetioista, joissa muslimit menettävät Pyhän maan takaisin kristityille sinä hetkenä, kun kristityt palaavat uskonsa peruskappaleiden äärelle. Kukaan ei kykene vastustamaan Jumalaansa nöyrästi ja kuuliaisesti palvelevaa kristittyä, mutta niin kauan kun he elävät synnissä ei saraseeneilla ole kristittyjen taholta mitään pelättävää. Mandeville kirjoittaa hämmästyneensä siitä, että sulttaani tuntee kristikunnan tilan näin yksityiskohtaisesti. Mandeville kuitenkin pian kuuli syyn miksi; sulttaanin kauppiaina esiintyvä vakoojaverkosto oli todella laaja. Kaiken tämän hämmentämänä Mandeville ei voinut kuin todeta, että:

[...] on häpeäksi uskollemme, että ne joiden tulisi palata kristinuskoon meidän hyvän esimerkkinne johdattamina, tulevat karkotetuksi luotamme pahojen elämäntapojemme takia. Eikä siksi ole mitenkään outoa, että heidän mielestään

---

<sup>288</sup> Cotton 100–101.

<sup>289</sup> Cotton 101: “And thei ben so coueytos that for a lytlylle syluer thei sellen here doughtres, here sustres, and here owne wyfes to putten hem on lecherie. And on withdraweth the wif of another. And non of hem holdeth feyth to another, but thei defoulen here lawe that Ihesu Crist betook hem to kepe for here saluacoun.”

<sup>290</sup> Sobecki (2002) 336.

olemme pahoja. Mutta saraseenit toimivat itse oikein, sillä he noudattavat uskollisesti koraanin käskyjä, jotka Jumala on heille lähettänyt sanansaattajansa Muhammedin välityksellä [...]”<sup>291</sup>

Sebastian Sobeckin mukaan Mandevillen käymässä keskustelussa sulttaanin kanssa tuodaan esiin, ei vain meidän heikkouksiamme, vaan myös vastapuolen vahvuuksia. Mandeville luo vahvan perustan sille, että lukijan tulisi ottaa oppia näiltä vierailta. Heidän tapansa toimia, ja heidän kulttuurinsa, sisältää monia piirteitä, jotka voisivat olla meille hyödyksi. Mandeville välttää viimeiseen asti näiden toimintamallien leimaamista vieraiksi pyrkien tuomaan oudoimmatkin tavat hyväksytyimmiksi liittämällä ne johonkin lukijalle tuttuun. Ennen kaikkea, jokainen asia luomakunnassa palvelee jotain tarkoitusta, ja on luojaan sitä tarkoitusta varten suunnittelemaa.<sup>292</sup>

Entä Mandevillen ja sulttaanin keskustelun sisältö? Olivatko asiat kristikunnassa näin huonolla tolalla? Jussi Hanska ja Kirsi Salonen kirjoittavat teoksessaan *Kirkko, kuri ja koulutus* hengellisen säädyn moraalihistoriasta myöhäiskeskiajalla. Vastoin laajalle levinnyttä uskomusta, oli hengellinen sääty myöhäiskeskiajalla yleisesti ottaen työlleen omistautunut. Papisto ja hengellinen sääty oli keskimäärin muuta väestöä paremmin koulutettua. Myös suuri enemmistö hengellisestä säädystä esiintyi ja toimi moraalisenä esikuvana valtaväestölle. Laajassa mittakaavassa papiston moraalisesti tuomittavat rikkomukset eivät olleet mitenkään yleisiä. Mutta niitä kuitenkin tapahtui, eikä vain satunnaisesti, vaan sääntö- ja seurakuntaan katsomatta. Rikkomuksia esiintyi käytännössä kaikkialla läntisen kristikunnan alueella, ei välttämättä jatkuvasti, eikä edes usein, mutta osa teoista tuli väistämättä myös yleiseen tietoisuuteen.<sup>293</sup>

Papiston ajateltiin olevan Jumalan valtakunnan edustajia maan päällä. Heidän tuli olla jopa ulkoisilta ominaisuuksiltaan virheetömiä. Jos papin uralle haluavalla oli jokin ruumiillinen puute, tuli hänen anoa siitä erikseen dispensaatiota paavilta voidakseen ottaa vastaan

---

<sup>291</sup> Cotton 101–102; Defective 61:” [...] of þis grete sclandre of [oure fayth], for þei þat schulde be yturned þurȝ oure good ensample to þe feith of Ihesu Crist, þei beȝ ydrawe away þurȝ oure wickide luyng. And þefore it is no wondre þouȝ þei clepe vs wickid. But þe Sarasyns beȝ trewe, for þei kepȝ wel þe comaundments of here Alkaron, whiche God sent to hem by his messyngere Macomet [...]”. Käännös kirjoittajan.

<sup>292</sup> Sobecki (2002) 337–339.

<sup>293</sup> Hanska Jussi & Salonen, Kirsi (2004) *Kirkko, kuri ja koulutus. Hengellisen säädyn moraalihistoriaa myöhäiskeskiajalla*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 159–223.

pappisvihkimyksen.<sup>294</sup> Niinpä yksittäiset moraalittomuudet saattoivat herättää laajaa närkästystä. Ne olivat otollista materiaalia satiirikirjoittajille sekä yleistä tapainturmellusta vastaan saarnaaville. Ajatus täydellisyydestä on omiaan herättämään epäilyjä ja jopa kateudensekaisia toiveita kuvan rikkoutumisesta. Myöhäiskeskiajalla ihminen tuskin erosi näiltä osin nykyisestä. Toisaalta osa yleistä turmellusta vastaan saarnanneista saattoi olla oikeasti ja syvästi järkyttyneitä heidän maailmankuvaansa vastaan sotineesta ajatuksesta moraalittomasta papista. Papiston tuli olla jumalan valtakunnan symboleita maanpäällä, ja yksikin arvoton tai syntinen pappi oli liikaa.

*Fasciculus morum* -saarnaoppaan mukaan papin tuli Raamatun ja Augustinuksen opetusten mukaisesti poistaa ensin malka omasta silmästään ja vasta sen jälkeen etsiä roskia muiden silmistä. Papin tuli olettamuksen mukaan olla vapaa synnistä. Hänen tuli olla myös oikeamielinen.<sup>295</sup> Ristiretkipropagandan jälkimainingeissa läntisessä Euroopassa liikkui saarnamiehiä, jotka halusivat puhdistaa ne jotka, eivät olleet uskollisia Kristukselle. Saarnaajat tarttuivat niihin epäkohtiin joiden he näkivät kaikista eniten vahingoittavan kirkon mainetta ja kansan uskoa sen pyhyyteen. Kohteena olivat kirkonmiehet, jotka eivät noudattaneet saarnaamiaan oppeja, tai pahimmassa tapauksessa eivät edes alun alkaen olleet saarnanneet niistä. Uudistusta ajaneet saarnaajat lähestyivät ajatuksillaan katolisen kirkon harhaoppisena pitämää vanhaa donatistista ajatusta, että vain pappi joka itse ei ollut syntinen, saattoi antaa synninpäästön.<sup>296</sup> Erilaatuisten pappisvihkimyksen saaneiden määrä oli myöhäiskeskiajalla varsin suuri, joten voidaan olettaa lähestulkoon jokaisen aikalaisen kuulleen jostakin pappisvihkimyksen saaneesta, tai luostarin asukkaasta, joka oli toiminut, tai jonka uskottiin toimineen, moraalittomasti. Mandevillen sulttaanin suulla esittämä vaatimus papiston palaamisesta moraaliseksi esikuvaksi laskeutui hedelmälliseen maahan.

Englannissa vaatimus papiston synnittömyydestä oli johtanut niin kutsutun lollardi-liikkeen syntyyn. John Wyclifin johdolla he vaativat kirkon luopumista omaisuudestaan, pappien ei olisi sallittua ottaa vastaan rahalahjoja tai palkkaa. Mikäli papisto ei tähän suostuisi, olisi se sopimaton saarnaamaan Jumalan sanaa kansalle ja syyllistyisi lollardien mielestä

---

<sup>294</sup> Hanska & Salonen (2004) 81–86.

<sup>295</sup> *Fasciculus morum. A Fourteenth-Century Preacher's Handbook*, Edition and Translation by Siegfried Wenzel (1989), University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 404–406.

<sup>296</sup> Stark (2003) 50–51.

kerettiläisyyteen sekä simoniaan<sup>297</sup>. Maassa ei vallitsisi rauha ja yltäkylläisyys ennen kuin kirkko olisi luopunut kaikesta maallisesta vallasta ja omaisuudesta. Lollardit esittivät myös lukuisia muita kirkon oppeihin, muun muassa ehtoollisen olemukseen sekä kerjäläisveljien toimintaan, liittyneitä arvosteluja. Henricus Knighton kirjoittaa kronikassaan lollardien saarnanneen myös ristiretkiä vastaan. Kaikki jotka osallistuisivat millään tavoin ristiretkien tukemiseen, rikkoisivat suoraan viidettä käskyä vastaan.<sup>298</sup>

Sulttaanin kanssa käydyn keskustelun moraalinen sisältö edusti siis todennäköisesti ajatustapaa, joka oli aikalaisten keskuudessa vähintäänkin yleinen. Keskusteltuaan sulttaanin kanssa Mandeville aloittaa kertomuksensa matkastaan Jerusalemissa itään. Mandeville oli lisännyt sulttaanin kanssa käydyn keskustelun Odoricuksen tekstiin. Samoin seuraava pidempi kertomus on Mandevillen lisäys. Hän kirjoittaa Varpushaukan linnasta, jossa varpushaukkaa seitsemän vuorokautta tauotta vahtineet näkivät kauniin neidon, joka toteutti yhden heidän toivomuksistaan. Armenian kuningas erehtyi pyytämään tämän henkiolennon itselleen himojensa orjaksi. Tähän neito ei suostunut, mutta antoi kuninkaan muuttaa toivettaan. Koska kuningas ei tätä tehnyt olivat kuninkaan alamaiset yhdeksänteen polveen asti tuomittuja puutteeseen ja sotaan. Lähes samalla lailla epäpuhtaaseen, syntiseen toiveeseen, turvautui eräs tempeliritari. Hänen ainoa toiveensa oli, ettei hänen kukkaronsa olisi koskaan tyhjä rahasta. Neito toteutti toiveen, mutta totesi että tempeliritarin ylpeys ja usko rahoihinsa koituu järjestön tuhoksi. Näin tapahtui.<sup>299</sup>

Tästä eteenpäin Mandeville alkaa seurata Odoricuksen kertomusta tarkasti, muutellen sitä vain sieltä täältä. Sulttaanin kuvaamia syntejä, kuninkaan himoa ja tempeliritarien lankeemusta *Mandevillen matkoissa* seuraa kertomus Nooan arkista.

---

<sup>297</sup> Simoniolla tarkoitetaan pyrkimystä tai tekoa, jossa tavoitteena on ostaa tai myydä jotain sellaista, joka liittyy sielun hengelliseen ja iankaikkiseen hyvinvointiin. Yleensä termillä viitataan kirkollisen viran, tai paremman aseman kirkollisessa hierarkiassa, ostamiseen tai myymiseen. Keskiajalla useat kirkolliset ajattelijat pitivät tätä rikosta tuomittavimpana kaikista rikoksista. Termi tulee Raamatun (Apostolien teot 8: 9–25) kertomuksesta noidasta nimeltä Simon, joka halusi ostaa itselleen apostolien kyvyn tehdä ihmetekoja Pyhän Hengen avulla.

<sup>298</sup> Knighton 288.

<sup>299</sup> Cotton 108.

### 3.1.3 Maan puhdistus ja uusi maa

*Sano sen tähden heille: Näin sanoo Herra Jumala: Te syötte lihan verineen, te palvotte epäjumalia ja surmaatte viattomia ihmisiä. Tekö saisitte pitää maan omananne? Te turvaatte miekkaanne, te teette iljettäviä tekoja ja makaatte toistenne vaimojen kanssa. Tekö saisitte pitää maan omananne?*<sup>300</sup>

Raamatussa kerrotaan Jumalan luvanneen vedenpaisumuksesta selvinneelle Nooalle, ettei enää langettaisi elollisten olioiden päälle toista suurtuhoa. Mandevillen esittämää tapainturmellusta ei siis puhdistettaisi vanhatestamentillisella vedenpaisumuksella. Mutta ei ole sattumaa, että *Mandevillen matkoissa* sulttaanin yhteenvetoa kristikunnan synneistä seuraa kertomus Nooan arkista. Keskiäikaiselle lukijalle Nooa symboloi hyvin yksiselitteisesti synneistä langetettavaa rangaistusta.<sup>301</sup> Luettuaan tai kuultuaan kristikunnan rappiosta, ja oltuaan hyvin suurella todennäköisyydellä asiasta samaa mieltä, lukijaa muistutetaan miten Jumala on aiemmin kohdellut synnin turmelemaa ihmiskuntaa. Vedenpaisumusta ja synneistä seuraavaa rangaistusta ei mitenkään teoksessa alleviivata, sitä ei oikeastaan edes mainita. Mutta tämä ei olisi ollut edes tarpeen. Lähdevertailun avulla nähdään, että kirjoittaja on kiinnittänyt kyseiseen kohtaan erityistä huomiota. Nooan rooli *Mandevillen matkoissa* on varmasti yhtä monitahoinen, kuin muukin teoksen sisältö. Toisaalta kirjoittaja viittaa syntejä seuranneeseen rangaistukseen, toisaalta hän saattaa hyvinkin viitata uuteen alkuun ja uuteen maailmaan, jonka Nooa kohtasi tulvan laskeuduttua.

Tässä teoksen puolivälin taitekohdassa Nooan kohtaamaa tulva mainitaan siis vain ohimennen. Tulvasta on tosin jo aiemmin kerrottu pariin otteeseen. Nyt painopiste on Ararat-vuorelle ankkuroituneessa arkissa. Kuvaus on hyvä esimerkki Mandevillen taidokkaasta tavasta muodostaa toisistaan poikkeavista lähteistä yksityiskohdiltaan ehjä ja mielekäs kokonaisuus. Mandeville kertoo, ettei vuorelle voisi päästä sitä peittävän ikilumen takia. Vaikka lumen läpi kahlaaminen onnistuisikin, vartioisi Jumala vuoren koskemattomuutta. Mandevillen mukaan vain yksi fransiskaaneli on käynyt arkissa Nooan jälkeen. Muistoksi hän otti palan arkin kylkilaudasta.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Hesekiel 33:25–26.

<sup>301</sup> Ks. mm. Jussi Hanska (2002) *Strategies of Sanity and Survival. Religious Responses to Natural Disasters in the Middle Ages*, Helsinki: Finnish Literature Society, 118–119.

<sup>302</sup> Egerton 106–107.

Tarina on kasattu hajanaisista rakennuspaloista. Odoricus mainitsee arkista sivumennen kertoen vain halunneensa kiivetä sinne. Mandevillelle kertomus Nooasta on selvästikin ollut symboliselta arvolta merkittävä, päätellen aiheen huomattavasti Odoricusta tarkemmasta käsittelystä. Odoricus on todennut matkatoveriensä olleen kiireisiä ja paikallisten kertoneen Jumalan vartioivan vuorta, mistä syystä vuorelle ei olisi mahdollista päästä.<sup>303</sup> Mandeville ammentaa tarinaan lisää syvyyttä lukuisista eri lähteistä. Legendan Raamatun ulkopuolinen materiaali on peräisin todennäköisesti Josefukselta,<sup>304</sup> lumen Mandeville otti luultavasti Haitonilta tai Vincent Beauvais'laiselta. Näistä kumpikaan ei mainitse vuorelle pääsystä munkkia. Tämä yksityiskohta löytyy puolestaan William Rubruckilaisen kertomuksesta, jonka Mandeville lainasi Brunetto Latinin *Li Livres dou Tresorista*.<sup>305</sup>

Nooan arkin kuvausta seuraa *Mandevillen matkoissa* kaksi uutta muutosta Odoricuksen kuvaukseen. Ensin Odoricuksen mainintaa Jobista on laajennettu ja muokattu huomattavan paljon, ja heti tämän jälkeen Mandeville esittelee lukijoilleen naissoturit, amatsonit. Siinä missä Nooa symboloi 1300-luvun ihmiselle synneistä seuraavaa rangaistusta, muistutti Raamatun kertomus Jobista aikalaiskirjallisuudessa yleensä kärsimysten keskellä Jumalalle uskollisena pysymisen siunauksellisuudesta.<sup>306</sup> Job ei suostunut luopumaan Jumalastaan edes epäinhimillisten kärsimysten edessä. Jobin kertomuksessa korostuu, ettei ole ihmisen tehtävä tuomita toista syntiseksi hänen ulkoisten ominaisuuksien tai kohtaamiensa vastoinkäymisten perusteella. *Mandevillen matkojen* kirjoittajalle on ollut ilmeisen tärkeää esittää, että moni yleisesti jumalattomana pidetty saattaa Jumalan silmissä olla arvollisempi kuin ne, jotka näennäisesti seuraavat kristinuskon oppeja. Tämä on yksi kirjoittajan tekemien muutosten päälinjausta läpi teoksen. Jobin kertomus tukee myös Nooa-vertauksen toista ulottuvuutta, eli uuden alun mahdollisuutta. Pidettyään jumalastaan kiinni viimeiseen asti, kärsittyään ja menetettyään käytännössä kaiken, Jobin elämä sai uuden alun ja hänen uskollisuutensa palkittiin. Uusi elämä oli itse asiassa vanhaa rikkaampaa ja Job sai kaiken menetetyn takaisin korkojen kera.

---

<sup>303</sup> Odoricus s. 280: "In hac contrata est mons ille in quo est archa Noae. In quem libenter ascendissem si mea societas me praestolari voluisset; et quem quum ascendere voluerim tamen gens illius contratae dicebat quod nullus unquam poterat ascendere illum montem. Nam hoc videtur et dicitur Deo altissimo non placere."

<sup>304</sup> Antiq. XX, II, 2.1; III, 6.

<sup>305</sup> Ks. Letts (1949) 54 ja Egerton s.106. Alkuperäisten lähteiden erittely on kohtalaisen helppoa sillä eri editioissa on lähdeanalyysi tehty varsin perusteellisesti.

<sup>306</sup> Job oli yksi käytetyimmistä arkkityypeistä hyvän ja kärsivän kristityn symboliikasta ammentavassa saarnamateriaalissa. Hanska (2002) 139–140.

Mandeville kertoo, että Job oli itse asiassa pakana.<sup>307</sup> Ilmeisen oleellista tässä Mandevillen maininnassa on se, että Jumala selkeästi piti Jobia, pakanaa, tärkeänä. Kertomuksessa konkretisoituu hyveellisen pakanuuden mahdollinen paremmuus näennäiseen kristinuskoon nähden.<sup>308</sup> Mandeville rinnastaa Jobin raamatulliseen kuninkaaseen Jobabiin. Herää kysymys miksi tehdä tämänkaltainen lisäys. Maininta tulee merkitykselliseksi ainakin siinä tapauksessa, että kirjoittajan pyrkimyksenä olisi rinnastaa Jobin hyvät ominaisuudet koko valtakunnan ominaisuuksiksi. Keskiaikaisessa kertomustraditiossa hallitsijan hyveellisyys korreloi lähestulkoon automaattisesti valtakunnan hyvinvoinnin kanssa, ja näin Mandevillemme tulee mahdollisuus kertoa kuinka hän saapui tähän historialliseen Jobabin maahan, ja asiat olivat siellä edelleenkin mainiosti.<sup>309</sup> Mandevillen kuvauksissa yleisimminkin ihanteellisen yhteisön hallitsija oli nimenomaan omalla toiminnallaan ja moraalisuudellaan aiheuttanut valtakunnan muokkautumisen Jumalan toiveiden mukaiseksi. Tämä noudatteli aikakautensa ajatusmallia, jossa hallitsijan hyveellisyyden katsottiin heijastuvan suoraan hänen alamaistensa elämänlaatuun.<sup>310</sup>

Nooan avulla lukijalle muistutettiin syntejä seuraavasta rangaistuksesta. Job osoitti, että vain todellinen luottamus Jumalaan palkitaan. Lopun ajan ennustusten mukaan pian edessä olevat tapahtumat eivät tulisi olemaan helppoja, mutta uskoa ei silti saa hylätä. Mandeville on rakentanut teoksensa toisen puoliskon alkuun varsin voimakkaan symbolisen ulottuvuuden. Jobin maata jo viereisillä sivuilla seuraava kuvaus amatzoneista antaa lisäpainoa arviolle, että Mandeville on pyrkinyt antamaan matkalleen selkeän tarkoituksen. Mandeville kertoo tien kohti ennustettua tuhatvuotista valtakuntaa. Näin kristikunnan olisi mahdollista saavuttaa onnellisuuden tila, josta Jobkin oli lopulta saanut nauttia.

Mikäli Nooa ja Job eivät vielä kiinnittäneet lukijan huomiota uusiin maihin ja niiden uudenlaisiin yhteiskuntamalleihin, kertomus amatzoneista varmasti teki sen. Mandevillemme

---

<sup>307</sup> Se ettei Mandeville huomioi tässä yhteydessä eroa joka pakanuudella nähtiin olevan niin sanotun Uuden liiton aikana siitä mitä sillä käsitettiin niin sanotun Vanhan liiton aikana, osoittaa joko hänen heikkoa teologista tietotasoa tai – mikäli huomioidaan Mandevillen tapa muokata ja kirjoittaa kirjansa tekstiä ylipäättään – todennäköisemmin tarkoituksellista retorista yksinkertaistusta.

Kristikunnassa Vanha liitto nähtiin aikana ennen Kristuksen ristiinnaulitsemista ja tulemista kristittyjen vapahtajaksi. Vanhan liiton aikaan poikalapset otettiin liiton jäseniksi ympärileikkaamalla heidät. Tyttölasten puolesta uhrattiin. Vain nämä rituaalit läpikäyneet juutalaiset olivat Jumalan kansaa. Kaikki muut olivat pakanoita. Teologisesta näkökulmasta Uuden liiton aikana Raamatun sanoma tuli koskemaan koko ihmiskuntaa, ja pakanoita olivat ne ihmiset, jotka eivät olleet ottaneet kastetta vastaan.

<sup>308</sup> Ks. Higgins (1997) 224–225.

<sup>309</sup> Cotton 111–112.

<sup>310</sup> Ks. F. Graus (1967) *Social Utopias in the Middle Ages*, Past and Present No. 38, 15.



kirjoitti amatsonien maassa asuvan ainoastaan naisia. Kuten jo aiemmin mainitsin, maassa ei saanut asua yksikään mies seitsemää vuorokautta kauempaa. Amatsonien maata hallitseva kuningatar oli valittu sotataitojensa perusteella. Hänen tuli olla valtakunnan taitavin sotilas. Amatsonien yhteisö on siis toimiva yhteiskunta ilman miehiä ja yhteiskunnan pääasiallinen tehtävä on sotia.<sup>311</sup> Esetetty yhteiskuntamalli herätti varmasti lukijan tai kuulijan mielenkiinnon. Amatsonien naisvaltainen yhteiskuntamalli ei sopinut aikakauden konventioihin ja se voidaan jopa nähdä pyrkimyksiksi korostaa kertomuksessa vastaan tulevien erilaisten poikkeavien yhteisöjen merkitystä. Tällöin kertomus olisi jo konventioksi muodostuneen ”maailma ylösalaisin” -*topoksen* asemassa. Tämänkaltaisilla kirjallisilla keikauksilla lukijan tai kuulijan huomio pyrittiin kiinnittämään johonkin tekstin yksityiskohtaan esittelemällä heille asia, joka oli tiettyssä mielessä jo oletuksellisesti mahdoton, absurdi.<sup>312</sup>

Senkaltainen ihmisyyhteisö jota soturinaiset edustavat – he itse valitsevat ajankohdan jolloin haluavat saada jälkeläisiä, ryöstävät lapsensa isän maansa ulkorajoilta ja kaiken huipuksi pyrkivät saamaan pelkästään tyttölapsia – on lähes kaikessa vastaan vallitsevaa aikalaiskäsitystä asioiden oikeasta järjestyksestä. Jos ei muuta, niin kuvaus saa todennäköisesti lukijan suhtautumaan jatkossa tekstissä vastaan tuleviin *topoksen* aihepiiriin, eli erilaisiin yhteiskuntamalleihin, hyväksyvämmin. Eiväthän ne olleet yhtä absurdeja kuin ajatus yhteiskunnasta ilman miehiä. Ne olisivat kaikesta huolimatta lähempänä mahdollista, kuin mitä täysin ylösalaisin käännetty todellisuus oli.

Nooa, Job ja amatsonit rakentavat *Mandevillen matkoissa* pohjaa tulevalle. Vanhat synnit on pyyhitty pois ja kirjoittajan voidaan ajatella alkavan rakentaa uutta maailmaa puhtaalle pöydälle. Mainittujen lisäysten taustalta on varmasti löydettävissä muitakin syitä. Sen sijaan se, että ne olisivat tahattomia muutoksia, jotka kukin ovat eksyneet kirjan sivuille omista syistään, ei vaikuta kovin todennäköiseltä. On mahdollista, että kirjoittaja on vain halunnut tarkentaa jotain lähteensä kertomusta, tai hän on saattanut muistaa jostain näistä kerrottavan siinä yhteydessä. Mutta toisaalta kertomusten symboliset merkitykset näyttäytyivät aikalaislukijoille varsin selkeinä, ja niiden edellä esitettyä yhteyttä toisiinsa ei ole ollut vaikea hahmottaa. Mainitut kohdat eivät myöskään erotu tekstistä sattumalta, sillä ennen

---

<sup>311</sup> Cotton 113–114.

<sup>312</sup> Tästä niin kutsutusta maailma ylösalaisin *topoksesta* ja sen käytöstä, ks. Curtius (1990) 94–98.

amatsonikuvausta ainoat merkittävät muutokset tai lisäykset ovat juuri Nooan arkin kuvaus ja kertomus Jobista. Nämä sijaitsevat myös tekstissä hyvin lähellä toisiaan. Näiden jälkeen kirjoittaja seuraa pitkään lähes orjallisesti Odoricuksen kuvausta. Mikäli kirjoittaja ei jatkossa kiinnittäisi erityistä huomiota erityyppisiin yhteisöihin ja niiden asukkaiden tapoihin toimia, voisi kyse olla sattumasta. Mutta näyttää siltä, että tämä on juuri se mihin Mandeville haluaa keskittyä.

### 3.1.4 Kaanin valtakunta

Joakim Fiorelaisen mukaan Rooman valtakunnan tarkoitus oli pitää maailman kansat niille tarkoitetuilla alueilla. Kun valtakunta laajeni luonnollisten rajojensa ulkopuolelle, menetti se oikeutuksensa, ja siitä tuli lopunaikojen ennustusten Uusi Babylon. Kristikunnan kuudennella ajalla idästä saapuvat kuninkaat murskaisivat mitä tästä jo hajanaiseksi muuttuneesta valtakunnasta oli enää jäljellä ja Uuden Babylonin tuho olisi lopullinen.<sup>313</sup> Niinpä kun Tšingis kaanin johtamien mongoliheimojen hyökkäys eteni kohti länttä 1200-luvun puolivälissä, pitivät monet heitä ennustettuina antikristuksen joukkoina. Joakimin mukaan seitsemäs hallitsija, antikristus, tulisi kristikunnan ulkopuolelta. Hän olisi pakana, ja edustaisi ennustusten mukaista mereltä tulevaa petoa. Toinen peto jonka tulisi saapua maalta, olisi niin kutsuttu väärä paavi. Vaikka itäinen keisari olisikin antikristus, ei Joakim nähnyt elämää hänen valtakunnassaan mitenkään infernaalisena: kyse olisi vain Gogin ja Magogin heimojen saapumista ennakoiva viimeinen tyranni, ei mikään äärimmäinen pahan symboli. Kun antikristuksen valtakunta kaatuisi, astuisi valtaan tuhatvuotisen valtakunnan johtaja, joka Joakimin mukaan olisi ensisijaisesti uskonnollinen johtaja, ei maallinen keisari.<sup>314</sup>

Matkallaan Jerusalemissa itään Mandevillen ensimmäisenä kohtaama isompi valtakunta on itsevaltiaana hallitsevan keisarin, eli kaanin, valtava imperiumi. Maan keisari on Tšingis kaanin suora jälkeläinen ja hän hallitsi ennennäkemättömän suurta ja mahtavaa valtakuntaa. Vietettyään maassa useita kuukausia, jatkui Mandevillen matka edelleen kohti itää. Pian vastaan tuli alue jolla Gogin ja Magogin heimot elivät. Tämän jälkeen kirjoittaja saapui suuren uskonnollisen johtajan hallitsemaan rauhan ja yltäkylläisyyden maahan, eli pappiskuningas Johanneksen valtakuntaan. Yhtäläisyyksiä Joakimin lopunajan tulkintoihin on

---

<sup>313</sup> Reeves (1993) 304.

<sup>314</sup> Reeves (1993) 304–305.

vaikea sivuuttaa. Mainittu järjestys on rakennettu teokseen tekemällä suuria muutoksia Odoricuksen kertomukseen.

Jo useissa keskiaikaisissa ja sitä varhaisimmissa kertomuksissa maanpäällisestä paratiisista oli mukana nuoruudenlähde. Lähde sijaitsi usein matkan varrella tai aivan maanpäällisen paratiisin lähetyvillä.<sup>315</sup> *Mandevillen matkoista* pääosa paratiisiin liitetyistä attribuuteista löytyy vasta kerrottaessa pappiskuningas Johanneksen valtakunnasta ja sitä ympäröineistä lukuisista saarista. Pappiskuninkaan valtakunnan kuvaus on sijoitettu *Mandevillen matkoissa* laajan kaanin valtakunnasta kertovan osuuden jälkeen. Nuoruudenlähteeseen Mandeville törmää kuitenkin jo ennen saapumistaan kaanin valtakuntaan. Tämän selittää Mandevillen tapa kertoa kohtaamistaan maista useita kertoja; hän on nyt lähestymässä pappiskuninkaan maata, joten nuoruudenlähteen on tultava vastaan - näin siis siinä tapauksessa että halutaan korostaa alueen paratiisinomaisia piirteitä. Nuoruudenlähteen jälkeen Mandeville näet kertoo ensimmäistä kertaa paikasta, jossa kaikki on yhteistä. Kyse on Sumatran saaresta, jonka kaikuja on havaittavissa *Mandevillen matkojen* viimeisten sivujen ideaaliyhteisön kuvauksessa. Mutta jotta matkakuvaus kulkisi oikeassa järjestyksessä, ja noudattaisi edellä esitettyä kohti ideaalia kulkemista, on ennen pappiskuninkaan valtakuntaa vastassa oltava pakanallinen kaanin valtakunta.

Kaanista kertoessaan Mandeville käyttää päälähdettään Odoricusta luovemmin kuin missään muualla kirjansa aikana. Hän referoi ja lainaa koko Odoricuksen matkakuvausta ja hyödyntää erinäisiä yksityiskohtia laajalti koko teoksesta. Mandeville aloittaa kuvauksella kaanin juhlista, joihin hän saa pääosan materiaalistaan Odoricuksen kirjan luvusta 42.<sup>316</sup> Mandeville kuitenkin siirtyy nopeasti jo aiemmin ohittamaansa lukuun 38, jossa kerrotaan tarkemmin kaanin hovista.<sup>317</sup> Mandeville tarkentaa lukuisia yksityiskohtia kuvaillessaan muun muassa joukko-osastojen pukeutumista. Hän myös lisää kuvaukseen kulkueissa näkyneiden eläinten määrää. Tämä jälkeen hän palaa Odoricuksen lukuun 42. Luova eteneminen jatkuu läpi kuvauksen. Mandeville myös liittää tekstiin erinäisiä yksityiskohtia jo aiemmin käyttämistään muista lähteistä.

---

<sup>315</sup> Howard Rollin Patch (1950) *The Other World. According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 162–171.

<sup>316</sup> Odoricus 324.

<sup>317</sup> Luku 38; *De curiâ Domini Canis*, Odoricus 320.

Kaanin valtakunnasta kertovaa osiota voidaan lukea puhtaasti kuvauksena ennennäkemättömän mahtavasta valtakunnasta. Samalla voidaan kuitenkin ajatella, että Mandeville pyrkii osoittamaan, minkälaista elämä voisi myös kristikunnassa olla, mikäli keskinäisestä vihanpidosta luovuttaisiin. Tähänhän kirjoittaja viittasi jo teoksensa alkusanoissa, kerratessaan sitä epäonnea joka oli seurausta maallisten hallitsijoiden eripurasta.<sup>318</sup> Toisaalta kun pidetään mielessä Joakimin ennustusten ja *Mandevillen matkojen* yhteneväisyydet, kuvaus on helposti liitettävissä siihen mitä ennustusten mukaan tulevaisuudessa on odotettavissa. Kristikunta tulee lopunaikojen koittaessa yhdistymään yhden voimakkaan keisarin alaisuuteen. Kuten aikakauden maailmankäsitykseen ja tapaan ymmärtää todellisuus kuului, monet tekstin vertauskuvallisista ulottuvuuksista voivat vaikuttaa olevan suorastaan ristiriidassa keskenään. Samasta tekstistä tuli voida ammentaa lukuisia erilaisia merkityksiä, jotka kukin itsessään kuvastavat todellisuutta, mutta eivät mikään yksinään kerro koko totuutta. Välttämättä ei ollut hyväksi edes pyrkiä etsimään tekstin todellista tarkoitusta.<sup>319</sup>

Seuraavassa luvussa käsittelen tarkemmin Iain Higginsin tapaa käydä läpi Mandevillen Odoricuksen kertomukseen tekemiä rakenteellisia muutoksia, mutta tässä kohdin on hyvä tarkastella hänen esittämiään perusteluita miksi *Mandevillen matkojen* kirjoittaja on siirtänyt Gogin ja Magogin kertomuksen kaanin valtakunnan kuvauksen loppuun. Higgins esittää teoksessaan *Writing east* muutoksen olevan ilmeisen tarkoituksellinen, ja sen liittyneen kirjoittajan negatiiviseen näkemykseen juutalaisista. Higginsin mukaan Mandeville ei yleisen tavan mukaisesti rinnasta antikristuksen joukkoja suoraan muslimeihin tai tartareihin. Hänen mukaansa todennäköisin syy on juutalaisten pahuuden korostaminen, mitä hän pyrkiikin perustelemaan antaumuksella.<sup>320</sup>

Ajatus ei ole mahdoton, mutta se on hyvin epätodennäköinen.<sup>321</sup> On kuitenkin tärkeää huomata, että Mandeville todella välttää tekstissään kirjoittamasta kaanista antikristuksena. Mikäli pidämme mielessä tekstin rakenteen yhtäläisyydet Joakim Fiorelaisen ajatuksiin, ei

---

<sup>318</sup> Cotton 2–3.

<sup>319</sup> Tekstin hämäryyden (*obscuritas*) käsityksestä: Päivi Mehtonen (2000) Scriptural Difficulty and the Obscurity of Historia, teoksessa *Historia The Concept and Genres in the Middle Ages*, Edited by Tuomas M.S. Lehtonen and Päivi Mehtonen, *Commentationes Humanarum Litterarum* 116 (2000), 51–67; ks. myös kirjan roolista symbolisena maailman kuvana Curtius (1990) 320–322.

<sup>320</sup> Higgins (1997) 178–189; Vertaa myös Higginsin käsitystä aikalaisten juutalaismielipiteestä tutkimukseni seuraavassa luvussa esitettyyn.

<sup>321</sup> Ks. syistä tarkemmin tutkimukseni luku 3.2.1.

kirjoittajan ollut syytä korostaa kaanin asemaa antikristuksena. Jollei Mandeville halunnut esittää kaania negatiivisessa valossa, vaan ainoastaan viitata vertauskuvallisesti hänen asemaansa viimeisten aikojen hallitsijana, oli oleellista välttää korostamasta kaaniin traditionaalisesti liitettyjä attribuutteja. Jos katsomme päätöstä samasta näkökulmasta, kuin ratkaisua antaa islaminuskoisen sulttaanin kertoa kristikunnan synneistä, emme joudu keksimään muutoksille toisistaan eroavia ja sinänsä jo yksistäänkin varsin epätodennäköisiä motiiveja, vaan muutokset on mahdollista selittää yhden motivoivan tekijän avulla. Matkalla kohdattavien kansojen tuli järjestään olla hyveellisempiä kuin kristityt.

Kuten Higgins mainitsee, 1300-luvulla oli yleistä rinnastaa muslimit pahan lähettiläiksi yhtä usein kuin mongolien sotajoukot esitettiin antikristuksen armeijana. Higginsin selitysmallilla Mandevillen tekemien muutosten perusteet jäivät kuitenkin varsin epäselviksi. Mutta mikäli kirjoittaja rakentaa kirjaansa ideatason pyhiinvaellusta kohti ihanteellista ihmisyhteisöä, on matkan varrella kohdattavien kansojen tärkeää edustaa matkaetappeja kohti aina täydellisempää. Se ei sinänsä poista näiden kertomusten muita symbolisia merkityksiä. On luonnollista, että tekstistä löydetään enemmän kuin yksi ulottuvuus. Matka alkoi kristikunnan alennustilasta päätyen kristillisidealiseen ihannevaihtoehtoon. Jotta matka olisi perusteltavissa, kristittyjen olisi havaittava moraalinsa heikko taso jopa muslimeihin verrattaessa. Käyn seuraavassa alaluvussa tarkemmin läpi, miksi tästä samasta syystä Gogin ja Magogin maan olisi sijaittava kaanin valtakunnasta ja pappiskuningas Johanneksen valtakunnasta kertovien lukujen välillä. Voidaan perustellusti ajatella, että Mandeville seurasi kuvatun kaltaista suunnitelmaa tehdessään muutoksia noudattamansa lähteen rakenteeseen. Mutta palatkaamme vielä hetkeksi Mandevillen kuvaukseen kaanin hovista.

Mandeville kertoo ensin kuka kaani on. Tähän hän ei saa juurikaan apua Odoricukselta, joten Mandeville yhdistelee ensimmäisen Mooseksen kirjan kertomukseen Vincent Beauvais'laiselta löytämiään yksityiskohtia, kuten esimerkiksi hyvin laajan osion Beauvais'laisen kautta kulkeutuvasta Giovanni da Pian del Carpinen (n. 1180–1252) matkakuvauksesta tartarien maalta.<sup>322</sup> Tämän tehtyään Mandeville palaa Odoricuksen pariin kuvatessaan tartareiden elintapoja, pukeutumista sekä historiaa, mutta hän liittää edelleen

---

<sup>322</sup> Pian del Carpinen (lat. Joannes de Plano Carpini) tartarien kuvaus löytyy Vincent Beauvais'laisen *Speculum historialen* luvusta xxix, Hamelius (1923) vol. II, 122; Cotton 160–166.

mukaan lukuisia yksityiskohtia sekä Haitonilta että Beauvais'laiselta.<sup>323</sup> Kirjassa näytetään siirrytyn Mandevilille tärkeille alueille. Erytisen mielenkiintoiseksi osuuden tekee Mandevillen käyttämien raamatunsitaattien määrä. Raamattuhan oli vielä myöhäiskeskiajalla tärkein auktoriteetti.<sup>324</sup>

Kertoessaan kaanista Mandeville käyttää jälleen jo amatsonien kohdalla omaksumaansa konventiota. Hän kertoo totutun vastaisesti, että Aasian asukkaat ovat kaikki Nooan pojan Haamin (*Cham*) jälkeläisiä. Perinteinen kaanonhan liittää Haamin nimenomaan Afrikkaan ja sen asukkaisiin. Mandeville jatkaa kertoen, että Haamista periytyisivät myös kaikki pakanalliset ja hirviömäiset kansat, joita idästä löytyy. Mandeville jatkaa, että on väitetty kaanin arvonimen periytyvän suoraan Haamilta. Tämän esitettyään Mandeville toteaa, ettei kaanin nimi suinkaan periydy Nooan pojalta, sillä ensinnäkin kyse on kaanista (*Chan*) eikä haamista (*Cham*), toisekseen Mandeville tietää asian oikean laidan, jonka hän tietenkin jakaa lukijoidensa kanssa. Näin seuraava kertomus näyttäytyy jälleen uskottavammassa valossa. Vaikuttivathan Haamin ja kaanin rinnastaminen todennäköisesti useammankin lukijan silmissä vähintään arveluttavilta. Samalla kun Mandeville on kumonnut kaanin periytyvän Haamista alkaa lukija epäilemään myös idän muiden asukkaiden pahuudesta kumpuavaa alkuperää. Niinpä Mandeville on vapaa esittämään aiemmassa kirjallisuudessa usein paholaismaisina esitetyn Tšingis-kaanin kansan suorastaan ritarillisena sotilaskansana.<sup>325</sup>

Useiden Mandevillen Odoricuksen matkakertomukseen tekemien muutosten tarkoituksellisuus jää kuitenkin epäselväksi. Osa muutoksista on sen laatuista, että on vaikea varmuudella erottaa ne jotka on tehty tarkoituksella ja ne jotka ovat mahdollisesti seurausta tekstikorruptiosta. Yksi kaanin valtakunnan kuvauksen alkupuolelta löytyvä tämänkaltainen muutos on varsin mielenkiintoinen. Mainitussa kohdassa *Mandevillen matkoista* puuttuu Odoricukselta löytyvä kuvaus Taivaallisen kaupungin verotuskäytännöstä. Odoricuksen mukaan kaupungissa maksetaan veroa tulien mukaan, ja tämä on johtanut suurien

---

<sup>323</sup> Ks. Egerton 171, alaviite 2; osia kuvaukseen Kaanista Mandeville on saanut Plano Carpinin tataarien kuvauksesta, joka puolestaan löytyy Vincent Beauvais'laisen *Speculum Historiale*sta xxix. 72. Vrt. Hamelius (1923) vol. II, 122.

<sup>324</sup> Raamatun asemasta auktoriteettina sekä auktorien suhtautumisesta siihen, Minnis (1988) 33–39. Katso myös tekstin uskottavuudesta sekä Raamatun käytöstä Mehtonen (1992) 14–18.

<sup>325</sup> Tästä tarkemmin ks. Higgins (1997) 162–163; Mandevillen kuvaus *Defective* 94–98.

asuinyhteisöjen sekä yhteiskeittiöiden syntyyn. Yhden tulen ympärille muodostettu yhteisasujaimisto käsitellään yhtenä veroyksikkönä.<sup>326</sup>

Kun tätä muutosta käsitellään ympäröivän tekstin kontekstissa, saa se mahdollisen selityksen, jonka valossa muutos alkaa vaikuttaa tarkoitukselliselta. Mandeville on näet liittänyt samaan tekstiyhteyteen Odoricuksen tekstissä aiemmin esiintyneen maininnan, ettei kaanin valtakunnassa tunneta köyhyyttä.<sup>327</sup> Odoricuksen alkuperäisestä tekstistä huokuvaa vaikutelmaa on ilmeisen tietoisesti muutettu. Jos verotus oli niin merkittävää, että sitä helpottaakseen oltiin valmiita yhteisasumiseen, ei asukkaiden yleinen varallisuustaso voinut olla kovinkaan suuri. Tai vastaavasti verotus on ollut huomattavan kireää. Odoricuksen kuvauksen kaltainen verotuskäytäntö ei olisi saanut itäistä valtakuntaa näyttämään kovinkaan houkuttelevalta.

Mandevillen kertomuksesta kaanin valtakunnasta ei löydy ehdotuksia kuinka läntisen kristikunnan hallinto-olosuhteet olisi viisainta järjestää. Hovin kuvauksessa keskitytään lähinnä siihen miltä asiat ulkoisesti näyttävät ja kuinka vauras valtakunta on. Mandeville tosin mainitsee miten Kiina oli hallinnollisesti jaettu. Ylimpänä oli kaani, jonka alaisuudessa oli 12 kuningasta jotka kukin hallitsivat omaa kuningaskuntaansa. Kuningaskunnista jokainen oli puolestaan jaettu useampaan pienempään kuningaskuntaan joita hallitsivat omat kuninkaat. Samoin viestinviejäjärjestelmän kuvaus on varsin yksityiskohtainen. Järjestelmä mahdollistaa toimivan keskushallinnon ja kaani pystyy pitämään lopullisen päätäntävällän itsellään.<sup>328</sup>

Mandeville painottaa kaanin valtakunnan olevan maailman mahtavin. Ainoa puute on, ettei kaani ole kääntynyt kristinuskoon, tosin kristittyihin kuten muihinkin uskontoihin suhtaudutaan varsin vapaamielisesti:

Maailmassa ei ole toista niin mahtavaa ja rikasta herraa kuin mitä Suuri Kaani on, ei edes pappiskuningas Johannes Ylä-Intian keisari, ei Babylonian Sulttaani, eikä Persian Keisari. Ketään heistä ei voi verrata Suureen Kaaniin ei vallassa, jaloudessa, kuninkaallisuudessa tai rikkaudessa, sillä kaikissa näissä hän ohittaa kaikki maalliset hallitsijat. Niinpä onkin suuri harmi, ettei hän usko oikeaoppisesti Jumalaan. Tästä

---

<sup>326</sup> Cotton 150–151; Vrt. Odoricus 192–204.

<sup>327</sup> Cotton 151.

<sup>328</sup> Cotton 175–177.

huolimatta hän mielellään keskustelee Jumalasta. Hän myös sallii kristittyjen asua maassaan, ja että kaikkialla hänen valtakunnassaan hänen kanssaan samaa uskontoa tunnustavia käännytetään kristityiksi mikäli he niin haluavat, sillä hän ei kiellä ketään uskomasta niin kuin kukin itse haluaa.<sup>329</sup>

Mandeville kiinnittää muutenkin huomiota kaanin ja hänen kansansa mahdolliseen läheisyyteen kristittyjen kanssa. Higginsin mukaan Mandeville pitää yllä ajatusta heidän kääntymisestäään kristinuskoon, tosin jäljempänä seuraavien mainintojen valossa hänkin pitää sitä epätodennäköisenä.<sup>330</sup> Luultavammin Mandevillen pyrkimys on vain muistuttaa lukijaansa siitä kuinka samankaltaisia kaanin kansa ja kristityt ovat.

---

<sup>329</sup> Cotton 177: "Vnder the firmament is not so gret lord ne so myghty ne so riche as is the Grete Chane, nought Prestre Iohan that is Emperour of the High Ynde, ne the Sowdan of Babyloyne, ne the Emperour of Persye. Alle theise ne ben not in comparisoun to the Grete Chane nouthor of myght ne of noblesse ne of ryaltee ne of ricchesse, for in alle theise he passeth alle erthely princes. Wherfore it is gret harm that he beleueth not feithfully in God. And nathles he wil gladly here speke of God. And he suffreth wel that Cristene men dwelle in his lordschipe, and that men of his feith ben made Cristene men yif thei wile thorghout alle his contree, for he defendeth no man to holde no lawe other than him lyketh." Käännös kirjoittajan.

<sup>330</sup> Higgins (1997) 160, 168.



## 3.2 Kolmannen aikakauden koitto

### 3.2.1 Apokalypsi Gogin ja Magogin myötä

*Kun aika on täysi, sinä tulet sodan jäljiltä rakennettuun maahan, jonka asukkaat ovat palanneet monien kansojen keskeltä. Sinä tulet Israelin vuorille, jotka ovat pitkään olleet autioina mutta ovat saaneet väkensä takaisin kansojen keskeltä. Kaikki asuvat siellä turvallisin mielin. Silloin tulet sinä, hyökkäät kuin rajuilma, pilven lailla sinä peität koko maan. Sinä hyökkäät kaikkine joukkoinesi, ja sinun kanssasi on monia kansoja.<sup>331</sup>*

Joakim Fiorelaisen mukaan hänen kirjoittaessaan oli kolmas aikakausi (*status*) juuri alkamassa.<sup>332</sup> Hän kirjoitti, ettei kristikunta voisi välttyä suurilta kärsimyksiltä ja koettelemuksilta siirtyessään seitsemänneltä ajalta kahdeksannelle<sup>333</sup>. Tälle kolmannelle aikakaudelle osuva seitsemännen ajan päätyminen toteutuisi Gogin ja Magogin kansojen ilmestyessä. Joakimin symbolisessa maailmankäsityksessä nämä kansat olisivat yhteydessä vanhatestamentillisten aikojen lopun tyranni Antiokus Epifaneksen (n.215–164 eKr.) järjestämiin juutalaisten vainoihin, jotka profeetta Danielin ajateltiin ennustaneen satoja vuosia ennen tapahtunutta. Keskeinen lisä, jonka Joakimin ajatukset toivat historiallisen ajan ja tulevaisuuden käsityksiin, oli Gogin ja Magogin hyökkäyksen jälkeen saavutettava onnellisuuden ja rauhan ajanjakso. Suurin antikristuksista voitettaisiin *ennen* historian loppua. Pian nämä ajatukset kasvoivat aikalaiskirjoittelussa unelmiksi maailmanlaajuisesta imperiumista. Ennen kaikkea valtapoliittisissa ennustuksissa ja toiveissa käsite *renovatio mundi* muuttui puhtaasti maallisen uudistumisen, kevään tavoin uudelleen syntyvän ja kultaiseen menneisyyteen palaavan maailman, sijasta merkitsemään lineaarisen aikakäsityksen mukaisen aikojen lopun hengellistä valtakuntaa.<sup>334</sup>

*Mandevillen matkojen* kirjoittaja sijoitti kertomuksen Gogista ja Magogista edeltämään saapumista pappiskuningas Johanneksen valtakuntaan. Kuten Iain Higgins toteaa teoksessaan *Writing East*, tämä paikka ei vaikuta luonnolliselta mikäli tarkoitus on rakentaa yleispätevää

---

<sup>331</sup> Hesekiel 38:8–9.

<sup>332</sup> George Boas (1948) *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 210.

<sup>333</sup> Joakimin käsitys aikakausien määrästä muuttui ajan kuluessa. Hän oli useissa kirjoituksissaan noudatellut perinteistä käsitystä, jolloin seitsemäs aika jatkuu aina aikojen päättymiseen asti. Ks. mm. Boas (1948) 212.

<sup>334</sup> Reeves (1993) 305.

maailmankuvausta. Hänen mukaansa niin sanottu luonnollinen, ja yleistä aikalaiskäsitystä noudatteleva sijainti, olisi ollut ennen kaanin valtakuntaa. Liitettiinhän kaani ja antikristus toisiinsa ja kertoja olisi näin alustanut antikristuksesta kertovaa osuuttaan.<sup>335</sup> Mutta kuten edellisestä luvusta kävi ilmi, tämä ei välttämättä ollutkaan Mandevillen mielestä sopivin paikka. Mikäli ajatellaan, että pappiskuningas Johanneksen kristitty valtakunta symboloi kirjoittajalle Joakimin muokkaaman aikalaiskäsityksen mukaista viimeistä valtakuntaa, sijaitsee kertomus Gogista ja Magogista täysin luonnollisessa paikassa.

Gogin ja Magogin heimo mainitaan Raamatussa viimeisten aikojen profetioissa. Hesekielin kirjan 38. ja 39. luvussa kerrotaan Magogin maasta nousevan Mesekin ja Tubalin ylimmän ruhtinaan Gogin johtama armeija, joka hyökkää sodan jäljiltä uudelleen rakennettuun Israeliin. Hyökkäykseen täysin varautumaton Israel kokee suuria tappioita ja saa osakseen suunnattomia vitsauksia, mutta lopulta Jumala kääntää taistelun kulun ja johdattaa Israelin suureen voittoon. Keskiaikaisten legendojen mukaan Aleksanteri Suuri oli sulkenut Jumalan avulla Gogin ja Magogin kansakunnan yhdessä kahdenkymmenen yhden kuninkaan kanssa porttien taakse. Portit aukeaisivat vasta viimeisten aikojen koittaessa.<sup>336</sup> Gogin ja Magogin sota symboloi keskiaikaisessa juutalaisessa ja kristillisessä traditiossa vanhan maan tuhoutumista ja uuden maan syntyä sekä messiaan saapumista.<sup>337</sup> Kristikunnassa Gogin johtaman Magogin armeijan symbolinen merkitys oli selkeä. Gogin ja Magogin ilmestyttyä seuraa kirkon sisäinen hajaannus ja antikristus alistaa väliaikaisesti valtaansa koko kristityn maailman.

*Mandevillen matkoissa* Gogin ja Magogin maasta kerrotaan kaanin valtakunnan kuvauksen jälkeen. Kuten mainittua, kirjoittaja saattoi näin muistuttaa pappiskuningas Johanneksen maan roolista teoksessaan. Tämän ohella Gog ja Magog mahdollisesti toimivat pakanallisen kaanin valtakunnan ja pappiskuninkaan valtakunnan välisenä rajapaaluna, erottamassa uskonnolliselta vakaumukseltaan kahta hallitsijaa, ja näin ollen samalla kahta valtakuntaa, toisistaan. Lukijaa muistutetaan kirjoittajan alkuperäisestä huolesta kristikunnan vaipumisesta pakanuuttakin huonompaan moraaliseen tilaan. Jumala katsoo suopeammin jopa pakanallista, mutta moraalisesti ilmeisen kiitettävästi toimivaa, itäistä hallitsijaa, kuin kristikunnan

---

<sup>335</sup> Higgins (1997) 179.

<sup>336</sup> McGinn (1979) 71–73.

<sup>337</sup> Arthur Hyman (2002) *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press, 11.

kuninkaita. Tämä on aikalaiskäsityksen mukaisesti nähtävissä suoraan valtakunnan tilasta. Puhumattakaan siitä kuinka autuaallista olisi elää kristityn keisarin, kuten Johanneksen, alamaisuudessa. Erilaisista tulkinnoista riippumatta Gogin ja Magogin yleinen vertauskuvallinen rooli oli aikalaislukijalle hyvin selvä. Antikristuksen armeijan, eli Gogin ja Magogin, tuhoamisen ja viimeisen tuomion väliin jäi ajanjakso, jonka pituutta emme voi tietää, ja jonka aikana maan päällä elettiin lähestulkoon paratiisinomaisessa tilassa.<sup>338</sup>

Iain Higgins kiinnittää odotetusti huomiota *Mandevillen matkojen* kirjoittajan ensisilmäyksellä omituiselta vaikuttavasta paikanvalinnasta Gogille ja Magogille. Hänen mukaansa kirjoittajan ainoa mahdollinen motiivi tehdä näin on nostaa juutalaiset jopa tartareitakin suuremmiksi vihollisiksi.<sup>339</sup> On kuitenkin hyvä huomata, että *Mandevillen matkoissa* yhdistyy Petrus Comestorin (k. 1179) teoksen *Historia scholastica* mukaisesti Gogin ja Magogin kansa ja juutalaisten kymmenen kadonnutta heimoa. Tämä ei ollut, toisin kuin Iain Higgins esittää, uusi tai harvinainen ajatus. Väite siitä, että yksi Mandevillen pääasiallisista pyrkimyksistä olisi ollut juutalaisten demonisointi, ei vaikuta uskottavalta. Kieltämättä Mandeville suhtautuu juutalaisiin toisin kuin muihin kohtaamiinsa kansoihin, huomattavasti kielteisemmin kuin esimerkiksi islaminuskoisiin. Tälle oli kuitenkin syynsä, joita käyn läpi seuraavassa. Higgins painottaa Mandevillen sivuuttaneen vallitsevan tradition Gogista ja Magogista joko tartareina, eli kaanin kansana, tai islaminuskoisina. Higgins toteaa, lainaten A.R. Andersonin vuonna 1932 ilmestynyttä teosta *Alexander's Gate*, Mandevillen tarkoitushakuisesti seuranneen ”harvinaista ja myöhäistä” antijuutalaista traditiota.<sup>340</sup>

Lainauksen kritiikittömästä toistamisesta voidaan päätellä, ettei Higgins ole tietoinen Mandevillen näissä kohdin käyttämästä lähteestä. Higgins ei mainitse Comestoria käydessään läpi *Mandevillen matkojen* lähteitä, eikä missään muussakaan kohdin kirjaansa. *Historia scholastica* ei tule esiin edes viitteissä. Mandevillen käyttämien lähteiden määrästä johtuen tämä on sinänsä ymmärrettävää. On kuitenkin muistettava suuri suosio, jonka *Historia scholastica* sai kirjoittamisensa jälkeen. Tämä myöhäiskeskiajalla varsin luettu teos vaikutti merkittävästi traditioon, jossa juutalaisten kymmenen kadonnutta heimoa yhdistettiin yhä

---

<sup>338</sup> Ennen Joakimia Antikristuksen tuhon ja tuomiopäivän välisestä ajasta esimerkiksi Montier-en-Der –luostarin apotti Adso noin vuonna 950: McGinn (1979) 82–83, 87; ks. maanpäällisen paratiisin ja Gogin armeijan yhteydestä myös Graus (1967) 4–5.

<sup>339</sup> Higgins (1997) 179.

<sup>340</sup> Higgins (1997) 178–189: 182:” [...] but the *Mandeville*-author’s idiosyncratic retelling of it belongs to “a rare and late” version, and it attempts, in the fashion of *The Book* generally, to syncretize variant traditions.”

useammin Gogiin ja Magogiin.<sup>341</sup> *Mandevillen matkojen* kirjoittamisen aikoihin ihmisillä oli ollut lähes kaksisataa vuotta aikaa tottua ajatukseen. M.C. Seymour on listatessaan 14 varmuudella jäljitettyä Mandevillen käyttämää lähdettä maininnut yhden näistä olleen Comestorin *Historia scholastica*.<sup>342</sup>

Juutalaisten kadonneiden heimojen yhteys Gogiin ja Magogiin oli muodostunut 1300-luvulla jo jonkinasteiseksi konventioksi.<sup>343</sup> Higginsin puolustukseksi on mainittava, että *Mandevillen matkoissa* juutalaiset kiistämättä esitetään lähes yksiselitteisesti pahan roolissa. Ja tämä on selkeä poikkeus teoksen yleisestä suvaitsevaisesta asenteesta. Toki *Mandevillen matkoissa* tämän kaltaiset ajatukset ovat pääasiassa lyhyitä mainintoja, jotka viittaavat johonkin aikalaisten hyvin tuntemaan tapahtumaan. Antikristuksen joukkojen esittäminen juutalaisina, sekä uskomus juutalaisten synnynnäiseen pahaan, ei ollut Mandevillen keksintöä. Hänen ajatustensa voidaan katsoa monilta osin noudatelleen aikakautensa yleistä mielipidettä.<sup>344</sup>

Syy siihen miksi Mandeville näiltä osin noudattaa yleistä normia, eikä toimi poikkeuksellisen suvaitsevasti kuten muualla tekstissään, on mahdollista selittää perustellusti sillä, että *Mandevillen matkat* ei todellisuudessa ole oikea matkakirja. Mandeville ei mitä suurimmalla todennäköisyydellä tehnyt kuvaamaansa matkaa. Hän ei joutunut käytännössä kohtaamaan vieraiden kansojen vieraita tapoja, Mandeville oli ainoastaan lukenut niistä. Niinpä kirjoittajan oli mahdollista muokata nämä outoudet hyväksyttäväiksi, mikäli hänen tavoitteensa edellytti sitä. Samasta syystä nämä vieraat kansat olivat myös lukijoille outoja ja kiehtovia, ne eivät olleet osa aikalaislukijan arkitodellisuutta. Nykylukija samastuu ajatuksiltaan helposti

---

<sup>341</sup> Ajatus, jonka voidaan katsoa juontavan apokryfisestä 4. Esran kirjasta (13:40), esiintyi keskiajalla ensimmäistä kertaa juuri *Historia scholasticassa*. Heinz Hoffman (1999) *Latin Fiction: Latin Novel in Context*, Florence, KY, USA: Routledge, 241–242; Ks. myös D.J.A. Ross (1963) *Alexander Historiatus: a Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, London: Warburg Institute Surveys I, 35.

<sup>342</sup> Seymour (1967) 276–277.

<sup>343</sup> Muun muassa Roger Bacon toteaa *Opus majus* –teoksessaan Magogin maan asukkaiden olevan juutalaisia. Bacon vol. I, 363–365.

<sup>344</sup> Esimerkiksi vuonna 1264 Lontoon kaduilla mellakoitiin ”ulkomaalaisia ja juutalaisia” vastaan. Jo pitkään juutalaisille oli asetettu erilaisia ylimääräisiä veroja ja maksuja. Heidän omaisuuttaan takavarikoitiin aika ajoin, ja heidän toimiaan rajoitettiin lukuisin määräyksin. Vuonna 1290 juutalaiset karkotettiin Englannista. Osa siirtyi Ranskaan, mutta siellä he kokivat saman kohtalon seuraavana vuonna. Monet muut maat seurasivat esimerkkiä. Tämän jälkeen juutalaiset tarvitsivat erikoisluvan liikkuaakseen noissa maissa. Toisaalta erikoislupia myönnettiin kohtalaisen paljon, sillä juutalaisten toimiminen esimerkiksi rahanlainaajina sekä lääkäreinä oli useissa maissa korvaamatonta. Faye Getz (1998) *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 20–28; Mustan surman yhteydessä ajateltiin varsin yleisesti, että tauti johtui juutalaisten myrkyttäjästä kaivovedestä. Ks. Robin Neilland (2001) *The Hundred Years War*, London, UK: Routledge, 111–112; Mandeville asiasta: Cotton 139–140, Defective, Bodley, Metrical sekä latinankielisestä versiosta maininta puuttuu (kuten myös Higgins on huomannut, Higgins [1997] 187).

Mandevillen suvaitsevaiseen asenteeseen tuntemattomia kansoja kohtaan, jolloin kirjoitusajankohdan *normia* noudatteleva suvaitsemattomuus juutalaisia kohtaan saa ylimääräistä, kirjoittajan alkuperäisistä tarkoituseristä poikkeavaa, painoarvoa. Kuten on tullut ilmi, Mandeville on pyrkinyt korostamaan matkansa varrella kohtaamiensa vieraiden kansojen samankaltaisuutta kristittyjen kanssa. Juutalaiset sen sijaan eivät ole matkalla kohdattava *vieras* kansa, kuten tavallaan olivat myös Mandevillen suvaitsemat, mutta yleisesti paheksutut, islaminuskoiset. Juutalaiset olivat aikalaislukijalle usein konkreettisesti tuttu, ja aikalaislähteiden perusteella yhtä yleisesti demonisoitu, kansa. Juutalaisia eli lähestulkoon kaikkialla Euroopassa, mikäli heitä ei noilta alueilta ollut karkotettu. Myös aluilla joilla juutalaisten sallittiin asua, he joutuivat kohtaamaan lähes poikkeuksetta vihamielistä suhtautumista ja perättömiä syytöksiä.<sup>345</sup>

Mutta palataksemme takaisin lopunajan ennustuksiin, mitä Mandeville kertoo Gogista ja Magogista? Mandevillen mukaan Aleksanteri Suuri ajoi juutalaisten kymmenen kadonnutta heimoa Kaspiانvuorille. Aleksanterin aikomuksena oli sulkea kansat vuorien taakse, mutta kun hän huomasi ettei kykene siihen yksin, rukoili hän apua Jumalalta. Vaikka Aleksanteri Suuri oli pakana, kuunteli Jumala rukousta ja liitti vuoret yhteen. Nämä vuoret sekä Kaspiانmeri estävät kansaa pakenemasta. Joskus joku pääsee näiden vaikeiden esteiden ohi ja yrittää paeta, mutta yritykset ovat turhia sillä karkuun pyrkivät jäävät vartioivien amatsonisotureiden saaliiksi. Lisäksi Gogin ja Magogin kansa puhuu ainoastaan hepreaa, joten pakoa yrittänyt joutuu Mandevillen mukaan eksyksiin, koska ei voi kysyä tietä, eikä ymmärrä missä on. Kaikki muut maailman juutalaiset opettelevat puhumaan hepreaa, jotta kansa päästyään pakoon vankilastaan tunnistaisi muut kaltaisensa ja ymmärtäisi myös muiden juutalaisten neuvoista missä ovat kristityt joita vastaan heidän tulee sotia. Mandeville liittää kertomukseen vielä tarinan ketusta, joka antikristuksen saapuessa lähtee kaivamaan luolaa vuorten juurelta kohti vangittuja kansoja. Nähdessään toiselle puolen päässeensä ketun Gogin ja Magogin kansa kaivautuu ketun luolaa pitkin vuorten toiselle puolelle, ja murtautuu Aleksanteri Suuren rakentamien porttien läpi vapauteen.<sup>346</sup>

*Mandevillen matkoissa* Gogin ja Magogin sijainti ennustaa Antikristuksen nousun ja tuhon jälkeen maan päällä koittavaa ennennäkemätöntä rauhan ja oikeudenmukaisuuden aikaa.

---

<sup>345</sup> Ks. Tzanaki (2003) 231.

<sup>346</sup> Cotton 192–194.

Saatana kahlitaan syvyyteen, josta hänet vielä kerran tuomion päivän koittaessa vapautetaan vainoamaan kristittyjä. Joakim Fiorelainen kirjoitti:

Ihmiset muuttavat miekkansa auroiksi ja keihäänsä sirpeiksi. Kansa ei nosta miekkaa toista kansaa vastaan; ei ole enää sotaa. Juutalaiset ja monet muut pakanakansat kääntyvät Kristuksen puoleen, ja koko kansa iloitsee rauhan ihanuudesta sillä suuren lohikäärmeen päät murskataan. Lohikäärme itse vangitaan syvyyteen [...] Tuon ajanjakson vuosien, kuukausien ja päivien kesto on vain Jumalan tiedossa. Kun ne ovat täyttyneet ja kohtaavat loppunsa, vapautetaan Saatana uudelleen vankilastaan vainoamaan Jumalan valittuja, sillä on olemassa vielä yksi Antikristus jota lohikäärmeen häntä symboloi.<sup>347</sup>

Joakim Fiorelaisen ajatusten vaikutuksesta myöhäiskeskiaikainen käsitys lopun aikojen tapahtumista oli jokseenkin vakiintunut. Ajatus kolmijakoisesta historiasta oli hyvin yleinen, kuten myös edellä mainittu selitys lohikäärme-symboliikasta. Lähtökohtaisesti kristillinen traditio Antikristuksesta sekä Gogista ja Magogista oli kuitenkin hyvin moniselitteinen, ja sitä se oli kaikesta huolimatta edelleen 1350-luvulla. Tästä johtuen on mahdotonta edes pyrkiä rekonstruoimaan jonkinlaista standardimallia *Mandevillen matkojen* aikalaislukijan käsityksestä viimeisten aikojen kulusta. Kuitenkin Gogin ja Magogin sijoittaminen siihen paikkaan johon kirjoittaja on sen ilmeisen tarkoituksellisesti *Mandevillen matkoissa* tehnyt, on omiaan vahvistamaan käsitystä, että teoksen jälkipuolisko on rakennettu vertauskuvalliseksi kertomukseksi matkasta kohti rauhan ja yltäkylläisyyden ideaalia. Tässä vertauskuvallisessa rakenteessa tulisi seuraavaksi olla vuorossa kuvaus valtakunnasta joka vertautuu raamatulliseen tuhatvuotiseen maanpäälliseen valtakuntaan. Mandeville aloittaa kertomuksen pappiskuningas Johanneksesta.

---

<sup>347</sup> McGinn (1979) 138. Käännös kirjoittajan;

Jussi Hanska sivuaa lyhyesti teoksessaan *Strategies of Sanity and Survival. Religious Responses to Natural Disasters in the Middle Ages* (Helsinki, 2002) sivuilla 56–57 keskiaikaista tapaa kantaa lohikäärmettä uskonnollisissa kulkueissa. Hanska erottelee muutamia teorioita lohikäärmeen merkityksestä, mutta päätyy perustellusti luottamaan 1200-luvun lopun aikalaiskuvaukseen. Lohikäärme symboloi paholaisen asemaa maailmassa eri ajanjaksoina. Kulkueissa viimeistä aikakautta symboloivana päivänä lohikäärmeen häntään kiinnitetty huomio näyttäytyykin yllä mainitun Joakim Fiorelaisen kuvauksen valossa varsin yksiselitteisenä.

### 3.2.2 Kristitty valtakunta

*Minä näin, kuinka taivaasta tuli alas enkeli, jolla oli kädessään syvyyden avain ja isot kahleet. Hän otti kiinni lohikäärmeen, tuon muinaisaikojen käärmeen, jonka nimet ovat Paholainen ja Saatana, ja pani sen kahleisiin tuhanneksi vuodeksi, syöksi sen syvyyteen ja lukitsi ja sinetöi sen jäljestä syvyyden oven. Enää ei käärme saa johtaa kansoja harhaan, ennen kuin tuhat vuotta on tullut täyteen.*<sup>348</sup>

Legenda pappiskuningas Johanneksesta kuului myöhäiskeskiaikaiseen traditioon samassa määrin kuin kertomukset Aleksanteri Suuresta. Niin sanottu alkuperäinen latinankielinen pappiskuninkaan kirje vuodelta 1165 käännettiin ainakin seitsemälle eri kielelle, joiden joukossa oli myös ranska ja englantti. Pappiskuninkaan kirjeen taustalla oli apostoli Tuomaan legendan ja erinäisten keskiaikaisten legendanomaisten kertomusten yhteensulautuminen. Apostoli Tuomaan uskottiin saarnanneen kristinuskoa Intiassa, ja lopulta kuolleen siellä marttyyrinä. Tuomaksen hauta ja hänen pyhänjäännöksensä löytyisivät jostain päin Intiaa. Tuntemattoman kirjoittajan *De adventu patriarchae Indorum ad Urbem sub Calixto papa secundo* sekä Odo Reimsiläisen, St. Remyn luostarin apotin vuosina 1118–1151, kirjeen mukaan intialainen patriarkka Johannes vieraili Roomassa toukokuun 5. vuonna 1122. *De adventu* kertoo Johanneksen hallitsevan intialaista Hulnan kaupunkia. Lähellä kaupunkia sijaitsi myös pyhän Tuomaksen kirkko, sekä kahdelletoista apostolille omistetut kaksitoista luostaria. Näistä kuvauksista löytyy suurin osa pappiskuningas Johanneksen kirjeeseen päätyneistä osasista.<sup>349</sup>

Pappiskuningas Johanneksen legenda heräsi varsinaisesti eloon syyskuussa 1141 islamilaisen armeijan kärsittyä lähellä Samarkandia verisen tappion keski-aasialaisille Qara-Khitayn imperiumin sotajoukoille. Neljä vuotta myöhemmin Viterbossa yksi keskeisistä aikakautensa historioitsijoista Otto von Freising kirjasi ylös kuvauksen taistelun lopputuloksesta. Otto kirjoitti kuulleensa taistelusta Syyrialaiselta piispalta, joka oli saapunut Viterbohon pyytääkseen apua islaminuskoisten saartamaksi joutuneelle seurakunnalleen. Oton kuvauksessa etiopialaisten nestoriolais-kristittyjen kuninkaiden nimitys *zān*<sup>350</sup> korvasi Qara-Khitayn hallitsijan todellisen nimen. Otto lisää tarinaan vielä uuden elementin kertoen

<sup>348</sup> Johanneksen ilmestys 20:1–3.

<sup>349</sup> Vsevolod Slessarev (1959) *Prester John: The Letter and the Legend*, University of Minnesota Press, 3–25.

<sup>350</sup> Hallitsijaa ja majesteettia kuvaava nimitys *zān* kuulostaa samalta kuin ranskalainen *Jean*, italialainen *Gian* tai englantilainen *John*. Nämä kaikki kirjoitettiin tietenkin latinlaiseen muotoon *Iohannes*. Charles E. Nowell (1953) *The Historical Prester John*, julkaisussa *Speculum*, vol. 28 (3/1953), 438.

Johanneksen polveutuvan suoraan yhdestä Raamatun mainitsemasta itämaan tietäjästä. Rakennuspalikat pappiskuningas Johanneksen legendaan olivat pääosin kasassa.<sup>351</sup>

Suuren yleisön tietoisuuteen Johannes tuli kuitenkin vasta alkuperältään varsin epäselvän kirjeen myötä. Joissain kirjettä jäljentäneissä käsikirjoituksissa kirjeen kerrotaan saapuneen Bysantin keisarille Manuelille (1143–1180) vuonna 1165. Manuel olisi lähettänyt tämän edelleen keisari Frederik Barbarossalle (1152–1190). Näiden mainintojen todenperäisyydestä ei ole takeita, mutta kirje oli varmuudella olemassa syyskuun 27. päivänä 1177, jolloin paavi Aleksanteri III (1159–1181) lähetti kohti itää suuntaavan paavillisen lääkärinsä Filipin mukana vastauksen pappiskuninkaalle. Pappiskuninkaasta tai kirjeestä, puhumattakaan Filipistä, ei historiallisten lähteiden perusteella kuultu tuon jälkeen kuiskaustakaan. Omassa kirjeessään pappiskuningas oli tiedustellut keisari Manuelilta, josko tämä on säilyttänyt todellisen kristinuskon valtakunnassaan. Johannes tulee siinä ohessa kertoneeksi suunnattoman rikkaasta valtakunnastaan. Hän ilmoittaa myös halustaan vieraillla Pyhällä haudalla suuren armeijansa kanssa. Tämän kerrottuaan pappiskuningas keskittyy kuvaamaan valtakuntansa tarunomaisia piirteitä. Valtakunnasta rakennetaan kirjeessä kuva ihanteellisena utooppisena yhteiskuntana. Kirjeen innoittaman Johannesta etsittiin aina pitkälle 1500-luvulle asti ensin Aasiasta ja sittemmin Afrikasta.<sup>352</sup>

*Mandevillen matkat* on keskeinen 1300-luvun lähde pappiskuningas Johanneksesta. Johannes mainitaan useimmissa 1200- ja 1300-lukujen matkakirjoissa, mutta maininnat jäävät *Mandevillen matkoihin* verrattuna varsin lyhyiksi.<sup>353</sup> Kuten Iain Higgins toteaa, on pappiskuningas Johanneksen maa mahdollista nähdä *Mandevillen matkoissa* viitteenä siitä millainen kaanin valtakunta voisi olla jos se olisi kristitty.<sup>354</sup> Toisaalta Johanneksen valtakunnan asemaa mietittäessä on pidettävä mielessä Mandevillen muistutus siitä, että

---

<sup>351</sup> Slessarev (1959) 26–31; Nowell (1953) 435–445, joiden mukaan kyseinen maininta pappiskuningas Johanneksesta löytyy teoksesta Otto of Freising, *Chronicon*, ed. G.H. Pertz, *MGH SSRG* (Hanover: Hahn, 1867), VII, 33, pp. 334–35.

<sup>352</sup> Slessarev (1959) 32–54; Robert Silverberg (1972) *The Realm of Prester John*, Athens USA: Ohio University Press, *passim*; Miikka Tamminen kirjoittaa erilaisten hirviörotujen ja myös pappiskuningas (presbyteeri) Johanneksen merkityksestä ristiretki-ideologiaan artikkelissaan *Hirviöiden kulta-aikaa – Hirviömäiset rodut ja Presbyteeri Johannes ristiretki-ideologiassa*, Lähde (2/2005), 45–59.

<sup>353</sup> Johannes mainitaan mm. Plano Carpinin, Willielmus de Rubruquisin, Jordanuksen ja Marco Polon matkakuvauksissa. Näistä vain Jordanus ja Polo kertovat Johanneksesta enemmän kuin vain muutamalla lauseella, Higgins (1997) 189.

<sup>354</sup> Higgins (1997) 157–158.



pappiskuninkaan valtakunta on antipodina kristikunnalle.<sup>355</sup> Johanneksen maa asettuu matkan kauimpaan pisteeseen, ja on tietysti mielessä vastakohtana kristitylle Länsi-Euroopalle. Mandeville tuntuu sanovan: tällaisia mekin voisimme olla. Valtakunta on organisoitu kuin kaanin Kiina, mutta koostuu kristityistä joita hallitsee kristitty kuningas. Pappiskuninkaan valtakunta ei kuitenkaan ole *Mandevillen matkojen* päätepiste. Kirjan päättää maa jonka kaltaiseksi kristikunta voisi, ja mahdollisesti kirjoittajan mukaan pitäisi, muuttua. Merkillepantavaa on ehkäpä juuri maallisen ja kirkollisen vallan yhtymisen saman hallitsijan käsiin. Tämä oli kysymys, jota oltiin mietitty eri näkökulmista *Mandevillen matkojen* kirjoitusajankohtaa ennen ja myös sen jälkeen. Pohdin tätä hieman tarkemmin tutkimuksessani jäljempänä luvussa IV.

Pappiskuningas Johanneksesta kertova osuus on *Mandevillen matkojen* jälkipuoliskon ainoa laajempi kokonaisuus, josta ei löydy käytännössä minkäänlaista mainintaa Odoricukselta, niinpä Mandeville joutuu turvautumaan uuteen lähteeseen. Mandeville ei välitä Odoricuksen huomautuksesta, että tuskin sadaskaan osa tästä valtakunnasta kerrotusta pitää paikkansa,<sup>356</sup> sillä hän on pohjistanut jo pitkään tämän keskiaikaisen ihanneyhteiskuntakuvauksen tärkeää roolia teoksessaan. *Mandevillen matkoissa* hyödynnetään varsin vapaasti pappiskuningas Johanneksen kirjettä. Kirje saa Johanneksesta kertovassa luvussa päälähteen aseman, ja Mandeville poimii Johanneksen sivuuttaneelta Odoricukselta vain muutamia pieniä yksityiskohtia. Yksi tällainen Mandevillen tekstiin päässyt yksityiskohta on esimerkiksi aiemmin mainittu kertomus siitä, miksei intialaisissa laivoissa ja veneissä ole käytetty ollenkaan nauvoja. Yksityiskohta liittyi olennaisesti keskiaikaiseen legendaan pappiskuninkaan maan tavoittamattomuudesta. Valtakunnan kerrottiin olevan suunnaton saari, jota ympäröi meri täynnä magneettisia kiviä, joten purjehtiminen maahan tavallisilla rautaa sisältävillä laivoilla oli mahdotonta.<sup>357</sup>

Kaanin valtakunta oli ollut suunnattoman rikas, mutta pappiskuninkaan maa oli Mandevillen mukaan lähes yhtä mahtava. Johanneksen valtakunta käsitti lukemattomia kaupunkeja sekä saaria. Pappiskuninkaan alamaisuudessa oli 72 provinssia joita jokaista hallitsi kuningas. Pääkaupungissa Johanneksen palatsin tornit oli päällystetty kullalla, muurit olivat norsunluuta ja eikä jalokiviä säästely koristelussa eikä palatsin sisustuksessa. Pappiskuningasta palveli

---

<sup>355</sup> Cotton 134–136.

<sup>356</sup> Odoricus 326.

<sup>357</sup> Pappiskuninkaan maan sijainnista katso Letts (1949) 77–79.

seitsemän kuningasta ja satoja kreivejä sekä herttuota. Johanneksen pöydässä istui 12 arkkipiispaa ja kaksikymmentä piispaa.<sup>358</sup> Tämä kuvaus kristityille arvoille perustuvasta valtakunnasta pyrki osoittamaan hyvin konkreettisella tasolla mitä Euroopan kristityt jatkuvassa eripurassaan menettävät.

*Mandevillen matkojen* pappiskuningas Johanneksesta kertovassa osuudessa on myös materiaalia, jota ei ole voitu paikallistaa mihinkään tunnettuun lähteeseen. Tällainen on esimerkiksi lyhyehkö katkelma, jossa Mandeville kertoo miksi pappiskuningasta puhutellaan juuri tuolla arvonimellä. Nimi juontaa Mandevillen mukaan ajalta jolloin laajat alueet Jerusalemin itäpuolella olivat olleet kristittyjä. Tuolloin Intian keisari oli sattumalta päässyt seuraamaan kristittyjen pappien asettamista virkaansa. Keisari vaikutti virkaanasettajaisten hengellisestä ilmapiiristä sekä tavasta, jolla varsinainen virkaan asettaminen tehtiin. Hän oli siinä hetkessä päättänyt luopua keisarin arvonimestä ja antoi käskyn että tästä eteenpäin hallitsijaa olisi kutsuttava papiksi. Hallitsijanimekseen hän päätti ottaa nimen, joka oli ensimmäisellä kirkosta ulos astuvalla papilla. Pappi oli Mandevillen mukaan ollut nimeltään Johannes.<sup>359</sup>

Valtakunnan kuvauksesta on nähtävissä, että *Mandevillen matkoissa* myös niin kutsutut maailmankuvaukselliset elementit ovat teoksessa keskeisellä sijalla. Kirjoittaja ei kuitenkaan ole halunnut jättää käyttämättä mahdollisuutta sovittaa kuvaus symbolisesti merkitykselliseen kehykseen. *Mandevillen matkoissa* kertomus Gogista ja Magogista oli osin kuvastanut siirtymää pakanallisesta, väärää uskoa toteuttavasta, maailmasta todellisen kristityn kuninkaan hallitsemaan uuteen valtakuntaan. Kaanin Kiina muuttui pappiskuninkaan Intiaksi. Pappiskuninkaan valtakunta kuvataan teoksessa paikkana, jonka kaltainen läntisestä kristikunnasta tulisi, mikäli syntisestä ja eripuraisesta elämästä luovuttaisiin. Osin valtakunta puolestaan vertautui raamatullisissa ennustuksissa tulevaksi luvattuun viimeisten aikojen tuhatvuotiseen valtakuntaan. Mandeville halusi kuitenkin vielä osoittaa mihin kristikunnan olisi pyrittävä, tai minkälainen olisi todellinen ideaali. Uusi Jerusalemin, maanpäällinen paratiisi ehkäpä jopa jossain mielessä ylösnousemuksen jälkeinen elämä. Mandeville saapui synkän laakson suulle.

---

<sup>358</sup> Cotton 195–202.

<sup>359</sup> Cotton 216–217.

### 3.2.3 Paratiisin portti

*Sen portteja ei suljeta päiväsaikaan, ja yötä siellä ei olekaan. Kaikki kansojen kalleudet ja ihanuudet tuodaan sinne. Mitään epäpuhdasta ei sinne päästetä, ei ainoatakaan iljettävän valheen palvelijaa, vaan ainoastaan ne, joiden nimet on kirjoitettu Karitsan elämäkirjaan.*<sup>360</sup>

Paratiisikertomusten pitkässä traditiossa paratiisiin päästäkseen oli hyvin usein läpäistävä paratiisia vartioiva viimeinen este. Tämä oli esimerkiksi silta, joka oli sitä kapeampi mitä syntisempi paratiisiin pyrkijä oli. Sillan päässä saattoi seistä vielä vartija, joka varmisti, ettei kukaan arvoton ollut onnistunut pysyttelemään sillalla. Näin muun muassa persialaisessa vuosien 300 ja 500 jKr. välillä kirjalliseen muotoon kerätyssä *Zend-Avesta* legendassa, jonka kaikuja on havaittavissa useissa kristillisissä kertomuksissa matkasta tuonpuoleiseen.<sup>361</sup> Paratiisiin johtava silta esiintyi jo 200-luvulla kristillisessä traditiossa.<sup>362</sup> Nämä paratiisin portit, sillat tai käytävät voidaan nähdä jonkinlaisina kristityn kiirastulen esikuvina. Tämänkaltainen portti – tai kiirastulen asemassa oleva paratiisia edeltänyt odotustila – oli myös Mandevillellä edessään. Päästäkseen matkansa viimeiselle etapille, Mandeville kulki läpi pahojen henkien hallitseman Vaarojen laakson.<sup>363</sup> *Mandevillen matkojen* Vaarojen laakson yhteys jo antiikista juontavaan, keskiajalla uusia piirteitä saaneeseen, Gehennan laakson legendaan on ilmeinen. Yhtäläisyydet eivät lopu siihen, että molemmat olivat paholaisten tai demonien hallussa.

Legenda Gehennan laaksosta oli yhdistynyt Juutalaisessa traditiossa ajatukseen haudanalaisesta maailmasta *sheolista*. Kolmannelta vuosisadalta eKr. lähtien haudanalainen maailma oli alkanut sekoittua legendaan lapsista, jotka uhrattiin Gehennan laaksossa Molukille. Vähitellen Gehennan laakso alkoi symboloida paikkaa, johon syntiset joutuvat odottamaan viimeistä tuomiota. Kristittyyn mytologiaan Gehenna siirtyi suoraan juutalaisesta traditiosta, ja esiintyy viimeistään 200-luvulla ikuisen tulen ja kärsimyksen paikkana. Tosin

---

<sup>360</sup> Johanneksen ilmestys 21:25–27.

<sup>361</sup> Patch (1950) 8.

<sup>362</sup> Jan Bremmer (2001) *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London and New York: Routledge, 99; Sillasta viimeisenä esteenä paratiisille ks. mm. P. Dinzelsbacher (1973) *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, (Dissertationen der Universität Wien 104) Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien; Ioan Petru Culianu (1981) *Iter in silvis: saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Messina: EDAS, 129–140; S. Boesch Gajano (ed.) & L. Scaraffia (ed.) (1990) *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino: Rosenberg & Sellier, 51–60.

<sup>363</sup> Cotton 203: ”And sum men clepen it the Vale Enchaunted, somme clepen it the Vale of Deueles, and somme clepen it the Vale Perilous.”

alkukristillisessä traditiossa ikuisella kadotuksella oli hyvin toissijainen rooli taivaalliseen paratiisiin verrattuna.<sup>364</sup> Vähitellen kristittyjen kuolemanjälkeisen elämän pohdinnassa juutalaisten *sheol* yhdistyi traditioon paratiisia edeltävistä koettelemuksista ja muuntui kiirastuleksi, paikaksi johon joutuneet sielut kohtasivat yhden tai useamman kokeen, jossa heidän uskonsa voimakkuus punnittiin.<sup>365</sup>

Beda Venerabilis kertoo 730-luvulla valmistuneessa teoksessaan *Historia ecclesiastica gentis anglorum* veli Drythelmestä, joka heräsi ihmeenomaisesti kuolemaksi luullusta tilasta. Hän oli kuoleman läheisyydessä kokenut näyn, jossa enkeli oli johdattanut häntä itää kohti. Drythelme oli saapunut suureen laaksoon jossa ihmisten sieluja oli kidutettu. Oppaan mukaan tämä ei suinkaan ollut vielä varsinainen helvetti. Täällä opas oli johdattanut Drythelmen pimeydessä tulisen kuopan ääreen. Ympäri oli kuulunut demonista naurua, sekä piinattujen ihmisten huutoja. Opas oli jatkanut Drythelmen kanssa valtavan seinämän luokse, ja nostanut opastettavansa ihmeenomaisesti muurin päälle. Seinämä erotti laakson kukkien täyttämästä tasangosta, jolla asteli valkoisiin pukeutuneita onnellisten ihmisten ryhmiä. Opas kertoi, että tämä ei ollut ihanuudestaan huolimatta vielä taivasten valtakunta ja jatkanut paikkaan jossa oli ollut vieläkin täydellisempää.<sup>366</sup>

Drythelmen ei annettu jäädä paratiisiin, vaan hänet oli johdatettu takaisin laaksoon jossa opas selitti mitä tämä kaikki tarkoitti. Laakso oli paikka, jossa katuvat sielut odottavat viimeistä tuomiota, tulinen kuoppa oli puolestaan portti Gehennaan, ikuisen kadotukseen. Laakson jälkeisellä tasangolla sielut, jotka eivät olleet aivan täydellisiä astumaan suoraan taivaan valtakuntaan, odottivat Kristuksen toista tulemistä.<sup>367</sup> Honorius Augustodunensis (k. 1135) kirjoittaa teoksessaan *Elucidarium* kuoleman jälkeisestä elämästä. Hänen mukaansa tämä lähes täydellisten sielujen (*animae iustorum*) odotustila on maanpäällinen paratiisi (*terrenus paradisu*). Täältä sielut voivat joutua myös kiirastuleen (*ad purgandum*) tai päästä maanpäällisten rukousten siivittäminä ennen tuomiopäivää taivaalliseen valtakuntaan.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> Bremmer (2001) 8–9, 63–64.

<sup>365</sup> Jacques Le Goff (1990, first English edition published 1984) *The Birth of Purgatory*, translated by Arthur Goldhammer, Scholar Press, Cambridge: Cambridge University Press, 7, 17–28, 39–41.

<sup>366</sup> Beda Venerabilis *Historiam ecclesiasticam gentis anglorum*, Liber quintus: 12; Ks. Bremmer (2001) 97–98.

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> Ananya Jahanara Kabir (2001) *Paradise, Death, and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 183; *Elucidarium*ista tarkemmin ks. Aron Gurevich (1988, 1990) *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth, Cambridge: Cambridge University Press, 153–175.

Drythelmen näyssä näkemä laakso on hyvin samankaltainen kuin Mandevillen Vaarojen laakso. Myös Vaarojen laakson toisella puolen odottaa paratiisinomainen paikka. Mandevillen mukaan laaksosta kuuluu taukoamatta kauhistuttavia huutoja, eikä ihme, kerrotaanhan laakson olevan täynnä paholaisia ja helvetin portin sijaitsevan siellä. Kerrotaan, että laakso on täynnä arvokkaita kiviä ja kultaa, joiden houkuttelemana moni on astunut laaksoon vievälle polulle. Jokaisen ei-uskovaisen kohtalo on kuitenkin jäädä sinne ikuisiksi ajoiksi ja tulla mahdollisesti laaksossa asuvien paholaisten kuristamaksi. Keskellä laaksoa erään kiven alla on kammottava paholaisen puolivartalokuva, jota kukaan ei pysty kavahtamatta katsomaan. Mandevillen mukaan todellisilla kristityillä ei tästä huolimatta ole laaksoon astuessaan mitään pelättävää, kunhan he saapuvat puhtain mielin, syntinsä tunnustaneina sekä ripittäytyneinä. Näin tehneen ristinmerkkiä kantavan matkajaajan pitäisi olla turvassa demoneilta.<sup>369</sup>

Demonit olivat keskiaikaisen käsityksen mukaan osa paholaisen sotajoukoista. Heitä oli kaikkialla ja heidän tehtävänään maan päällä oli muun muassa johdattaa ihmisiä kiusaukseen. Ajateltiin että demonit kykenisivät tuhoamaan koko maailman, mikäli Jumala ei rajoittaisi heidän toimiaan. Jumalan nähtiin kuitenkin asettavan nämä rajoitukset pääasiassa ihmisten toimia tarkkaillessaan, mistä johtuen kaikenlaiset kristilliset riitit olisivat tärkeitä nimenomaan demonien huomion välttämiseksi ja Jumalan huomion saavuttamiseksi. Demonit toimivat vain jos Jumala salli heidän toimia. Mandevillen ajatus kristillisten riittien sekä ristinmerkin kantamisen suojelevasta vaikutuksesta oli näin ajatellen täysin rationaalista.<sup>370</sup>

Mandeville kertoo uskaltaneensa laaksoon neljäntoista kumppaninsa kanssa. Kaksi heistä oli lombardialaisia fransiskaaneja, jotka suorittivat messun ja ehtoollisen ennen laaksoon astumista. Kulkiessaan laakson läpi pääosa ryhmästä varoi koskettamasta tietä reunustavia jalokiviä, olivatko ne oikeita vai vain näkyjä siitä Mandeville ei ollut varma, sillä hän ei langennut ahneuden syntiin ja poiminut kiviä. Hän läpäisi oman kiirastulensa, jota kaikki aiemmat kulkijat eivät suinkaan olleet tehneet. Jalokivien ohella polkuja reunusti lukemattomien lähes elävän näköisten ruumiiden joukot. Ryhmä astui ulos laaksosta peloissaan mutta vahingoittumattomana. Pian he kuitenkin huomasivat viiden ryhmäläisen kadonneen matkan aikana. Olivatko he antaneet periksi ahneudelleen ja tarttuneet jalokiviin,

---

<sup>369</sup> Cotton 203–204.

<sup>370</sup> Demoneiden vaikutuskyvyistä Hanska (2002) 127.

sitä ei Mandeville osannut sanoa, mutta heistä ei näkynyt sittemmin jälkeäkään.<sup>371</sup> Vielä aivan laakson välittömässä läheisyydessä Mandeville kohtasi muutamia omituisia kansoja ja eläimiä, mutta näiden pikkusaarten jälkeen saavuttiin täydellisiltä vaikuttavien ihmisten saarelle. Heihin palataan tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Ennen astumistaan Vaarojen laaksoon Mandeville oli muistuttanut lukijalleen, että ihminen voidaan myös huijata uskomaan saapuneensa paratiisiin. Saatamme helposti hairahtua kuvittelemaan jotain paratiisiksi, vaikka se ei sitä todellisuudessa olisikaan. Tie oikeaan paratiisiin oli tuskainen ja vaikea, mutta reitti valheelliseen paratiisiin saattoi näyttää hyvinkin houkuttelevalta. Tämän Mandeville pyrkii havainnollistamaan kertomuksella vuorella asuvasta vanhasta miehestä, jota käsiteltiin tarkemmin luvussa 2.3.4.

Mistä tarinassa sitten oli kyse? Legendan mukaan vuorella asunut vanhus uskotteli nuorukaisille omaavansa avaimet paratiisiin, ja antoi heidän viettää hetken tässä ihanassa puutarhassa. Tämän jälkeen hän juotti nuorukaisille tainnuttavaa juomaa ja kuljetti heidät paratiisinsa ulkopuolelle. Päästäkseen palaamaan nuorukaisten oli suoritettava miehen asettama jumalallinen tehtävä. Usein tämä oli jonkin vihamiehen surmaaminen. *Mandevillen matkojen* tarinat olivat usein opettavaisia ja niihin sisältyi jokin moraalinen opetus, kuten Mandevillen kuvauksessa rikkaasta Kalifista, jonka ei annettu syödä muuta kuin kultaa ja jalokiviään.<sup>372</sup> Samankaltainen pohjavire oli jo aiemmin kuvatussa Mandevillen rakentamassa tarinassa varpushaukan linnasta.<sup>373</sup> Mandeville saattaa pyrkiä näyttämään lukijalleen, että myös valheellisia paratiiseja on olemassa, eikä hän pyri uskottelemaan lukijalleen kertovansa todellisesta Jumalallisesta paratiisista. Mandeville on matkaamassa kohti toisenlaista ideaalia. Tätä painottaakseen Mandeville toteaa suoraan, ettei koskaan päässyt vierailemaan varsinaisessa maanpäällisessä paratiisissa. Sinne ei kukaan kuolevainen voisi astua.<sup>374</sup>

*Mandevillen matkoissa* lukijan silmien eteen juoksutetaan liuta vihjeitä, osa enemmän tai vähemmän hienovaraisia, osa hyvinkin suorasukaisia, joiden perusteella lukijoiden pitäisi olla varsin tietoisia jatkosta. *Mandevillen matkoissa* symbolisessa paratiisin asemassa on ryhmä

---

<sup>371</sup> Cotton 204–205.

<sup>372</sup> Cotton 166.

<sup>373</sup> Cotton 107–108.

<sup>374</sup> Cotton 221.

itäisiä kansoja, jotka elävät maanpäällistä elämäänsä Jumalan toiveiden mukaan, joten paratiisi on saapunut heidän keskelleen jo tässä ajassa.

### 3.2.4 Matka päättyy ideaaliin

*Katso, Jumalan asuinsija ihmisten keskellä! Hän asuu heidän luonaan, ja heistä tulee hänen kansansa. Jumala itse on heidän luonaan, ja hän pyyhkii heidän silmistään joka ainoan kyneleen. Kuolemaa ei enää ole, ei murhetta, valitusta eikä vaivaa, sillä kaikki entinen on kadonnut.*<sup>375</sup>

*Mandevillen matkojen* matkakuvaus päättyy keskiaikaisen matkakirjallisuuden traditiota noudattaen matkan kauimmaiseen päätepisteeseen. Matkan tavoitteeseen. Se ei tarkoita, etteikö kotiinpaluu olisi ollut tärkeää. Kotimatkaa ajateltiin vain eräänlaisena pakollisena suorituksena, joka ei kuulunut enää matkakertomukseen, ja voitiin halutessaan suorittaa matkaoppaan mukaan käännettyssä järjestyksessä.<sup>376</sup> Mandevillellä päätepiste oli pappiskuningas Johanneksen valtakunnan laitimmaisat maa-alueet. Täällä asuivat brahmaanit, eli Aleksanteri Suuren legendoista tutut alastomat filosofit, keskinäisessä rakkaudessa elävät gynoscrifet ja samoja tapoja noudattavat oxidraket. Kaukaa idässä asuu vielä vaaleilla kuninkaansa valitseva taprobanien rikas ja onnellinen kansa.<sup>377</sup> Heidän jälkeensä idässä ei ole enää muuta kuin kaksi kullaa ja hopean täyttämää saarta sekä varsinainen paratiisi, jossa Mandeville ei valitettavasti voinut vierailta kuten ei kukaan muukaan elävä ihminen.<sup>378</sup>

Keskiaikainen ihannetila muistutti yleensä kadotettua maanpäällistä paratiisia. Paikkaa, josta Aatami ja Eeva karkotettiin syntiinlankeemuksen jälkeen.<sup>379</sup> Useat brahmaanien uskon saaren piirteistä sopivat tähän perinteeseen. Paratiisi säilyi mallina ihmiselle ideaalisesta asuinpaikasta. Siellä kukaan tai mikään ei voinut vahingoittaa ihmistä. Kuten edellä on käynyt ilmi, katolisen kirkon opetusten mukaan Gogin ja Magogin taistelun jälkeen maan päällä saavutettaisiin samankaltainen olotila. Tuon tapahtuman vauhdittaminen ei ollut mahdollista, joten ennen viimeistä tuomiota kuollessaan ihmisen tuli turvata elämänsä jatkuminen

<sup>375</sup> Johanneksen ilmestys 21:3–4.

<sup>376</sup> Tämä oli yleinen tapa, Howard (1980) 47.

<sup>377</sup> Cotton 218; Oxidraket ja Gyniscrifet (*Gymnosophistae*) ovat klassisissa kertomuksissa saman kansan eri nimityksiä, jotka *Mandevillen matkoissa* on eroteltu kahdeksi eri kansaksi. Seymour (1967) 256.

<sup>378</sup> Cotton 221.

<sup>379</sup> 1100-luvun kuvaus tästä paratiisista mm. Alexander Neckam *De naturis rerum* edited by T. Wright, London: Royal Society, 1863, 250–51.

taivaallisessa paratiisissa suorittamalla esimerkiksi pyhiinvaellus (lat. *peregrinatio*) johonkin kristikunnan pyhistä paikoista.<sup>380</sup>

Mandevillen pyhiinvaellus jatkui Jerusalemin tuolle puolen, ja hän saapuu hyvin lähelle maanpäällistä paratiisia. Vaikka *Mandevillen matkojen* mukaan siellä ei ole mahdollista vierailta, kerrotaan maanpäälliseen paratiisiin matkaamisesta lukuisissa muissa keskiaikaisissa kirjoituksissa. Niinpä keskiajalla muodostui varsinainen erilaisten attribuuttien ja *toposten* sarja, jotka lukija osasi yhdistää paratiisimyytteihin. Käydessään läpi keskiaikaisia paratiisikuvauksia teoksessaan *The Other World* Howard Patch toteaa *Mandevillen matkojen* olevan varsinainen kokoomateos paratiisiin vievään tiehen sekä itse paratiisiin liittyvistä tunnusmerkeistä ja kertomuksista. Erilaisia paratiisiin liitettyjä yksityiskohtia on niin runsaasti, että kirjaan saattaa tältä osin olla vaikea suhtautua vakavasti.<sup>381</sup> Näyttää siltä, että *Mandevillen matkojen* jälkipuolisko on kuin kyllästetty erilaisilla 1300-luvun lukijalle tutuilla tienviitoilla, jotka kaikki tuntuvat sanovan: ”tätä tietä paratiisiin”.

Vaarallisen laakson jälkeiselle teoksensa loppuosalle Mandeville näyttää keräävän kaikki ne asiat, jotka hänen mukaansa ovat ihanteellisia ja tavoittelemisen arvoisia. Hän perustelee kansojen ihanteellisuutta varsin suorin sanoin. Brahmaaneista ja ympäröivistä maista Mandeville toteaa:

Yleisesti ottaen kaikki tämän saaren ja ympäröivien alueiden asukkaat ovat luotettavampia ja oikeudenmukaisempia kuin ihmiset missään muualla. Tässä maassa ei ole varkaita, ei murhaajia, ei prostituoituja, ei valehtelijoita, eikä kerjäläisiä. Ja koska he ovat niin uskollisia ja hyviä ihmisiä, ei heidän maassaan ole koskaan ukkosmyrskyjä, raesateita tai lunta, eikä muutenkaan myrskyjä tai huonoa säätä; siellä ei tunneta sotaa, ei nälkää eikä muita kärsimyksiä. Näyttää siltä että Jumala rakastaa heitä ja on mielistynyt heidän elämäntapoihinsa sekä uskoonsa [...] he ovatkin pitkäikäistä kansaa, ja moni heistä kuolee ilman sairauksia vasta vanhuuteen.<sup>382</sup>

---

<sup>380</sup> Graus (1967) 4–5.

<sup>381</sup> Patch (1950) 164–165.

<sup>382</sup> Cotton 211–212; Defective 125:”And generaliche al men in þat yle and oþer þerby beþ trewer and riȝtwiser þan beþ in oþer cuntrez. In þis yle beþ no þefis noþer mordereris ne comyn wymmen [ne beggare]. And for as myche as þei beþ so trewe and so good men þer is no tempest, no þondre, no werre, no hungre, noon oþer tribulacions, and þus semeþ hit þat God loueþ hem wel and is wel apayd of here lyuying and here fey [...] þei



Brahmaanien Mandeville kirjoittaa pitävän kymmentä käskyä suuressa arvossa, kuten myös kultaista sääntöä: älä tee mitään sellaista toiselle mitä et toivoisi itsellesi tehtävän. He eivät myöskään varastoi rikkauksia, vaan kaikki omaisuus on yhteistä.<sup>383</sup> Tämä brahmaanikuvaus on varsin yhtenevä keskiajalla suosittujen paratiisikuvausten kanssa, joista muun muassa Lactantiuksen kirjoittamana virheellisesti pidetty *De ave phoenice* kertoo varsin samanlaisesta paikasta maanpäällisenä paratiisina.<sup>384</sup>

Kertomusta brahmaaneista käytettiin muun muassa keskiaikaisissa saarnaoppaissa malliesimerkkeinä maallisen omaisuuden keräämisen kyseenalaistamisesta.<sup>385</sup> Brahmaanit juontavat juurensa Aleksanteri Suureen liittyvistä legendoista. Kerrotaan, ettei Aleksanteri käynyt sotaa brahmaaneja vastaan, sillä niin tehdessään hän olisi kokenut tekevänsä suuren vääryyden. Pseudo-Kallisthenes kirjoittaa brahmaanien lähettäneen Aleksanterin luo parhaimmat filosofinsa kertomaan kansansa maailmankatsomuksesta. Tästä hämmästyneenä Aleksanteri kulki Brahmaanien vieraana heidän maansa läpi, havaiten että he eivät todellakaan omista mitään, mutta elävät silti suuressa yltäkylläisyydessä.<sup>386</sup>

Mandeville lainaa suoraan tästä traditiosta, mainiten Aleksanteri Suuren kohtaamasta toisenlaisesta todellisuudesta. Brahmaanien ohella samanlaisessa ideaalissa maailmassa Mandevillen mukaan elävät oksidraket ja gynoscrifet. Heille kaikille oleellista ja keskeistä on maallisen omaisuuden yhteisyys sekä henkilökohtaisten rikkauksien puute. Jos he käyttävät vaatteita ovat ne yksinkertaisia, mutta yleensä he kulkevat alastomina. Maiden naiset eivät pyri kaunistamaan itseään vaan esiintyvät sen näköisinä kuin ovat syntyneet. Koska kukaan ei tee toiselle vääryyttä ei näissä maissa tarvita erikseen tuomareita, eikä tasa-arvoisissa yhteisöissä tunneta luokkaeroja.<sup>387</sup>

Mainitut kansat eivät esiinny Mandevillen matkoissa vain kuriositeetin asemassa, vaan Mandeville pyrkii hyvin selkeästi osoittamaan lukijoilleen näiden kansojen noudattamien

---

lyueþ riȝt longe [and many of þeyme dye withoute sekenes þat kynde fayles þeyme for elde].” Käännös kirjoittajan.

<sup>383</sup> Ibid.

<sup>384</sup> Boas (1948) 157.

<sup>385</sup> *Fasciculus morum* 392.

<sup>386</sup> *The Greek Alexander Romance*, Translated with an Introduction and Notes by Richard Stoneman (1991), Penguin Books, 131–133.

<sup>387</sup> Cotton 211–217.

tapojen ylivertaisuuden Länsi-Euroopan kristittyihin verrattaessa. Mandeville ei säästele Raamatunlauseita perustellessaan miksi nämä teoriassa pakanaudessa elävät kansat ovat saavuttaneet Jumalan suosion:

Vaikkeivät nämä kansat tunne kaikkia uskomme opinkappaleita uskon, että heidän hyvien aikomustensa ja luonnollisen uskonsa ansiosta Jumala rakastaa heitä ja on hyväksyy heidän palveluksensa, kuten Hän oli tyytyväinen Jobiin, jota Hän piti uskollisena palvelijanaan, vaikka Job oli pakana. Ja vaikka maailmassa onkin erilaisia uskontoja ja lakeja uskon Jumalan aina rakastavan niitä jotka rakastavat Häntä ja palvelevat Häntä uskollisesti sekä totuudellisesti, erityisesti niitä jotka tämän kansan ja Jobin tavoin halveksivat maallista kunniaa [...] Herramme toteaa myös evankeliumeissa; *Alias oues habeo que non sunt ex hoc ouili*<sup>388</sup>; mikä tarkoittaa, että Hänellä on muitakin palvelijoita kuin kristityt.<sup>389</sup>

Mandeville jatkaa kertoen muun muassa Pietarin näystä, jossa enkeli muistuttaa, ettei ole ihmisen tehtävä päättää kuka on Jumalan silmissä epäpuhdas. Kirjoittaja näkee paljon vaivaa perustellessaan, kuinka me emme voi tietää ketkä pelastuvat. Ja pelastuvatko ne joita me pidämme kristittyinä, vai ne jotka eivät sitä nimellisesti ole, mutta selvästi toteuttavat Jumalan tahtoa.<sup>390</sup>

Kyse ei teoksen rakenteellisesta vertauskuvallisuudesta huolimatta ollut ainoastaan ennustetun tulevaisuuden kuvaamisesta. Ideaaliyhteisö ei ilmeisesti symboloinut vain tuntemattomassa tulevaisuudessa koittavaa Raamatussa ennustettua paratiisia, vaan sillä oli myös konkreettisemmat ulottuvuutensa. Ihanne kertoo aina väistämättä myös siitä mikä nykytilanteessa nähdään olevan pielessä. Onkin aiheellista kysyä, miten Mandevillen ihmisihanne on suhteutettavissa aikalaiskontekstiin. Oliko kyse puhtaasti kirjoittajan henkilökohtaisesta idealismista, vai oliko kirjoituksella joitain selviä liittymäkohtia aikalaiskeskusteluun? Entä miten kuvaus liittyy muuhun säilyneeseen kirjalliseen

---

<sup>388</sup> *Biblia sacra vulgata* Ioannes 10:16; uuden Raamatunkäännöksen mukaan: ”Minulla on myös muita lampaita, sellaisia, jotka eivät ole tästä tarhasta, ja niitäkin minun tulee paimentaa.”

<sup>389</sup> Cotton 214:”And alle be it that theyse folk han not the articles of oure feyth as wee han, nathless for hire gode feyth naturelle and for hire gode entent I trowe fully that God loueth hem and that God take hire seruise to gree, right as He did of Iob that was a paynem and held him for His trewe seruant. And therefore alle be it that there ben many dyerse lawes in the world, yit I trowe that God loueth always hem that louen Him and seruen Him mekely in trouthe, and namely hem that dispysen the veyn glorie of this world, as this folk don and as Iob did also. [...] And also oure lord seyth in the gospelle, *Alias oues habeo que non sunt ex hoc ouili*; that is to seyne that He hadde othere seruauntes than tho that ben vnder Cristene lawe.” Käännös kirjoittajan.

<sup>390</sup> Cotton 214–215.

materiaaliin? Näiden kysymysten lisäksi käyn seuraavassa luvussa läpi *Mandevillen matkojen* ideaalien yhteyttä aikakautensa yhteiskunnallisiin oloihin, ja etsin samalla niitä epäkohtia joihin mahdollisesti näillä tulevaisuudenkuvilla pyrittiin puuttumaan.

#### IV KUVITELMAT, IHANTEET JA TODELLISUUS

Canterburyn arkkipiispa varoitti vuonna 1367 hänen mukaansa papiksi tekeytyvästä John Ballista, joka saarnasi lopunaikojen ennustuksista ja siitä kuinka Jumala ei ollut tarkoittanut kenenkään joutuvan toisen ihmisen vallan alle. Vaikka Ballin todellista roolia vuoden 1381 kapinan synnyssä on usein historiantutkimuksessa epäilty, aikalaisille hänen toimistaan haluttiin vallanpitäjien toimesta jättää selkeä esimerkki: John Ball teloitettiin kapinan lietsomisesta tuomittuna.<sup>391</sup> Talonpoikaisväestön keskuudessa varsin suosittu Ballin saarnat antavat kieltämättä varsin mielenkiintoisen kuvan siitä millaisena vallitseva yhteiskunnallinen hierarkia saatettiin tuona aikana nähdä.

Myös *Mandevillen matkojen* alkusanoissa kritisoidaan maan mahtavia; hallitsijat ja muu ylimystö ovat unohtaneet kristityn velvollisuudet, ja he ovat ajautuneet synnin pauloihin.<sup>392</sup> Rikkauten kritisointi yhdistyi 1300-luvulla saumattomasti ylimystön ja aatelin kritisointiin, sillä lähes yksiselitteisesti rikkaat olivat aatelia ja päinvastoin. Poikkeuksena olivat kauppiat ja rahanlainaajat, joilla tosin heilläkin hyvin usein oli aatelin tausta tai ainakin hyvin läheiset suhteet aateliin. Jussi Hanskan teoksessaan *“And the Rich Man also died; and He was buried in Hell” – The social Ethos in Mendicant Sermons* lainaama 1300-luvulla vaikuttanut Bertrand de la Tour toteaa eräässä muistosaarnassaan, etteivät suinkaan kaikki toimi kuten hänen muistosaarnansa kohteena oleva hyvä prinssi – päinvastoin – useat hallitsijat sortavat, kiusaavat ja ryöstävät alamaisiaan. Aikakauden saarnamateriaalista voidaan nähdä, että rikkaiden suorastaan oletettiin kohtelevan kaltoin huonompiosaisiaan. Aikakauden käsityksen mukaan rikkaus oli siis usein saavutettu synnin avulla, tai mikäli näin ei ollut asian laita niin vähintään rikkaana oleminen johti helposti syntiin. Rikkaus ei siis ollut synti sinänsä, mutta rikkaiden oli vaikea vältellä raskaita syntejä.<sup>393</sup>

Kristillisestä retoriikasta huokuva köyhyyden ihannointi juontaa juurensa luonnollisesti Raamatusta. Etenkin Luukkaan evankeliumi sisältää lukuisia kohtia, joissa rikkaus tuomitaan suoraan.<sup>394</sup> Voidaan väittää, että rikkaiden oletettiin pääsääntöisesti joutuvan kadotukseen ja köyhien pelastuvan. Jussi Hanska toteaa pyhien tekstien tulkitsijoilta vaaditun suurta taitoa,

---

<sup>391</sup> Poos (1991) 264.

<sup>392</sup> Cotton 2–3.

<sup>393</sup> Hanska (1997) 66–70.

<sup>394</sup> Mm. Luukas 6:24–25, 8:14, 12:16–21, 16:13 ja 18:22–25.

jos he aikoivat olla tuomitsematta rikkaita. Oli helpompaa ja yksinkertaisempaa korostaa köyhyyden ihannetta, mikä olikin 1200-luvun saarnoissa yleistä. Yksi tapa välttää tuomitsematta rikkaita oletusarvoisesti, oli esittää Jumalan halveksivan niitä jotka rakastivat ja hamusivat rikkauksia, ei rikasta ihmistä sinänsä.<sup>395</sup> Tähän *Mandevillen matkoissa* viitataan, kun tekstissä korostaessaan etteivät ideaali-ihmiset keränneet itselleen rikkauksia. Tosin Mandevillen viimeisen rannan ideaalikansa jakoi kaiken toisten kanssa. Todellisessa ideaalitulassa kukaan ei hallinnoinut maallista omaisuutta.

Keskeistä Mandevillen esittämässä ideaalissa oli yksityisen omistuksen puuttuminen. Ihmiset eivät omistaneet mitään, mutta he eivät kuitenkaan varsinaisesti eläneet köyhyydessä. Onkin huomioitava erot joita aikalaiskeskustelussa tehtiin erilaisten köyhyyksien välille. Tämä keskustelu oli aikanaan hyvin monitahoinen. Mandevillen ihannetilanteessa ei ollut kyse aivan samanlaisesta köyhyydestä, kuin mitä aikakauden saarnoissa yleensä ihannoitiin. Mandevillen köyhyydessä ei köyhä joutunut kärsimään taivaallista palkintoa odottaessaan, vaan omaisuudesta luopuminen toi muassaan jo maallisenkin hyvän. Köyhyys ei ollut puutetta, se oli omistuksesta luopumista. Tässä köyhyys toimi hieman samalla tapaa kuin miten sen ajateltiin toteutuvan 1200-luvulla muodostuneiden veljeskuntajärjestöjen toiminnassa.

Keskityn tässä luvussa tarkastelemaan sitä miten Ritari Mandevillen matkan kauimmaisen pisteen ideaalikansan ominaisuuksiin aikalaislukija tai kopisti Englannissa mahdollisesti suhtautui, mihin keskusteluun hän nämä tekstissä käsitellyt ideaaliyhteisöjen ominaisuudet todennäköisesti liitti ja mihin traditioon tai käytyyn keskusteluun seuraavassa luetellut brahmaanien ominaisuudet ylipäättään kuuluivat; viimeisen rannan yhteisössä (1) noudatetaan niin sanottua kultaista sääntöä, (2) ollaan vapaita kuolemansynneistä, (3) ei vannota turhia tai vääriä valoja, (4) pukeudutaan yksinkertaisesti ja naiset eivät kaunistaudu, (5) tai ollaan alastomia, (6) ei tehdä rikoksia ja näin ollen ei tarvita tuomareita, (7) omaisuus on yhteistä, (8) ei ole varsinaisia kuninkaita, (9) kunnioitetaan Jumalaa ja hänen käskyjään, (10) ja näistä johtuen tai tämän lisäksi eletään jatkuvassa yltäkylläisyydessä.

Tarkastelussa tulee muistaa, että viimeisen rannan kansat olivat todella *Mandevillen matkojen* äärimmäinen ideaalinen päätepiste. Matkan varrella esitetyssä, tietyssä mielessä tuhatvuotisen

---

<sup>395</sup> Hanska (1997) 105–114.

valtakunnan asemassa olevassa, pappiskuningas Johanneksen maassa vallitsi monessa mielessä perinteinen monarkistinen valtarakennelma. Niin kutsuttuun tavalliseen kansaan ei juuri kirjoituksessa puututa, muuten kuin mainiten kansan eläneen käytännössä yltäkylläisyydessä. Johanneksen valtakunta osoitti, että kristikunta voisi olla yhtenäinen ja toimia lähestulkoon nykyisellä hallintomallilla. Yhtenäisyys ja omistamattomuus näyttävät olevan keskeisiä *Mandevillen matkoista* löytyvissä ideaalikuvaauksissa. Nämä toteutuisivat kun syntisestä elämästä luovuttaisiin, ja toisaalta ne myös jo tekoina edesauttaisivat Kristuksen oppien pariin palaamista.

*Mandevillen matkojen* ideaaliyhteiskunta liittyy perinteisiin, joista J.C. Davis käyttää nimitystä *perfect moral commonwealth* ja *arcadia*. Arkadiassa ihmisen ja luonnon välillä vallitsee tasapainotila. Yhteiskunnassa ei eletä suoranaudessa yltäkylläisyydessä vaan ihmisten perustarpeet täytyvät johtuen ihmisten kyvystä elää suhteellisessa vaatimattomuudessa. Tällöin myös sosiaalinen epätasa-arvo katoaa. Davis pyrkii erottamaan tämän perinteen varsinaisesta utopiasta juuri pääosin tästä syystä; hänen mukaansa todellisessa utopiassa ihminen nimenomaan hallitsee ja kontrolloi luontoa, eikä joudu rajaamaan mielihalujaan luonnon asettamien rajojen sisälle. Nimitystä *perfect moral commonwealth* Davis puolestaan käyttää ajatuksista, jotka toistuvat *Mandevillen matkoissakin* käsityksenä historiasta ja ajan lopusta; kun ihmiskunnan moraalinen tilaan puututaan, ja pyritään seuraamaan Kristuksen sekä pyhimysten viitoittamaa tietä, saavutetaan ihmiskunnassa luonnollinen hyvinvoinnin tila. Yhteiskunnan rakenteisiin ei sinänsä puututa, vaan ne ikään kuin puhdistetaan, jolloin säädyt palaavat palvelemaan heille asetettua alkuperäistä tarkoitusta.<sup>396</sup> Pappiskuningas Johanneksen valtakunta esiintyi *Mandevillen matkoissa* malliesimerkkinä tästä.

Huomionarvoista kuitenkin on, että nämä molemmat ihannemallit löytyvät *Mandevillen matkoista*, ja Davisin mukaan utooppisessa mielessä vakavammin otettava vaihtoehto, on *Mandevillen matkoissa* rakenteellisesti alisteisessa asemassa primitiivisemmälle ja Davisin oikeaoppisen utopian määritelmästä kauempana olevalle ihanneyhteisön muodolle.<sup>397</sup> Pappiskuninkaan maa ei *Mandevillen matkoissa* mitä ilmeisimmin edusta lopullista tavoitetta, vaan eräänlaista välivaihetta. Toisaalta voidaan ajatella, että pappiskuningas on tekstissä

---

<sup>396</sup> Davis (1981) 22–27.

<sup>397</sup> Nämä suoraan Davisin käyttämiä ilmaisuja *arcadian* ja *perfect moral commonwealthin* suhteesta. Ks. Davis (1981) 22–31.

lähempänä tätä hetkeä, ja näin ollen ikään kuin todennäköisempi kuin varsinainen ihanne, joka tulee vastaan vasta viimeisellä rannalla ennen maanpäällistä paratiisia.

*Mandevillen matkojen* ideaali-ihminen ei siis ylpeillyt, valehdellut, irstailut eikä mässäillyt. Hän ei tehnyt toisille sitä, mitä ei olisi halunnut itselleen tehtävän. Hän ei myöskään kerännyt maallista omaisuutta, ja sen minkä hän omisti, hän jakoi muiden kanssa. Nämä vaatimukset vaikuttavat jossain määrin jopa itsestään selviltä. Näinhän meidän kristillisen moraalikäsitteen mukaan tulisi edelleen toimia. Pyrin tässä luvussa selvittämään mitä nimenomaista keskustelua käytiin, kun nämä yksityiskohdat otettiin esiin. Miksi ihmisten tulisi toimia näiden *Mandevillen matkoissa* esitettyjen ohjenuorien mukaisesti? Mihin yhteyteen englantilainen aikalaislukija nämä todennäköisesti yhdisti? Entä oliko tämä yhteys selvästi verrannollinen lukijan tai kuulijan sosiaaliseen tai taloudelliseen asemaan, vai voidaanko esitetyn ihanteen ajatella edustaneen jotain yleisesti tunnettua katsantokantaa? Käyn tässä luvussa näiden kysymysten avulla köyhyyden ja vaatimattomuuden ihannointiin liittyneitä tekijöitä, ja tarkastelen samalla esitetyn suhdetta aikakautensa yhteiskunnalliseen keskusteluun.

#### 4.1 Voitokkaasta sodasta kasvavaan tyytymättömyyteen

*Mandevillen matkoissa* korostetaan monessa paikoin, että kristikunnan tulisi elää sovussa keskenään. Kristittyjen keskinäiset kiistat olivat ruhtinaiden ja hallitsijoiden toimesta viimeistään saattaneet kristikunnan tilanteeseen, joka oli häpeäksi itselleen, mutta ennen kaikkea se aiheutti jopa Jumalan vihan kohdistumisen koko kristikuntaan. Konkreettisenä esimerkkinä epäsovusta oli niin kutsuttu satavuotinen sota englantilaisten ja ranskalaisten välillä. Sotaa oltiin käyty jo vuodesta 1337 lähtien, eikä sen loppua ollut näkyvissä. Käyn ensin läpi minkälaisessa sosioekonomisessa todellisuudessa englantilainen *Mandevillen matkojen* lukija tai kopisti eli, ja missä kontekstissa teoksen sisältämää informaatiota käsiteltiin. Alaluvussa 4.2 syvennyn tarkemmin *Mandevillen matkoissa* esitettyjen ideaaliyhteisöjen rooliin yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Englannissa, kuten muuallakin läntisessä Euroopassa, koettiin 1200-luvulla ja 1300-luvun alkupuolella erilaisia väestökatastrofeja ja nälkäkausia. Näiden vaikutus esimerkiksi suurtilojen taloudellisiin oloihin tai maavuokrien hintoihin ei ollut useinkaan kovin merkittävä. Maatonta köyhää väestöä oli useimmiten riittävästi tasaamaan ajoittaisia työväestön määrän muutoksia. On arveltu että noin 20 %, paikoin jopa 50 %, väestöstä ei käytännössä kyennyt hankkimaan elantoa omaehtoisesti.<sup>398</sup> Kun maatyöläisten määrä väheni, löytyi aina jostain halukkaita ottamaan heidän paikkansa. Tosin lyhytaikaisia paikallisia vaikutuksia katastrofeilla aina oli. Väestönkasvu oli myös pysähtynyt ja monin paikoin väestön määrä oli jo alkanut laskea.<sup>399</sup>

Vuonna 1348 läpi läntisen Euroopan kulkenut Musta surma saavutti Englannin, ja viimeistään tuolloin väestönkehityksessä jo aiemmin tapahtunut muutos konkretisoitui lopullisesti. Kulkutauti toistui vuosina 1361–62 ja 1369. Ruton saapuessa kuolleisuus nousi lähemmäs 40 prosenttia. Keskiajalla saavutettu väkiluvun huippu ajoittuukin noin vuoden 1300 tienoille. Vuonna 1349 väkiluku oli pienimmillään, arviolta noin puolet vuonna 1300 saavutetusta tasosta, ja merkille pantavaa on, että väestön määrä ohitti tämän keskiaikaisen huipun uudelleen vasta vuoden 1520 tienoilla.<sup>400</sup> Englannissa väestöpohjan kapeneminen yhdistyi jo 1330-luvulta toistuneisiin lukuisiin taisteluihin mantereella Ranskan kuningasta vastaan.

---

<sup>398</sup> Hanska (1997) 19–20.

<sup>399</sup> Hanska (2002) 16–18.

<sup>400</sup> Poos (1991) 89–90.



Tässä tilanteessa etenkin maata omistavan väestönosan kauhuksi yhteiskuntarakenteen ja säätyjärjestelmän säilyminen ennallaan oli entistä epävarmempaa.

Mielenkiintoista on, että vaikka Englannissa väestön määrä oli 1300-luvun lopulla varovaisestikin arvioiden enintään kaksi kolmasosaa *Mustaa surmaa* edeltäneestä ajasta, ei esimerkiksi Englannin villantuotantoon perustuvan viennin arvo ollut vähentynyt. Päinvastoin, suhteellisesti laskettuna sen arvo jopa kasvoi. Lisäksi vienti keskittyi entistä enemmän pidemmälle jalostettuun villaan, eli kankaisiin. Yllättäen jopa kotimainen kulutus pysyi ennallaan, ja 1300-luvun lähestyessä loppuaan oli kotimainen myynti yli kaksinkertaistunut Mustaa surmaa edeltäneestä ajasta. Samalla kankaan tuonti ulkomailta oli vähentynyt huomattavasti kotimaisen, hinnaltaan kilpailukykyisemmän, kankaan vallatessa markkinoita. Villa ei ollut poikkeus, myös esimerkiksi tinan tuotanto säilyi lähes entisellään.<sup>401</sup>

Osin tätä selittää käsityöläisten määrän säilyminen ennallaan tai jopa kasvaminen vuokratilajelijoiden ja maaorjien määrän kustannuksella. Käsityöläisten tuotanto pysyi ennallaan samalla kuin väkimäärä väheni lähestulkoon puoleen entisestä, niinpä yhä suurempi osuus kansasta oli osallisena tuotannossa. Tämä tarkoitti maataloudessa kokonaisvaltaisesti työskentelevien osuuden vähenemistä. Toisaalta tarvittavan viljan ja lihan määrä oli väestön vähetessä myös alentunut. Myös yhden viljelijän tuottaman ravinnon määrä kasvoi, sillä vapautuvien peltojen myötä viljelys oli mahdollista keskittää vain tuottavimmille peltotilkuille. Samalla lampaat pääsivät laiduntamaan alueille, jotka olivat aiemmin olleet viljantuotannossa. Maanvuokrat pienenivät ja vuokra-ajat vastaavasti pitenevät. Tämä nosti entisestään maanviljelijöiden tuottavuutta sekä sitoutti heitä selkeämmin jonkin tietyn maapalstan omistajiksi. Työikäisen väestön väheneminen nosti maa- ja teollisuustyöläisille maksettuja palkkoja, joten hyöty kasvaneesta tuottavuudesta levisi suhteessa huomattavasti isommalle kansanosalle kuin ennen vuotta 1348.<sup>402</sup>

Muutosta ei katsottu kaikkialla suopein silmin. Kuningas Edward III antoi ensin heinäkuussa 1349 määräyksen työläisille maksettavien palkkojen säilyttämisellä vuoden 1346 tasolla. Koska määräys ei johtanut toivottuihin tuloksiin, tarkensi kuningas vuonna 1351 määräystä

---

<sup>401</sup> A. R. Bridbury (1962/1975) *Economic Growth: England in the Later Middle Ages*, Brighton; The Harvester Press, 23–36.

<sup>402</sup> Bridbury (1975) 48–55.

varsin yksityiskohtaisella asetuksella (*The Statute of Labourers*).<sup>403</sup> Kronikoitsija Henricus Knighton (k. 1396) kuvaa kuninkaan pyrkimyksiä rankaista muun muassa ylimääräisillä veroilla liikaa palkkaa maksavia ylimyksiä ja maanomistajia, mutta kun tämäkään ei tuottanut tulosta kohdistettiin rankaisutoimet suoraan valtaapitävien näkökulmasta kohtuutonta korvausta pyytäviin ”ylimielisiin ja vihamielisiin” työläisiin.<sup>404</sup> Asetusta tiukasti noudattavissa maakunnissa maatyöläisten asema huononi merkittävästi verrattuna kylissä työskenteleviin itsenäisiin käsityöläisiin. Tämä saattoi olla yhtenä syynä kasvavaan villa- ja kangaskäsityöläisten määrään. Epäreiluna koettu asetus johti myös lukuisiin valituksiin kuninkaalle, ja lopulta monissa osin maata rauhattomuuteen joka huipentui vuoden 1381 maatyöläisten kapinassa.<sup>405</sup>

Keskiaikaisessa kapinoinnin dynamiikassa mielenkiintoista on, että kapinat näyttävät olevan yleisimpiä silloin kuin asiat ovat kohtalaisen hyvin. Hyvä esimerkki on pääosin nykyisen Belgian alueella oleva hollanninkielinen Flanderi, jossa kapinointi oli varsin yleistä 1200-luvun loppupuolella ja aina vuoteen 1314 asti, mutta vuosien 1314–1317 väliset katovuodet näyttävät selvästi vähentäneen kapinointi-intoa. Vasta kun viljan viljely alkoi tuottaa jälleen selvää ylijäämää 1320-luvun alkupuolella, syttyi alueella siihen mennessä laajin ja pisin kapina joka kesti vuodet 1323–1328. Sama on trendi nähtävissä muuallakin läntisessä Euroopassa. Välittömästi Mustan surman jälkeisessä kurjuudessa kapinointia ei juuri esiintynyt, mutta 1350-luvun lopulta aina 1380-luvulle Euroopassa nähtiin ennennäkemätön määrä pienempiä ja myös isoja kapinoita. Merkittävää on, että suurelle osalle näistä yhteistä näyttäisi olevan kapinoitsijoiden halu vapautua epätasa-arvoisena koetusta yhteiskuntamallista. Kapinoitsijat kaipasivat vapautta.<sup>406</sup>

Englannissa jo mainittu taloudellisen aseman paraneminen, tai ainakin selkeästi näkyvä mahdollisuus siihen, sai vuokraviljelijöiden tulevaisuuden odotukset nousemaan. Kun kuitenkin heidän mahdollisuuksiaan selkeästi heikennettiin, eivätkä sinänsä realistiset odotukset paremmasta tulevaisuudesta näyttäneekään toteutuvan, oli seurauksena

---

<sup>403</sup> Statutes of Realm, I 311–313; Edward III, Stat. 2, cc. 1–7, teoksessa R.B. Dobson (ed.) (1983) *The Peasants' Revolt of 1381*, London: The MacMillan Press Ltd, 63–68.

<sup>404</sup> Knighton 102; Ks. myös Dobson (1983) 62.

<sup>405</sup> Asetuksen valvomisesta, niihin kohdistuneista valituksista ja seuraamuksista, Dobson (1983) 69–88.

<sup>406</sup> Samuel K. Cohn, Jr. (2006) *Lust for Liberty – The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200–1425, Italy, France and Flanders*, Cambridge: Harvard University Press, 205–207, 228–229, 236–242.

turhautumista.<sup>407</sup> Selkeästi merkittävin yksittäinen taustatekijä auktoriteettivastaisen liikehdinnän synnylle 1300-luvulla olikin juuri Mustan surman aiheuttamat yhteiskunnan sosioekonomiset muutospainet. Paikoin Englannissa kartanotaloudesta luovuttiin käytännön syistä, mutta toiset kartanonherrat pyrkivät säilyttämään toiminnan entisellään lähes keinolla millä hyvänsä. Tämä johti Englannissa merkittävään alueelliseen epätasa-arvoon, jonka aiheuttamaa kitkaa ja muuttopainetta pyrittiin hillitsemään erinäisellä uudella lainsäädännöllä ja myös hintasäännöstelyllä. Nämä eivät pääosin onnistuneet tehtävässään. Englannin ja Ranskan välisen sodan aiheuttamia kuluja pyrittiin samanaikaisesti paikkaamaan ylimääräisillä veronkannoilla joista lyhyen ajan sisällä neljäs vuonna 1380 käytännössä vapautti siihen asti pinnan alla kyteneen tyytymättömyyden.<sup>408</sup>

Yksi ulottuvuus kapinoinnissa oli vallitsevaa katolista oppia vastaan sotineiden ajatusten leviäminen, ja yhdistyminen kasvavaan auktoriteettivastaisuuteen. Tämä on nähtävissä lukuisissa 1300-luvun puolivälin jälkeen syntyneissä pienemmissä kapinoissa, jotka kasvoivat laajemmalla tasolla merkittäväksi vain siinä tapauksessa, että myös niiden johtajien esittämät ajatukset saivat kaikupohjaa maatyöläisten keskuudesta. Merkittävä talonpoikia ja muita yhteiskuntaluokkia protestointiin yhdistänyt tekijä oli nimenomaan kirkon uskonnollista näkemyksistä poikenneet ajatusmallit. Tämänkaltaista uskonnollisperäistä liikehdintää nähtiin useiden vuosisatojen ajan Essexin maakunnassa, joka oli yksi keskeisistä vuoden 1381 talonpoikaiskapinan alueista. Essexissä virinneistä teologispohjaisista kiistoista saivat alkusysäyksiä myös monet myöhemmistä kapinaliikkeistä aina vuoden 1640 puritanistiseen vallankumoukseen asti.<sup>409</sup>

Vaikka Englannin ja Ranskan välinen sota oli aluksi nauttinut laajaa suosiota, ei vuonna 1380 John Barnien mukaan englannissa yksikään kronikoitsija tai moralisti enää kannattanut sodan jatkamista. Laajemminkin yhteiskunnallista tilannetta kritisoinut John Wyclif oli tuominnut sodan vuonna 1378 ”kuningaskunnan syntinä”. Samansuuntaisiin johtopäätöksiin päätyivät tällöin jo kirjoittajat, jotka olivat vastustaneet muita Wyclifin ajatuksia hyvinkin tiukasti. John Gower kirjoittaa vuonna 1376, kuinka tämä sota on väärä sota, ihmiskunta on saavuttanut Nebukadnessarin unessa ennustaman aikakauden ja loppu on näin ollen lähellä. Tämä sota

---

<sup>407</sup> Christopher Dyer (1984) *The Social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381*, teoksessa R.H. Hilton (ed.) (1984) *The English Rising of 1381*, Cambridge: Cambridge University Press, 10.

<sup>408</sup> Poos (1991) 232–233.

<sup>409</sup> Poos (1991) 229–231.

johtaa koko kristikunnan rappioon ja tuhoon. John Barnien mukaan muun muassa Geoffrey Chaucerin tuotannossa on laajalti näkyvissä kritiikki käytyä sotaan ja sen perusteita vastaan, kuten myös monissa muissa säilyneissä kirjoituksissa ja runoissa.<sup>410</sup>

Yksi Englannin ja Ranskan välisen sodan alkusyistä oli Englannin kuninkaan Edward III:n ja Ranskan kuninkaan Filip VI:n välinen kiista Guiennen herttuakunnan hallinnasta. John Barnie kirjoittaa, että vaikka tämä kiista vasalli-herra suhteen tulkinnoista on etenkin niin kutsutussa modernissa historiantutkimuksessa nostettu keskeiseen asemaan, näkivät aikalaiset selvästi yhtenä syynä olleen nimenomaan kiistan Ranskan kruunusta. Englantilaisessa aikalaikirjoittelussa ymmärrettävästi nähtiin englantilaisten joutuneen uhreiksi Filipin pyrkimyksissä tuhota Englanti täydellisesti. Ranskan kuningas demonisoitiin, kun taas Englannin Edward nähtiin rauhan ja kunnian miehenä. Kuningas oli johtanut armeijansa aikakauden englantilaisten näkökulmasta oikeutettuun sotaan ja hän nautti laajaa tukea sekä aatelin että kirkon piirissä. Merkittävät voitot muun muassa Crécyssä ja Poitiersissä olivat aikalaisen mukaan osoituksena myös Jumalan suosiollisesta suhtautumisesta Edwardin pyrkimyksille.<sup>411</sup>

Sotaan ei siis suhtauduttu yleisesti negatiivisesti, mutta sen seurannaisvaikutukset eivät voineet olla näkymättä etenkin niin kutsutun tavallisen kansan keskuudessa. Joukkojen ylläpito ja muut sodan kustannukset johtivat merkittävään verotukseen jo muutoinkin kärsineellä maaseudulla. Kun verojen varsinaista kohdetta ei pystytty useinkaan osoittamaan, tunsivat myös monet alempaan aateliin tai omistavaan talonpoikaisluokkaan kuuluvat itsensä ryöstetyksi. Myös se että armeijalla oli oikeus ostaa keinotekoisella halvalla hinnalla viljaa, herätti laajalti närää jo 1330-luvulla. Mustan surman vaikutus työvoiman saatavuuteen ja näin ollen maataloustuotannon vähenemiseen yhdistyivät ylimääräisissä veroissa rasitteeksi, joka syöksi koko kansakunnan talouden lamaan. Toisaalta runsaat ryöstösaaliit Ranskasta herättivät valheellista vaurauden tuntua, joka ei kuitenkaan ymmärrettävästi lisännyt viljan ja ruoan tuotantoa. Kun sotatoimet käynnistyivät uudelleen vuonna 1369, eivät englantilaiset joukot kulkeneetkaan enää voitosta voittoon, kuten oli näyttänyt 1340-luvun taisteluissa. Sodan kulkuun, ja jopa sotaan sinänsä, alkoi esiintyä yhä laajempaa tyytymättömyyttä. Kun

---

<sup>410</sup> John Barnie (1974) *War in Medieval Society, Social Values and the Hundred Years War 1337–99*, London: Weidenfeld and Nicolson, 129–136; Ks. John Gower *Confessio Amantis*, edited by Russell A. Peck (1980), Toronto: University of Toronto Press, 18–32.

<sup>411</sup> Barnie (1974) 4–8, 33–34.

saavuttiin 1370-luvulle, ylimääräisten verojen kerääminen alkoi jo saada osakseen hyvin suoraa vastustusta, jopa selvää kapinointia.<sup>412</sup> Juuri näihin aikoihin ajoittuu *Mandevillen matkojen* kääntäminen englanniksi ja teos alkoi levitä saarivaltakunnassa nopealla tahdilla.

Toukokuun lopulla vuonna 1381 eteläisessä Essexissä huonosti sujunutta veronkeräämistä vauhdittamaan saapuneet John de Bampton sekä John Gildesburgh apulaisineen joutuivat suoran hyökkäyksen kohteeksi. Kapinointi laajeni hyvin nopeassa tahdissa ja hyökkäyksen kohteeksi päätyivät kaikki senkaltaisiin auktoriteetteihin kansan silmissä liittyneet kohteet joiden nähtiin hyötyvän näistä ylimääräisistä veroista tai olevan niiden taustalla. *Peasants' revolt* oli syttynyt.<sup>413</sup>

Lähes kaikkialla Englannissa sota on mitä ilmeisimmin tuntunut kaukaiselta ja myös jossain määrin epätodelliselta. Ainut konkreettinen yhteys pääasiassa Ranskan alueilla käytyihin taisteluihin oli kiristynyt verotus ja niin kutsutut elintarvikkeiden pakko-otot. Sivuvaikutuksena oli ranskalaisten nouseminen kielikuvissa ja kirjoituksissa itsestään selvästi vihollisen asemaan. Samalla jo ennestään paikoin voimakkaat anti-paavilliset ajatukset voimistuivat entisestään Avignonissa oleilevaa, ranskalaista ja usein Ranskan asiaa ajavaa, katolisen kirkon johtajaa kohtaan kohdistuneiksi satiirisiksi tai suoraan vihamielisiksi kirjoituksiksi.<sup>414</sup>

Rochesterin piispa Thomas Brinton (c. 1320–1389) vertaa Englannin kohtaloa Roomaan; niin kauan kuin papisto ja ritaristo toimi korkean moraalin ohjaamina kaupunki kukoisti, mutta kun he lankesivat synnin pauloihin, pääsi epäoikeudenmukaisuus valtaan ja kaupunki tuhoutui. Tämä tuli piispan mukaan olemaan mitä ilmeisimmin myös Englannin kohtalo. Syitä kuningaskunnan alamäelle ei hänen mukaansa tarvitsisi etsiä kauempaa. Ylpeys ja irstaus olivat ottaneet maassa vallan, ja niinpä Jumalan epäsuosio lankesi valtakunnan päälle.<sup>415</sup> Ajatus oli hyvin samankaltainen kuin *Mandevillen matkoissa*. Yhtäläisyydet eivät pääty tähän, sillä Brinton oli benediktiiniläisjärjestön jäsen, ja hän vietti osan elämästään Roomassa. Hän kiinnitti huomiota erityisesti englantilaisten pyhiinvaeltajien oloihin. Myöhemmin piispana toimiessaan hän edesauttoi Roomaan englantilaisia matkalaisia varten

---

<sup>412</sup> Barnie (1974) 14–15, 18–25, 36–39; Tuntematon kirjoittaja kirjoitti jo vuoden 1330 tienoilla kirjoituksen *Speculum regis Edwardi*, jossa kritisoitiin voimakkaasti kuninkaan viranhaltijoiden oikeutta pakko-ostaa tuotteita käyttöönsä alle käyvän hinnan ja tällöinkin velaksi. Mikäli kuningas ei tästä käytännöstä luopuisi, joutuisi hän kirjoittajan mukaan kansan epäsuosioon.

<sup>413</sup> Poos (1991) 233.

<sup>414</sup> Barnie (1974) 41, 52–53.

<sup>415</sup> Barnie (1974) 117.

järjestettävien majoitustilojen perustamisessa. Näin oli luotu perusta nykyisinkin Roomassa toimivalle *English collegelle*.<sup>416</sup> M.C. Seymour on esittänyt, että *Mandevillen matkojen* kirjoittaja oli erittäin suurella todennäköisyydellä jonkin uskonnollisen veljeskunnan jäsen, mahdollisesti benediktiinini.<sup>417</sup>

Brintonin saarnoja ja *Mandevillen matkoja* yhdistää ainakin benediktiiniläisjärjestön huoli kirkon puhtaudesta ja yhteiskunnan moraalista tilasta. Vaikka Brinton protestoi hyvin voimakkaasti muun muassa kuninkaan papistolle asettamia veroja vastaan, ja hän vaikutti myös ennen vuoden 1381 kapinaa parlamentin asettamissa komiteoissa, joiden tehtävänä oli selvittää kuninkaan ja valtakunnan tilaa, ei hän hyväksynyt missään vaiheessa aseellista kapinointia. On myös huomion arvoista, että kapinan jälkeen piispa Brinton toimi useissa tuomioistuimissa, joissa etsittiin ja tuomittiin syyllisiä talonpoikien nousuun. Hän oli myös keskeisenä toimijana prosessissa, jossa osa John Wyclifin johtopäätöksistä tuomittiin virheellisinä vuonna 1382.<sup>418</sup> *Mandevillen matkojen* ajatukset moraalista tilasta ja sen vaikutuksesta yhteiskuntaan, olivat ilmeisen yhteisiä kapinan molemmille osapuolille. Näiltä osin teksti noudattelee mitä ilmeisimmin selkeästi yleistä mielipidettä.

Hauska yhteensattuma sinänsä on, että Mandeville ilmoittaa kirjoituspaikakseen st. Albansin luostarin. Kolmisenkymmentä vuotta kirjoituksen valmistumisen jälkeen vuonna 1381 st. Albans oli jälleen yhteiskunnallisen keskustelun ytimessä. Talonpoikien noustessa kapinaan epäinhimillisiksi kokemiaan verorasituksia vastaan oli Hertfordshiressä heidän pääasiallisen tukikohtanaan juuri st. Albansin benediktiiniläisluostari.<sup>419</sup>

Benediktiinijärjestön sisällä *Mandevillen matkoista* löytyvien ajatusten kaltaiset mietteet olivat nousseet esiin muuallakin. Muun muassa st. Albansin kronikoitsija benediktiinini Thomas Walsingham (k. 1422) kohdisti moitteensa suoraan kuningashuoneeseen. Hänen mukaansa kuninkaan moraaliton toiminta yksityiselämässä oli ajanut hänen terveytensä että koko valtakunnan heikkenemiseen. Vain kuninkaan julkinen katumus pelastaisi kronikoitsijan

---

<sup>416</sup> Ks. Mary Aquinas Devlin (ed.) (1954) *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389)* vol. I, Camden third series, Volume LXXXV, London: Offices of the Royal Historical Society, ix–xiii.

<sup>417</sup> Seymour (1993) 20–24.

<sup>418</sup> Brinton myös osallistui Englannin edustajana Sir John Cobhamin, Brian Stapletonin, Robert Ashtonin ja Walter Skirlawen kanssa keväällä Calais'sa Englannin ja Ranskan välisiin rauhantunnusteluihin, ks. näistä tarkemmin Devlin (1954) xv–xvi.

<sup>419</sup> Hilton (1973) 218.

mukaan valtakunnan.<sup>420</sup> Nämä kirjoitukset kohdistuivat osin suoraan hallitsijaan, mutta taustalla vaikutti laajempi huoli koko yhteiskunnan rakenteiden murtumisesta. Toisin kuin Mandeville, joka esitti erilaisen mallin tasa-arvoisesta yhteiskunnasta, John Barnien mukaan pääosa kirjoittajista pyrki palauttamaan perinteisen kolmijakoisen yhteiskuntarakenteen, jossa aatelisto, papisto ja talonpojat kukin vastasivat omasta suorastaan pyhästä asemastaan yhteiskunnassa.<sup>421</sup> *Mandevillen matkojen* uskon saarten brahmaanit edustivat säädytöntä yhteiskuntamallia, jonka kaltaista muun muassa Wyclifin kannattajat lollardit ajoivat. Seuraavassa keskityn tarkemmin tähän esitettyyn ideaaliin.

---

<sup>420</sup> Laajalti arvostetun kuningatar Philippin kuoltua vuonna 1369, alettiin julkisesti paheksua kuninkaan rakastajatar Alice Perrersia, jota häpäemättömän ja huonomaineisenä naisena. Alicen hänen ajateltiin kietoneen kuninkaan valtaansa. Alicea vastaan suunnattiin useita erilaisia kirjoituksia, Barnie (1974) 118–120.

<sup>421</sup> Barnie (1974) 121.

## 4.2 Unelma uudesta maailmasta

### 4.2.1 Yhteiskunta ilman omistusta ja tuomareita?

*Mandevillen matkoissa* kirjoitetaan brahmaanien, eli uskon saaren kansan, vastanneen Aleksanteri suurelle seuraavalla tavalla tämän vaatiessaan heitä alamaisikseen:

Mikä voisi tyydyttää tuota miestä, jolle edes koko maailma ei riitä? Et löydä täältä meidän luotamme mitään, joka voisi olla syynä ryhtymiseen sotaan meitä vastaan; meillä ei ole maallisia rikkauksia, emmekä me tahdo sellaisia saada. Kaikki maa ja tavarat maassamme on yhteistä. Rikkautemme on ruoka, jolla pidämme kehomme hengissä. Ja kullan ja hopean sijaan aarteenamme meillä on yhteisymmärrys, rauha ja keskinäinen rakkautemme.<sup>422</sup>

Läntisessä kristikunnassa 1300-luvulla suhtautuminen köyhyyteen oli hyvin monitahoista. Ensinnäkin köyhä saattoi olla köyhä joko ilman omaa syytään, kuten ne jotka olivat joutuneet tilanteeseen joko sairauden tai muun vastoinkäymisen johdosta, tai puhtaasti syntiensä seurauksena. Toisaalta myös jokaisessa vastoinkäymisessä saattoi olla kyse Jumalan asettamasta rangaistuksesta, mutta kuten Jobin tapaus oli osoittanut - ja kuten *Mandevillen matkoissa* korostetaan - ihminen ei kuitenkaan voinut todella tietää mistä syystä Jumala häntä tai jotain toista koetteli. Tästä huolimatta oli olemassa köyhälistön luokka, jonka katsottiin lähes poikkeuksetta olevan asemassaan omasta syystä ja usein syntiensä takia. Tähän luokkaan kuuluivat ne jotka ulkoisilta ominaisuuksiltaan olivat kykeneväisiä työntekoon, mutta eivät näyttäneet toimivan mitenkään tilansa parantamiseksi. Samaan luokkaan kuuluviksi laskettiin rikolliset ja muut syntiin taipuvaiset.<sup>423</sup> Vapaaehtoiseen köyhyyteen itsensä asettaneet, tai ne joiden jostain syystä kuului elää köyhyydessä, olivat sitten kolmas ja aivan oma luokkansa. Tämä oli se ryhmä johon nykypolville säilyneissä kirjoituksissa kiinnitetään eniten huomiota.

---

<sup>422</sup> Cotton 212: "What may ben ynow to that man to whom alle the world is insuffisant? Thou schalt fynde nothing in vs that may cause the to werren ayenst vs, for wee haue no ricchess ne none wee coueyten, and alle the godes of oure contree ben in comoun. Oure mete that wee susteyne withalle oure bodyes is oure ricchess. And instede of tresour of gold and syluer wee maken oure tresoure of accord and pees and for to loue euery man other." Käännös kirjoittajan.

<sup>423</sup> Anthony Musson (2001) *Social exclusivity or justice for all? Acces to justice in fourteenth-century England*, teoksessa Rosemary Horrox (ed.) & Sarah Rees Jones (ed.), *Pragmatic Utopias. Ideals and Communities, 1200-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 136–155, 148.



*Mandevillen matkat* ei suinkaan ollut ainoa Englannissa luettu fiktiivinen kirjoitus, joka osallistui keskusteluun köyhyyden ihanteesta. William Langlandin (n. 1330–1387) kirjoituksessa *Piers Plowman* köyhyyskeskustelu liittyy Englannissa tuona aikana varsin yleiseen antiklerikaaliseen asenteeseen.<sup>424</sup> Mielenkiintoista on sinänsä myös se, että useat *Piers Plowmanin* käsikirjoituksista oli sidottu yhteen *Mandevillen matkojen* kanssa. Eikä se suinkaan ollut ainut uskonnollisia, moraalisia tai yhteiskuntakriittisiä kirjoituksia, jonka aikalaiset ovat sijoittaneet samaan koodeksiin *Mandevillen matkojen* kanssa.<sup>425</sup> *Piers Plowmanissa* painotetaan, että saarnaajan oli elettävä oppiensa mukaisesti ja saarnaa tulitisiin tulkitsemaan aina ensisijaisesti saarnaajan persoonan kautta. Teoksessa ei kritiikin kohteena ole ainoastaan paavi – joka sai osakseen Englannissa voimakastakin arvostelua monelta taholta – vaan osansa saa myös muu koko papisto, piispat etunenässä. Useissa muissakin aikakauden tekstissä kritisoiitiin, etteivät papit elä niin kuin he saarnaavat. He haalivat rikkauksia itselleen ja elivät yltäkylläisyydessä. *Piers Plowman* osallistui tähän laajempaan teologiseen keskusteluun satiirin keinoin. Keskeinen kysymys oli: tuliko pappien elää köyhydessä, vai saivatko he omistaa omaisuutta? Entä tuliko heidän mahdollisessa köyhydessään ansaita elantonsa kerjäämällä vai työllä? Lukuisten säilyneiden *Piers Plowmanin* käsikirjoitusten reunamerkinnyt osoittavat, että lukijat olivat kiinnostuneita myös tekstin teoreettisemmista puolista.<sup>426</sup>

*Piers Plowmania* lukiessa on hyvä pitää mielessä sama kuin *Mandevillen matkoistakin*; tekstiä on houkuttelevaa lukea poliittisena tai ideologisenä pamflettina sillä siinä käsitellään radikaaleja ajatuksia. Mutta kuten E. Talbot Donaldson kirjoittaa vuonna 1966 ilmestyneessä teoksessaan *Piers Plowman, The C-Text and Its Poet*, että vaikka *Piers Plowmania* on useissa tutkimuksissa pidetty suorastaan demokrationpropagandana, löytyy kirjoituksesta myös voimakkaasti monarkistisia näkökantoja edustavia ajatuksia. On lähes mahdotonta pyrkiä rekonstruoimaan kirjoittajan mahdollisia motiiveja, mutta sen sijaan teksti kertoo paljon kirjoitusajankohtansa todellisuudesta.<sup>427</sup> *Piers Plowman* ja *Mandevillen matkat* yhdessä osoittavat, ettei yhteiskuntakritiikin osalta ollut kyse yksittäisistä päähänpistoista. Englantilaisessa 1300-luvun jälkipuoliskon yhteiskunnassa esitettiin vallitsevia toimintatapoja

<sup>424</sup> Alan J. Fletcher (1998) *Preaching, Politics and Poetry in Late-Medieval England*, Cornwall: Four Courts Press, 202–203.

<sup>425</sup> Bennett (1954) 84.

<sup>426</sup> Wendy Scase (1989) *Piers Plowman and the New Anticlericalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–2.

<sup>427</sup> E. Talbot Donaldson (1966) *Piers Plowman, The C-Text and Its Poet*, London: Frank Cass and Company Ltd., 85–89, 109–120.

vastaan varsin kriittisiä kommentteja. Keskustelusta eivät puuttuneet edes ideologiset tai utopistiset elementit.

Kuvitteelliseen kirjalliseen muotoon puetuilla ajatuksilla oli yhteyksiä myös käytännön vaatimusten kanssa. John Ballin kirjeistä ja saarnoista löytyy useita yhtäläisyyksiä *Piers Plowmanin* ja *Mandevillen matkojen* ihanneyhteisöjen kanssa. Se että Ball kritisoi jo sovinnaiseksi muodostuneella tavalla rikkaita valtaapitäviä heidän synneistään ja varoittaa heitä tuomiopäivän lähestymisestä, ei ole mitenkään ennenkuulumatonta. Mutta vaikuttaa siltä, että Ball saarnasi myös yleisen tasa-arvon ja yhteisomistuksen puolesta. Kronikoitsija Jean Froissartin mukaan Ball julisti, että Englannissa kaiken omaisuuden tulisi olla yhteistä, eikä ihmisten joukossa tulisi olla syntyperänsä perusteella toista paremmassa asemassa olevaa. Jumala loi Aatamin ja Eevan, ja me kaikki olemme heidän jälkeläisiään. Ball kysy Froissartin kronikan sivuilla säilyneessä saarnassaan: kuka on muka syntynyt toisten herraksi?<sup>428</sup> Tämä voidaan ajatella kritiikiksi epätasaisesti jakautunutta varallisuutta kohtaan. Toisaalta aikalaiskronikoitsijat esittivät Ballin pyrkineen mullistamaan koko yhteiskunnallisen järjestyksen, mutta tätä tarkastelen lähemmin seuraavassa alaluvussa. Varallisuuseroja Ball kritisoi joka tapauksessa.

Keskustelua omistuksen epätasaisesta jakautumisesta ja yleensä kristityn oikeudesta omistaa oltiin käyty jo pitkään ennen 1300-lukua. Muun muassa luostarisäännöissä oli jo lähtökohtaisesti ollut mukana vaatimus vapaaehtoisesta köyhydestä ja kaiken omaisuuden yhteisyydestä. Benediktiiniläissäännössä, joka on kirjoitettu luultavasti vuosien 530 ja 540 välisenä aikana, korostetaan että kaiken tulisi olla veljien kesken yhteistä, kuten Apostolien tekojen neljännen luvun jakeessa 32 todetaan: *Koko uskoviain joukolla oli yksi sydän ja yksi sielu. Kukaan ei pitänyt omanaan sitä, minkä omisti, vaan kaikki oli heille yhteistä.* Säännön perusteella järjestössä apotti vastasi kaikesta omaisuudesta ja jakoi siitä parhaaksi katsomallaan tavalla veljien käyttöön.<sup>429</sup>

Englannissa keskustelu kuitenkin kiihtyi 1300-luvun puolivälistä lähtien. Siellä, kuten monilla muillakin kristikunnan aluilla, erityisen mielenkiinnon kohteena oli kirkon papiston omistus ja omaisuus. Englannissa kruunu oli entistä kiinnostuneempi kirkon varallisuudesta, josta se

---

<sup>428</sup> Hilton (1973) 222; Froissart 212–213.

<sup>429</sup> Benediktiiniläissäännön 33. pykälä teoksessa Gregory Claeys (Ed.) (1999) *Utopia Reader*, New York: The New York University Press, 69.

halusi hyötyä muun muassa erilaisten verojen muodossa. Joissain kannanotoissa papisto esitettiin suorastaan veroja kiertävänä kansanosana. Kritiikkiä lisäsi se, että kerätyn varallisuuden nähtiin virtaavan paaville, jonka ajateltiin olevan voimakkaasti Ranskanmielinen. Paavin Avignonin kautena tämä ajatus ei suinkaan ollut tuulesta temmattu. Kieltämättä papisto oli työvoimareservin ulkopuolella, eikä tuonut osaansa pienentyneille työntekijämarkkinoille, ja kirkon läänitysten ylläpito kilpaili muiden kartanoiden kanssa vähenevästä maatyöläisten joukosta. Niinpä saatettiin jopa esittää kirkon läänityksillä työskentelevien talonpoikien työpanoksen virtaavan suoraan ranskalaisten kukkaroon. Todellisuudessa kirkko lienee joutunut muiden maanomistajien tapaan aiempaa hankalampaan asemaan, jollei joutunut jopa kärsimään tavallista kartanoa enemmän, sillä seurakuntien almujen ja muiden tulojen määrä pieneni edelleen talonpoikaisväestön vähentyessä. Lisäksi kruunun asettamien rasitteiden yhä kasvaessa talonpoikien ja alemman aatelin kyky sekä halu maksaa ylimääräisiä maksuja, tai suorittaa ylimääräistä työtä kirkon hyväksi, väheni.<sup>430</sup>

Kronikoitsija Henricus Knighton kirjoittaa myös siitä, kuinka Musta surma tappoi huomattavan määrän papistosta. Tästä johtuen pätevien pappien vaatimat korvaukset erinäisistä kirkollisista toimituksista nousivat hänen mukaansa merkittävästi, mikäli niitä suoritettiin ollenkaan. Knighton lisää vielä yhden ongelman, joka osaltaan lisäsi tyytymättömyyttä kirkonmiehiä kohtaan:

Lyhyen ajan sisällä uskonnollisiin sääntökuntiin liittyi heitä, joiden vaimot olivat kuolleet ruttoon. Monet heistä olivat lukutaidottomia ja lähinnä maallikkoja, joista nekin jotka osasivat lukea, eivät ymmärtäneet lukemaansa.<sup>431</sup>

Papistoon kohdistettiin kritiikkiä sekä talonpoikien että aatelin suunnalta. Aatteellisesta ja teologis-teoreettisesta näkökulmasta aikalaiskeskusteluun yhdistyi kiista maallisen ja kirkollisen vallan suhteesta. Tämä kysymys sitten puolestaan liittyi laajempaan pohdintaan kartanotalouden oikeutuksesta; kuka oli kenenkin käskyvallan alainen. Nähtävästi oli usein helpompaa ja yksinkertaisempaa vastustaa paavia, ja paavin suoria alamaisia

---

<sup>430</sup> Scase (1989) 6–7.

<sup>431</sup> Knighton 102: ”Sed infra breue confluebant ad ordines maxima multitudo, quorum uxores obierant in pestilencia, de quibus multi illeterati et quasi mere laici, nisi quatenus aliquo qualiter legere sciebant licet non intelligere.”

pappeja, kuin kuningasta. *Mandevillen matkoissa* tämä kirkon ja pappien asemaan liittynyt keskustelu konkretisoitui jo Mandevillen ja sulttaanin välisessä keskustelussa. Mielenkiintoista *Mandevillen matkojen* osalta on, että tässäkin yhteydessä papiston moraalin heikko tila mainitaan nimenomaan vain yhtenä osoituksena kristikunnan moraalin yleisestä rappiosta. Osin papiston synteihin viitataan läpi teoksen, mutta vaikuttaisi siltä että papistoa ei aikakauden normit huomioiden käsitellä teoksessa mitenkään erityisen ankarasti.

Köyhyyden tai omistamattomuuden ajatuksissa *Mandevillen matkat* puolestaan menee joiltain osin jopa *Piers Plowmania* pidemmälle, sillä mikäli brahmaanien elintapaa käsitellään *Mandevillen matkojen* kannanottona, oli köyhyyden ihanne laajennettu koskemaan koko yhteiskuntaa ja sen kaikkia luokkia, jopa hallitsijaa. Mutta kuten mainittua on muistettava, että *Mandevillen matkoissakin* pappiskuninkaan valtakunnassa johtavassa asemassa oli papiksi kutsuttu Kuningas, eikä hän suinkaan ollut köyhä vaan ennennäkemättömän varakas. Säätyjärjestelmä toimi pappiskuninkaan maassa kristityille tutulla tapaa. Pääasiallisena erona kristikunnassa vallitsevaan tilanteeseen oli maallisen ja hengellisen vallan yhtyminen. Johannesta palvelivat kuninkaat ja piispat, joista seuraavina oli sitten ritarisääty aatelisineen. Hengellisen ja maallisen vallan yhdistymistä ajoivat muun muassa lollardit. John Wyclif hyökkäsi kirjoituksissaan ja julistuksessaan voimakkaasti kirkon maallista omaisuutta vastaan. Ilmeisesti ajatukset saivat laajaa kannatusta kansan keskuudessa, mutta myös ylemmistä säädyistä löytyi myötämielisyyttä. Wyclifin ajatuksissa kuninkaan asema hallitsijana Jumalan armosta oli keskeinen. Hänen mukaansa kirkon tulisi toimia kussakin maassa maan hallitsijan alamaisuudessa. Vuoden 1381 kapinassa tämänsuuntaisia vaatimuksia ilmeisesti esitettiin, joskin näiden roolia saatettiin korosta propagandistisista syistä kapinan kukistuttua.<sup>432</sup>

Rodney Hilton kirjoittaa kapinan johtohahmojen esittäneen, että kirkolle tulevat yli kohtuullisten kulujen menevät tulot tulisi jakaa seurakuntalaisten kesken, eikä kirkonmiesten tulisi omistaa omaisuutta. Tämän lisäksi jo olemassa oleva kirkon omaisuus tulisi jakaa kansalle. Kirkon hierarkiaa tulisi yksinkertaistaa ja kirkkoa tulisi johtaa vain yhden piispan, muiden kirkonmiesten ollessa tasa-arvoisia keskenään. Samoin kuin maallisesta hierarkiasta poistuisivat välikädet kuninkaan ja kansan väliltä, tulisivat seurakunnatkin olemaan tasa-arvoisten seurakuntalaisten valvonnassa. Kirkkoa johtaisi yksi piispa, kuten maata johtaisi

---

<sup>432</sup> Hilton (1973) 228–229.

yksi kuningas. Aikalaiskronikoitsijoista muun muassa Jean Froissart kirjoittaa, että kapinoitsijat vaativat kaiken omaisuuden olevan yhteistä. Hilton kuitenkin toteaa, ettei tällaisen vaatimuksen esittäminen näytä laajemman lähdeaineiston perusteella todennäköiseltä.<sup>433</sup> Mutta ainakin kronikoitsijan mielestä tällainen vaatimus olisi hyvin ollut liitettävissä kapinoinnin syihin. Tämä lienee osoitus *Mandevillen matkoistakin* löytyvän ajatuksen yhteisomistuksesta olleen, jollei heikompiosaisten vaatima, niin ainakin joidenkin parempiosaisten pelkäämä.

Oman lisävärinsä aikalaiskeskusteluun toi kerjäläisveljeskuntien ja kirkon papiston väliset kiistat.<sup>434</sup> Käytännön elämässä selkeimmin omaisuudesta luopumisen ideaalia toteuttivat nimenomaan erilaiset luostarijärjestöt ja uskonnolliset veljeskunnat. Vaikka jo varhaisissa benediktiiniläisjärjestön säännöissä oli vaatimus yhteisomistuksesta, näkivät useat köyhyyttä korostaneet saarnaajat luostarijärjestön säännön puutteelliseksi. Puutteita löydettiin joko lähtökohtaisesti sääntökohdan perusteista, tai viimeistään säännön toteuttamisessa käytännössä. Kritisoitiin muun muassa luostareiden sulkeutuneisuutta, ja sitä kuinka luostarit sinänsä olivat kaikkea muuta kuin köyhiä. Monet niin kutsutut mendikanti- tai kerjäläissääntökunnat pyrkivät toteuttamaan perinteistä luostarilaitosta puhtaampaa omistamattomuuden ideaalia. *Mandevillen matkojen* kirjoittamisen aikaan, kuten myös edelleen tänä päivänä, merkittävimmät näistä olivat fransiskaanit ja dominikaanit. Fransiskaanit eivät sääntöjensä mukaan saaneet ottaa vastaan rahaa edes epäsuorasti. Palkaksi tekemistään töistä ja palveluksista oli mahdollista ottaa vain ruokaa ja vaatteita tai muita elämisen vaatimia ei-rahallisia suorituksia. Veljeskunnalla ei saanut olla edes yhteistä asumusta vaan heidän tuli vaeltaa kerjäläisen tavoin maailmassa palvellen Jumalaa köyhyydessä ja vaatimattomuudessa.<sup>435</sup>

Pyrkimyksistään huolimatta fransiskaanit tai dominikaanit eivät kyenneet toteuttamaan köyhyyden ihannetta niin hyvin, että olisivat välttyneet kritiikiltä edes sääntökuntiensa sisällä. Kysymys köyhyydestä sekä teologisena että käytännön ongelmana johti mendikantit riitoihin muun muassa kirkon papiston kanssa. Yhtälailta köyhyyden tulkinnasta nousi kiistaa

---

<sup>433</sup> Hilton (1973) 228–229; Froissart 212–213.

<sup>434</sup> Ibid.

<sup>435</sup> Pyhän Fransiskuksen sääntö teoksessa Claeys (1999) 70; Maiju Lehmijoki-Gardner (2002) *Mendikantisääntökunnat - Etuoikeutena köyhyys*, 198–201, teoksessa Tuomas Heikkilä ja Maiju Lehmijoki-Gardner (ed.) (2002) *Keskiajan kirkko – Uskonelämän muotoja läntisesä kristikunnassa*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 198–288.

fransiskaanien ja dominikaanien kesken. Mutta kuten mainittua ristiriita näkyi myös järjestöjen sisällä. Esimerkiksi osa fransiskaaneista piti teoreettista köyhyyttä, henkilökohtaisen omaisuuden puuttumista, jo riittävänä. Toisille puolestaan riittävä osoitus Kristuksen seuraamisesta ja imitoimisesta oli pitäytyminen kaikenlaisen omaisuuden hallinnasta. Osalle kerjäläisveljistä välttämätöntä oli nimenomainen todellinen köyhyys; almuina tai kerjäämällä hankittua päivittäistä leipää ja veljeskunnan tunnusmerkiksi noussutta kaapua lukuun ottamatta kaikki muu oli turhaa ja tarpeetonta.<sup>436</sup>

Syntyneen kritiikin seurauksena fransiskaanit pyrkivät Pyhän Bonaventuran (1221–1274) johdolla selkiyttämään sääntökuntaelämänsä järjestämällä uudelleen keskeiset ohjesääntönsä. Bonaventuran mukaan Fransiskuksen köyhyys ei ollut ollut niin tiukkaa ja ehdotonta kuin aiemmin oli esitetty, ja hän kirjoitti järjestön vaatiman köyhyyden ihanteen olevan ennemmin hengellinen tapa valmistautua Jumalan lahjoihin kuin ehdoton elämäntapa. Niin kutsutussa Narbonnen konstituutiosta (lat. *Constitutiones Narbonenses*) vahvistettiin järjestölle yksityiskohtaiset ohjeet muun muassa pukeutumisesta ja konventtien toiminnasta.<sup>437</sup>

Kerjäläisveljeskuntien lisäksi 1300-luvulla oli muitakin ryhmiä, jotka pyrkivät noudattamaan täydellistä köyhyyden ihannetta. Näistä yksi oli niin kutsutut valdolaiset, jotka korostivat askeettista elämää ja joiden piirissä johtajat sitoutuivat köyhyyteen ja antoivat siveyslupauksen. Myös valdolaiset ajautuivat pian ajatuksineen ristiriitaan kirkon kanssa, mutta toisin kuin muun muassa fransiskaanit ja dominikaanit liike tuomittiin kirkonkiroukseen hyvin pian liikkeen synnyn jälkeen. Tämä ei kuitenkaan estänyt liikkeen elinvoimaista toimintaa yhä edelleen 1300-luvulla, reilut sata vuotta kirkonkiroukseen julistamisen jälkeen.<sup>438</sup> Valdolaiset toimivat pääasiassa Manner-Euroopassa, mutta köyhyys, tai vastaavasti rikkaus, säilyi yhtenä aikakauden merkittävistä teologisista ja myös yhteiskunnallisista kiistakysymyksistä kaikkialla kristikunnassa. *Mandevillen matkojen* köyhyysihanteessa päämääränä oli heittäytyä täysin Jumalan armoille. Tämän toteutuessa yhteiskunnassa, jossa ei ollut sosiaalisia tai taloudellisia epäsuhtia ihmisten välillä, saavutettiin tilanne jossa Jumala huolehti kaikista tasapuolisesti. Kukaan ei enää kärsinyt köyhyyden tai vähävaraisuuden seurauksista. Siinä missä aikakauden saarnamateriaalissa

---

<sup>436</sup> Scase (1989) 47–49.

<sup>437</sup> Lehmijoki-Gardner (2002) 218–219.

<sup>438</sup> Peter Biller (2001) *Fat Christian and Old Peter: ideals and compromises among the medieval Waldensians*, teoksessa Rosemary Horrox (ed.) & Sarah Rees Jones (ed.), *Pragmatic Utopias. Ideals and Communities, 1200–1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 174–187; Ks. Lehmijoki-Gardner (2002) 292.

köyhille painotettiin, ettei heidän tullut pyrkiä pois köyhyydestä, tai kadehtia rikkaita, saati sitten varastaa heiltä, oltiin ihannetilassa tilanteessa jossa tämä ei ollut edes mahdollista.<sup>439</sup>

*Mandevillen matkoissa* esitetäänkin, että kukaan ei lankeaisi kateuden tai varkauden syntiin, jos kenelläkään ei ole syytä kadehtia tai varastaa. Tällöin Mandeville lisää vielä yhden ominaisuuden ihanneyhteiskunnalleen; siellä ei tarvittaisi tuomareita.<sup>440</sup> Kun ei olisi yksityistä omaisuutta eikä syntiä, eikä vannottaisi valoja, ei tehtäisi myöskään rikoksia. Kun ei tehtäisi rikoksia, eikä kukaan joutuisi kohtaamaan ahneudesta tai kateudesta kumpuavaa vääryyttä, ei tarvittaisi myöskään erillistä oikeuslaitosta, ei lainoppineita, eikä tuomareita. Tämä lienee yksinkertaisuudessaan selvää, mutta miksi mainita erikseen tuomareiden ja lainoppineiden tarpeettomuus?

*Mandevillen matkoissa* täydellinen ihmisyyhteisö on vapaa tuomareista. Aikalaislähteiden mukaan John Ball puolestaan kehotti kansaa ensin surmaamaan maata kontrolloineet suuret herrat, sen jälkeen maa tulisi vapauttaa lakimiehistä, asianajajista ja tuomareista. Rodney Hilton kirjoittaa, että kapinaan nousseet jopa esittivät, että kuninkaan tulisi teloittaa kaikki lainoppineet. Myös säilyneet dokumentit todistavat osaltaan lainoppineisiin kohdistuneiden väkivaltaisuuksien tapahtumisesta. Lainoppineet nähtiin yhteiskunnan kannalta vaarallisina ja turhina. Asioista tulisi päättää tavallisten ihmisten (*common people*) keskuudessa, he muodostaisivat uuden lain ja ratkaisisivat mahdolliset ongelmat yhdessä. Tämän jälkeen seuraisi tasa-arvo ja rauha.<sup>441</sup>

Englannissa ristiriita maaseutuväestön ja lainvalvojen välillä oli kasvanut vuosisadan puolivälistä lähtien tasaisesti. Uutta työlakia (*Statute of Labourers*) ei joko kyetty tai haluttu noudattaa. Essexissä jopa seitsemäsosa kaikesta aikuisväestöstä oli joutunut sakotettavaksi rikottuaan työlakeja vastaan. Työikäisistä miehistä saman kohtalon oli jakanut melkein joka neljäs. Pelkästään jo numerot osoittavat, ettei maalaisväestön keskuudessa lakia pidetty oikeutettuna. Kynnys vastustaa muutakin epämieluisaksi koettua, oli todennäköisesti käynyt entistä alhaisemmaksi. Lähestyttäessä 1370-luvun loppua paikalliset lainvalvojat, joiden

---

<sup>439</sup> Köyhien osasta maailmassa, Hanska (1997) 93–95.

<sup>440</sup> Cotton 212–213.

<sup>441</sup> Hilton (1973) 223, 226–227.

joukosta löytyi myös merkittävä osa kapinan johtohahmoista, jo monin paikoin kieltäytyivät valvomasta työlakeja.<sup>442</sup>

Yksi osatekijä joka todennäköisesti lisäsi tyytymättömyyttä, oli se että kartanonherrat alkoivat toden teolla valvoa maatyöläistensä liikkuvuutta. Aiemmin työväestön määrän ollessa suuri maaorjiksi katsottujen maatyöläisten liikkuvuutta ei käytännössä oltu pystytty juurikaan valvomaan. Väestön vähentyessä ja viimeistään Mustan surman jälkeen yksittäisestä maatyöläisestä tuli yllättäen tärkeä osa kartanonherran henkilökohtaista hyvinvointia. Kirjoitetut lait eivät juuri muuttuneet, mutta käytännössä maatyöläiset kokivat oman vapautensa vähentyneen, samalla kun heille todellisuudessa avautui ensimmäistä kertaa mahdollisuus ikään kuin kilpailuttaa työnantajiaan. Maalaiset eivät olleet useinkaan käytännössä joutuneet kohtaamaan teoreettista asemaansa maaorjana, lisäksi työläisiä oli ollut suhteessa aiemmin enemmän, joten yhden osalle koitunutta taksvärkkiä ei oltu välttämättä pidetty kuin pienenä välttämättömänä pahana. Nyt kartanoiden vaatiessa oikeuksiaan näistä usein kokonaisten kyläyhteisöjen toimesta yksinkertaisesti kieltäydyttiin.<sup>443</sup>

Lainvalvonta sai osakseen kritiikkiä varsinkin kansan keskuudessa. Ylimpiä auktoriteetteja saatettiin kuvata balladeissa vallanhimoisiksi ja pahantahtoisiksi. Tällainen kuvaus löytyy esimerkiksi viimeistään vuonna 1377 kierrossa olleessa Robin Hoodin balladista. Tämänkaltaisissa kansan suussa liikkuvissa kuvauksissa oikeutta ei saatu niiltä jotka oli asetettu oikeutta antamaan, vaan todellista oikeutta jakoi virallisen lain ulkopuolinen lainsuojaton.<sup>444</sup> Balladin kuvaus roistojen toiminnasta noudattelee varsin hyvin todellisten maantierosvojen toimintaa. Rikkailta ryöstetään suuria summia jotka eivät kansan oikeudentajun mukaan alun perinkään heille kuulu.<sup>445</sup> Myöhemmissä versioissa Robin Hoodin ryöstöjen oikeutusta lisätään laittamalla hänet jakamaan ryöstetyn omaisuuden tarvitseville, mutta alkuperäisissä balladeissa tämä ulottuvuus ei ilmeisesti ollut tarpeellinen. Näissä balladeissa lainsuojaton oli eräänlaisessa ideaalissa tilassa ja oman itsensä herra, virallisen lainvalvonnan ulkopuolella.<sup>446</sup> Laki koettiin siis varsin laajalti vapautta rajoittavaksi tekijäksi. Ajateltiin kuten Mandeville kirjoittaessaan brahmaaneista, että yhteisössä ei välttämättä

---

<sup>442</sup> Poos (1991) 241–242, 244–245.

<sup>443</sup> Poos (1991) 246–249.

<sup>444</sup> A.J.Pollard (2001) *Idealising criminality: Robin Hood in the fifteenth century*, 160–162, teoksessa Rosemary Horrox (ed.) & Sarah Rees Jones (ed.), *Pragmatic Utopias. Ideals and Communities, 1200–1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 156–173.

<sup>445</sup> Pollard (2001) 162–163.

<sup>446</sup> Pollard (2001) 169.



esiintynyt rikoksia ja yleinen oikeudenmukaisuus saattoi toteutua ilman ulkoa määritellyn lain - ja tämän lain valvonnan - olemassaoloa.

Myös useissa 1200- ja 1300-lukujen saarnoissa lain käyttöä ja tuomareita arvostellaan varsin tiukasti. Heitä saatetaan verrata susiin lampaiden vaatteissa, oikeus ei ole samaa rikkaille ja köyhille. Rahan voimalla on enemmän kuin todennäköistä päästä eroon syytteistä, mutta köyhä tuomitaan helposti, vaikkei hän edes olisi syyllinen. Tuomareita ja asianajajia syytettiin hyvin yleisesti lahjusten ottamisesta. Asianajajien väitettiin toimivan useissa tapauksissa puhtaasta rahanhimosta sekä turhamaisuuden ja henkilökohtaisen kunnianhimon takia. Tuomarien ja lainoppineiden sympatiat nähtiin usein jo lähtökohtaisesti olevan rikkaiden yhteiskuntaluokkien edustajien puolella. Lainoppineet olivat myös lähes poikkeuksetta itse varakkaita, joten he olivat alttiita samoille synneille ja väärinteille kuin rikkaat yleensä. Köyhän oli lähestulkoon mahdotonta saada kunnollista lainopillista apua. Rehellinen tuomari tai asianajaja oli lukuisten aikalaisten mielestä harvinainen poikkeus. Tuomareita ja asianajajia saatettiin aikalaiskeskustelussa surutta verrata prostituoituihin. Tuomarin tai asianajajan työ oli periaatteessa arvostettua, mutta nämä työt nähtiin usein töinä joissa syntiin lankeaminen oli erityisen helppoa.<sup>447</sup> Saarnaopus *Fasciculus morum* 1300-luvulta kertoo yhtenä esimerkkinä rahan mahdista tuomarista, joka ottaa lahjuksia tuomitsemansa jutun molemmilta osapuolilta ja päätyy tuomitsemaan sen eduksi joka maksoi enemmän.<sup>448</sup>

Kauna lakimiehiä ja tuomareita vastaan saattoi johtua osin siitä, että heidän nähtiin hyötyvän toisten ahdingosta. 1300-luvulla Englannissa asian vieminen oikeuteen vaati käytännössä aina lakimiehen palveluja. Muotoseikat olivat hyvin tärkeitä oikeusprosessin etenemisen kannalta, ja jopa yksittäinen protokollavirhe saattoi johtaa asianomaisen kannalta negatiiviseen lopputulokseen. Tämä päti luonnollisesti myös syytettyjen kohdalla. Jos edessä oli oikeusjuttu, ei sitä käytännössä ollut mahdollista voittaa ilman asianajajaa.<sup>449</sup> Asianajajan palkkaaminen ei ollut halpaa, mutta koska käytännöstä oli tullut jo 1300-luvun puoliväliin mennessä arkipäivää, oli asianajopalveluja tarjoavia yleensä aina saatavilla. On arvioitu, että Lontoossa yhteen oikeudenkäyntiin asianomainen joutui käyttämään vähintään summan, joka vastasi käsityöläisellä noin kolmen viikon palkkaa. Tosin on myös mainintoja tapauksista, joissa varattomalle on taattu ilmainen oikeudenkäynti. Yleensä vähävaraiset saivat erinäisistä

---

<sup>447</sup> Hanska (1997) 74–77.

<sup>448</sup> *Fasciculus morum* 318.

<sup>449</sup> Musson (2001) 139.

oikeudenkäyntiin liittyneistä kustannuksista ainakin jonkinasteisia helpotuksia. Toisaalta jutun laadusta ja vaativuudesta riippuen kulut saattoivat nousta huomattavankin korkeiksi.<sup>450</sup>

Suurten kustannusten lisäksi todistajien hankkiminen ja muut prosessiin liittyvät yksityiskohdat tekivät oikeudenkäynnit alemmille säädyille yleensä hankaliksi. Myös oikeudenkäynnin kulku saattoi jäädä usein asianosaiselle mysteeriksi. Käytetty kieli oli pääosin latinaa ja ranskaa. Prosessissa käytetty kieli ja ilmaisut saattoivat olla asianosaiselle tuntemattomia. Tämä ongelma tunnustettiin Englannissa yleisesti, joten vuodesta 1356 lähtien alettiin asteittain siirtyä kansankielen, eli englannin, käyttöön. Tällöin asianosainen saattoi ainakin tietyssä määrin pystyä seuraamaan tapahtumien kulkua. Teoriassa 1300-luvun Englannissa pyrittiin takaamaan tasapuolinen oikeudenkäynti asianosaisten säädystä tai varallisuudesta riippumatta. Prosessien monimutkaisuus oli kuitenkin omiaan herättämään epäilyksiä, ja väistämättä myös todellisia väärinkäytöksiä esiintyi. Köyhien ja vähävaraisten oikeutta ajaa asioitaan oikeudessa oli vähitellen parannettu muutenkin kuin vain kielen osalta aina 1300-luvun alusta lähtien.<sup>451</sup> Niinpä vuosisadan puoleenväliin tultaessa ei ollut enää täysin mahdoton ajatus, että lopulta kaikki kansanryhmät olisivat oikeuden edessä todellisuudessaakin tasa-arvoisessa asemassa. Parantuneessa tilanteessa vuosisadan lopulla viimeiset selvät epäkohdat herättivät entistä suurempaa närää ja ne haluttiin vihdoinkin poistaa, mikä näkyi myös vuoden 1381 kapinan johtohahmojen kirjoituksissa.

*Mandevillen matkojen* lyhyt maininta ihanteellisesta tilasta jossa tuomarit ovat tarpeettomia, on mahdollista nähdä viittauksena käytyyn keskusteluun lainoppineiden moraaliseen tilasta. Viittaus ei ole siis pelkästään havainnollistava kuvaus siitä mitä seuraa kun rikoksia ei tehdä. Tuomareiden puuttuminen jo sinällään parantaa yhteiskunnan tasoa. Yhteiskunta jossa sekä raha oli tarpeeton että tuomarit puuttuivat, oli jo oletusarvoisesti oikeudenmukaisempi kuin yhteiskunta jossa oikeutta jakoivat vajavaiset rahalle ahneet yksilöt.

---

<sup>450</sup> Musson (2001) 139–141.

<sup>451</sup> Musson (2001) 143–144, 147.

#### 4.2.2 Syntyneet Aatamista ja Eevasta tasa-arvoisiksi

*Mandevillen matkojen* brahmaanit pukeutuivat kaikki vaatimattomasti, eivätkä he erottautuneet toisistaan vaatetuksellaan.<sup>452</sup> Englantilaiselle, kuten muillekin kristikunnan asukkaille, vaatetus oli olennainen osa aateliston olemusta. Vaatteilla erottauduttiin rahvaasta, ja jopa aatelin sisällä oli tietyt säännöt erilaisen vaatetusmateriaalin tai tyylin käytöstä. Aateliston vaatetuksen erot muiden säätyjen vaatetukseen nähden nähtiin hyväksyttynä, mutta erityistä vaatteilla koreilua paheksuttiin muun muassa myös fransiskaani- ja dominikaanisaarnaajien keskuudessa yleisesti.<sup>453</sup> Brahmaanien yhteisö noudatti näin kerjäläisveljeskuntien linjaa, ja koko maasta puuttui kaikenlainen sosiaalinen luokittelu. Jokainen mies<sup>454</sup> eli käytännössä tasa-arvoisina toisiinsa nähden. Ajatus kaikkien yhtäläisestä oikeudesta tasa-arvoiseen kohteluun oli aktualisoitunut 1200-luvun saarnoissa, joissa muun muassa dominikaanisaarnaaja Guillaume Peyraut (1200–1271) muistuttaa, että olemme jokainen syntyneet samoista vanhemmista: Aatamista ja Eevasta. Aatelisten jalompi syntyperä ei ollut Jumalan alun perin luoma järjestys, vaan se oli perua myöhemmistä tapahtumista.<sup>455</sup> Tästä John Ballkin muistutti.

Keskiaikaisissa kirjoituksissa yhteiskunnan nähtiin periaatteessa jakautuvan kolmeen säätyyn kunkin säädyn yhteiskunnallisen tehtävän mukaisesti. Nämä säädyt olivat papit, eli he jotka rukoilevat, ritarit, he jotka sotivat, ja talonpojat, he jotka työskentelevät. Tämä yksinkertaistettu jako oli kuitenkin puhtaasti teoreettinen, eikä se käytännössä vastannut todellisuutta kuin hyvin harvoissa poikkeustapauksissa. Todellisuudessa yhteiskunnan sosiaalinen rakenne oli hyvin kompleksinen. Kuitenkin ajatus tämän kolmijaon aktuaalisuudesta sekä jumalallisesta alkuperästä oli keskiajalla yleisesti hyväksytty tosiasia.<sup>456</sup> Kolmisäätyinen yhteiskuntajako kohtasi kuitenkin yhä uusia haasteita, muun muassa maakauppojen sekä vuokramailla keinottelun vaikutus kartanotalouteen oli merkittävä.

---

<sup>452</sup> Cotton 212–213.

<sup>453</sup> Hanska (1997) 79–81.

<sup>454</sup> Puhuttaessa 1300-luvulla pyrkimyksestä tasa-arvoon, tarkoitetaan nimenomaan miesten säätyjaosta vapaata tasa-arvoa. Aatami ja Eeva eivät siis ole esimerkkeinä tasa-arvoisista kumppaneista, vaan osoituksena jokaisen ihmisen yhteisistä esivanhemmista. Sukupuolten välisellä tasa-arvolla ei tässä keskustelussa ollut juuri sijaa. *Mandevillen matkojen* brahmaanikuvauksessakin naiset esitetään lähes omaisuuteen rinnastettavina, mutta he toki myös noudattavat miestensä vaatimatonta pukeutumislinjau. Tätäkin vasten nähdään selkeästi edellä käsitellyn amatsonivaltakunnan rooli absurdina käänteismaailmana.

<sup>455</sup> Hanska (1997) 77.

<sup>456</sup> R.H. Hilton (1975) *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press, 9–10, 14.

Maaseudulle oli syntynyt lukuisia suurempia ei-aatelisten vapaiden miesten hallitsemia maatiloja. Tämä muutti yhteiskunnan hierarkkista järjestelmää entistä elastisemmaksi.<sup>457</sup>

Pääosin yhteiskunnan ylempiä luokkia edustaneet aikalaiskronikoitsijat näkivät talonpoikaisnousun esimerkkinä vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä vastaan nousevien rikollisten pyrkimyksenä vapautua heille oikeutetusti kuuluvista veroista ja velvoitteista. Kapinan johtohahmot mitä ilmeisimmin taas näkivät nämä talonpoikien velvoitteet epäoikeudenmukaisina rasitteina, ja heidän näkökulmastaan tavoite pyrkiä maanomistajien kanssa tasa-arvoiseen asemaan kumpusi suoraan Raamatusta. Jokainen ihminen polveutui Aatamista ja Eevasta, eikä kukaan ollut syntyperäisesti toisen alamainen. Joidenkin kapinallisten tavoitteena voidaan jopa ajatella olleen pyrkimys eroon kolmisäätyisestä yhteiskunnasta. Ja siirtyminen yhteiskuntamalliin, joka koostuisi ainoastaan talonpojista ja heidän hallitsijastaan kuninkaasta, olisi osoitus siirtymisestä kohti puhtaampaa kristillisyyttä.<sup>458</sup>

Nämä ajatukset liittyivät Euroopassa laajemminkin lopun aikojen odotukseen. *Mandevillen matkoista* löytyvä ajatus uuden yhteiskunnan koittamisesta ei liittynyt pelkästään vielä jossain määrin hämärän peitossa olleeseen tulevaisuuteen. Elettiin poikkeuksellisia aikoja ja se oli kaikkien nähtävissä ympäristön tapahtumista. Tosin Rodney Hilton on esittänyt, ettei Ballin saarnoista välittyviä milleniaristisia ajatuksia ilmeisesti esiintynyt englantilaisessa aikalaiskeskustelussa kovin laajalti.<sup>459</sup> Myöhemmissä tutkimuksissaan hän ei ole palannut väitteeseensä. Näyttäisi kuitenkin siltä, että lopun ajan odotukset milleniaristisine ulottuvuuksineen olivat itse asiassa varsin keskeisellä sijalla aikalaisten ajatuksissa. Ainakin *Mandevillen matkojen* kirjoittajalle ajatus lopun aikojen lähestymisestä oli ilmeisen luonnollinen, eikä teoksen tätä puolta ollut tarve erityisesti korostaa.

Kuten mainittua, *Mandevillen matkoissa* suhtautuminen aatelistöön ja aatelin käyttäytymiseen on kuitenkin hieman kaksijakoista. Uskon saarten brahmaanien säädytön yhteiskunta oli ehkä tavoiteltava ideaali, mutta kirjoittaessaan pappiskuningas Johanneksen hovista Mandeville keskittyy kuvamaan hyvin tarkkaan ritariston vaatetusta. Ilmeisesti maaomistus noudatteli

---

<sup>457</sup> B. Wilkinson (1969) *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*, The Aberdeen University Press, 187–188.

<sup>458</sup> Hilton (1975) 14–15; Ks. Hilton (1984) 4.

<sup>459</sup> Hilton (1973) 223.

totuttuja muotoja, sillä *Mandevillen matkoissa* siihen ei noissa osin tekstiä kiinnitetä huomiota. Vasta *Mandevillen matkojen* koreilemattomasti pukeutuneille brahmaaneilla kaikki maa oli yhteistä, eikä kukaan ollut hierarkiassa oletusarvoisesti toisen yläpuolella. Voidaan ajatella, että englantilaisessa yhteiskunnassa talonpoikaislähetystöjen kuninkaalleen esittämä vaatimus maaorjuudesta luopumisesta olisi ollut ensi askel tällä tiellä. Rodney Hilton kirjoittaa vuoden 1381 kapinoitsijoiden vaatineen vapautumista kartanotalouteen olennaisesti kuuluneesta oikeuskäytännöstä, jossa heidän ensisijainen tuomitsijansa ja hallitsijansa oli kartanon herra. Samoin vaadittiin, ettei kenenkään tulisi joutua palvelemaan toisen alamaisena, ellei heillä olisi siitä kirjoitettua molemminpuolisen suostumuksen sisältämää sopimusta. Vaatimukset tasa-arvoisesta kohtelusta suurmaanomitajien kanssa lähetettiin kuninkaalle lähetystöjen välityksellä.<sup>460</sup>

Kuningas ei kapinoitsijoiden pettymykseksi kallistanut korviaan vaatimukselle. Näissä lähetystöissä on osin nähtävissä talonpoikien usko kuninkaan hyvyyteen: jos kuningas saisi selville aatelin harjoittaman mielivallan sekä ylimääräisten verojen raskauden, hän luonnollisesti puuttuisi asiaan ja parantaisi alamaistensa oloja. Tämä aikakaudelle varsin yleinen käsitys monarkian luonteesta oli hyvin ihannoitu, ja kuten voimme helposti todeta, kaukana käytännön todellisuudesta. On varsin todennäköistä että useat lähetystön jäsenistä todella uskoivat epätasa-arvoista kohtelua esiintyvän siksi, ettei kuningas ollut tietoinen asiasta, tai häntä oltiin neuvottu virheellisesti. Näin voimme päätellä muun muassa niistä vaatimuksista, joissa esitettiin että kuninkaan tulisi teloittaa pahantahtoiset neuvonantajansa, jotka olivat aikaansaaneet huonon hallinnon ja ylimääräiset verot.<sup>461</sup> Jean Froissart kirjoittaa John Ballin saarnanneen seuraavalla tavalla:

Menkäämme kuninkaan luokse – hän on nuori – ja näyttäkäämme hänelle kuinka meitä sorretaan, ja kertokaamme hänelle että haluamme asioiden muuttuvan, tai muuten me muutamme ne itse. Jos menemme totuudessa ja kaikki yhdessä, monet joita kutsutaan maaorjiksi ja joita pidetään vallan alla seuraavat meitä saadakseen vapautensa. Kun kuningas näkee ja kuulee meidät, hän korjaa pahuuden, joko omasta halustaan tai muuten.<sup>462</sup>

---

<sup>460</sup> Hilton (1973) 224–225, 230.

<sup>461</sup> Ibid.

<sup>462</sup> Froissart 212–213; ”Let us go to the King – he is young – and show him how we are oppressed, and tell him that we want things to be changed, or else we will change them ourselves. If we go in good earnest and all

Modernin ja keskiaikaisen yhteiskunnallisen ajatusmallin välisistä eroista yksi merkittävimmistä oli juuri keskiajan ajatusrakenteissa hallitsijan, ja näin ollen hallintomuodon, asettaminen oletusarvoisesti ikään kuin muun yhteiskunnan ulkopuolelle. Kuningas ei ollut osa hallitsemaansa yhteisöä, vaan toimi Jumalan lähettämänä kansan kaitsijana muusta aatelista erillisenä oikeamielisenä toimijana. Oikeutettu hallitsija ei yleisesti ottaen voisi olla tietoisesti paha. Mikäli kuningas toimi tietoisesti väärin, ei hän enää ollut oikeutettu hallitsemaan.<sup>463</sup>

Ehkä hieman yllättävää on, että toinen kapinoitsijoiden esittämistä keskeisistä vaatimuksista oli yksityisten riistamaiden, siis käytännössä kaiken maan joka oli soveliaista metsästyksen, saaminen yhteiseen käyttöön. Kapinoitsijat vaativat yhtäläistä oikeutta maahan, sekä sitä että jokainen olisi oman itsensä herra eikä säätyhierarkiaan perustuvalla jaolla perusteltaisi mitään oikeuksia tai kieltoja. Suurena vääryytenä nähtiin, ettei metsästys ollut sallittua käytännössä kenellekään muulle kuin aatelille.<sup>464</sup> Metsästys oli säilynyt laajalti kaikkien kansanryhmien harrastamana toimintana, mutta varsinkin 1300-luvun kuluessa se pyrittiin lakien avulla rajaamaan vain aatelin yksinoikeudeksi. Tavallisen kansan harrastuksena toiminnasta tuli näin ollen salametsästystä, josta kiinni saadut tuotiin oikeuden eteen.<sup>465</sup>

Vasta aivan viime aikoina tutkimuksessa on tunnustettu kuinka moniulotteinen tapahtuma kapina oli. Usein on pyritty löytämään jokin yksittäinen kapinaa selittävä tekijä, mutta lähteiden valossa yhtenäisen synteesin muodostaminen kapinan motiiveista on ollut hankalaa. Tämä on hyvin ymmärrettävää, sillä selvitetessä kapinaan osallistuneita ja heidän toimiaan on havaittu, että kapinan aikana toimi ryhmittymiä ja yksilöitä ilmeisen erilaisin tavoittein. Heidän toimintatapansa myös erottui selvästi toisistaan. Oli aivan erillinen ryhmänsä, joka suuntasi kohti Lontoota keräten mukaansa ympäröivältä maaseudulta kapinaan halukkaita. Osa kapinaan ryhtyneistä piti selkeästi pääasiallisena tavoitteenaan kumota paikallinen, omaan vapauteen suoraan vaikuttava, kartanoherruus. Toisaalta osa kapinoitsijoista suuntasi tarmonsä nimenomaan maakunnalliseen hallintoportaaseen. Selkeästi suurin ryhmä kapinoitsijoista oli niitä, jotka tähtäsivät oman paikallisen kartanonherran omaisuuden ja valta-aseman tuhoamiseen. Kun tässä heidän mielestään oltiin onnistuttu, he palasivat

---

together, very many people who are called serfs and are held in subjection will follow us to get their freedom. And when the King sees and hears us, he will remedy the evil, either willingly or otherwise.”

<sup>463</sup> Graus (1967) 16.

<sup>464</sup> Hilton (1973) 230.

<sup>465</sup> Pollard (2001) 165–166.

koteihinsa.<sup>466</sup> Talonpojat kohdistivat kapinansa myös selkeää poliittista painoarvoa omaaviin kohteisiin. Muun muassa vuokralaistietoja sisältäviä kartanoiden arkistoja pyrittiin hävittämään, samoin otettiin haltuun kartanoiden omistusta jonka talonpojat kokivat todellisuudessa kuuluvan heidän hallintaansa, mutta suoranaista väkivaltaa kartanon omistajia kohtaan vältettiin.<sup>467</sup>

L.R. Poos kirjoittaa, että merkittävimpiä aatelisia ja maanomistajia vastaan kohdistetut väkivaltaisuuudet ovat lähteiden perusteella olleet varsin tehokkaasti organisoituja. Ne suoritettiin nopeassa tahdissa ja osallisina oli usein laajalti eri puolilta maakuntaa ja jopa sen ulkopuolelta tulleita toimijoita. Esimerkiksi veronkerääjiä vastaan nousseen vastarinnan jälkeen lähes 40 kilometrin päässä pidettiin kokous, jossa ympäröivistä yhteisöistä saapuneet osallistujat vannoivat nousevansa kuninkaan vasalleja, heidän lakejaan ja maaherruuttaan vastaan. Välittömästi tämän jälkeen ympäröivillä seuduilla kiersi sanansaattajia lietsomassa kapinaan ja värväämässä kannattajia alkavalle sotaretkelle.<sup>468</sup>

Kapinassa voidaan puhua Rodney Hiltonin mukaan negatiivisesta luokkatietoisuudesta, joka tarkoittaa kapinoijia yhdistäneen viha maataomistavaa aatelia kohtaan. Kapinaan noustiin paikallisten alemman aatelin (*gentry*) johdolla. Kyse ei ollut summittaisesta talonpoikien kansannoususta vaan osin suunnitellusta ja niin sanotun luonnollisen johtajiston organisoimasta toiminnasta.<sup>469</sup> Ajatusta tukee myös se vähä mitä tiedetään itse kapinoitsijoista. Mukana oli koko maaseudun asukkaiden laaja kirjo. Todella merkittävä osa nimeltä mainituista kapinoitsijoista, osin varmasti juuri siitä syystä pöytäkirjoihin ja muihin lähteisiin päätyneenä, on ollut osallisena kartanotalouden hallinnossa ja kuuluu selkeästi varakkaampaan osaan maalaisväestöstä.<sup>470</sup>

Näyttää vahvasti siltä, että talonpojat ja alempi aateli pyrkivät ensisijaisesti parantamaan taloudellista tilannettaan, mutta osatekijöinä oli myös aatteellisia ja ideologisia tavoitteita. Mikäli nojaamme utopiatutkimuksessa yleisesti esitettyyn väitteeseen, siitä ettei kirjoitetuilla ihanneyhteisöillä ollut merkitystä käytännössä, eli osa kapinoiden johtohahmoista apokalyptisine visioineen eri maailmassa kuin pääosa kapinaan nousseista talonpojista. Mutta

---

<sup>466</sup> Poos (1991) 234–235.

<sup>467</sup> Dyer (1984) 12–14.

<sup>468</sup> Poos (1991) 235–239.

<sup>469</sup> Hilton (1973) 220.

<sup>470</sup> Poos (1991) 239–240.

tämä on hyvin epätodennäköistä, sillä kuten Rodney Hilton korostaa, apokalyptiset visiot eivät suinkaan olleet ristiriidassa kapinoiden konkreettisimpien ja maanläheisimpien ajatusten kanssa. Osa niin sanottujen tavallisten kapinoiden vaatimuksista oli hyvinkin radikaaleja, ja toteutuessaan olisivat muuttaneet yhteiskuntajärjestystä huomattavasti. Tällainenhan oli muun muassa jo edellä käsitelty vaatimus maaorjuudesta vapautumiseksi. Hiltonin mukaan ei ole myöskään perusteltua syytä olettaa, että useista lähteistä löytyvät maininnat radikaaleista tavoitteista juontaisivat pelkästään aatelin halusta saada kukistettujen kapinallisten toiminta näyttämään entistä tuomittavammalta aikalaisten silmissä.<sup>471</sup>

Vuoden 1381 kapinaan nousseiden vaatimuksissa tasa-arvo tarkoittaa sitä, ettei kukaan hyödy ansiotta toisen työstä. Yksi syy miksei aiemmassa tutkimuksessa *Mandevillen matkoja* ole liitetty utopiaperinteeseen, lienee se ettei kirjoittaja oikeastaan kantaa työn tai työläisten (lat. *laboratores*) asemaan yhteiskunnassa. Kirjoituksessa ei myöskään anneta mitään käytännön ratkaisua sille, miten ravinnonsaanti ja näin ollen työnteko on yhteisössä ratkaistu. Tässä mielessä kyse on enemmän ideaalitulasta kuin ihanneyhteiskunnasta. Se että työn tai elannon hankkimiseen ei *Mandevillen matkoissa* kiinnitetä huomiota, ei sinänsä ole eriskummallista, sillä Jumalan katsottiin huolehtivan luoduistaan, mikäli he toimisivat todella Jumalan mieliksi. Tämä oli yhteistä *arkadioille*, joissa korostetaan ihmisen ja luonnon harmonista yhteiseloä. Kuten aiemmin on käynyt ilmi, muun muassa J.C. Davis on rajannut nämä varsinaisten utopioiden ulkopuolelle, sillä perusteella että hänen mukaansa todellisissa utopioissa yhteiskunta ja ihminen sen muokkaajana ovat keskeisessä asemassa. Utopioissa ihminen hallitsee luontoa. *Arkadioissa* ihmisen rakentaman yhteiskunnan rooli on toisarvoinen.<sup>472</sup>

Mikäli utopia halutaan määritellä näin tiukasti, ei brahmaanien yhteisössä tai pappiskuninkaan maassa ole kyse utopiasta. Mutta kuten on käynyt ilmi, lukuisia esiutooppisia piirteitä *Mandevillen matkoista* kiistämättä löytyy. Myöhemmän tradition tavoin keskiaikaisissa kuvitelmissa, kuten *Mandevillen matkoissa*, ihanneyhteiskunta sijaitsi konkreettisesti jossain kaukaisessa paikassa. Paikan asukkailla saattoi olla rajattomasti rikkauksia tai alueilla ei ainakaan kärsitty nälästä tai tunnettu köyhyyttä. Yltäkylläinen elämä oli seurausta siitä että ruokaa – joskus myös jalokiviä sekä arvometalleja – oli kenen tahansa saatavilla rajattomasti.

---

<sup>471</sup> Hilton (1973) 223–224.

<sup>472</sup> Davis (1981) 24.



Tämä taas yleensä johtui ihmisten synnittömästä elämästä, ja Jumalan suosiosta. Vuonna 1516 kirjoitetussa Moren *Utopiassa*, sekä sitä seuranneessa utopiakirjallisuudessa lähtökohtaisena ajatuksena puolestaan oli tarttua yhteiskunnan epäkohtiin, ja rakentaa yhteiskuntamalli, josta nämä epäkohdat puuttuvat. Usein utopioissa myös esitetään kuinka tällainen yhteiskunta olisi mahdollista muodostaa. Keskiaikaisessa lähestymistavassa syyt epäkohtiin nähtiin yleensä juontavan perisynnistä tai myöhemmistä rikkeistä Jumalaa vastaan. Niinpä toimenpiteet oli kohdistettava alkuperäiseen ongelmakohtaan eli ihmisten henkiseen tai moraaliseen tilaan. Tällöin ongelmat ratkeaisivat ikään kuin luonnollisella tavalla, eikä tarvetta yhteiskuntarakenteen muokkaamiseen edes olisi.<sup>473</sup>

---

<sup>473</sup> Graus (1967) 6–8, 13; Ihanneyhteiskuntien ulkoisesta loistokkuudesta ks. Patch (1950) *passim*.

## V YHTEENVETO

Tutkimuskysymykseni kuului, onko perusteltua väittää, että *Mandevillen matkat* sisältää kuvauksen matkasta kohti ihanteellista maanpäällistä yhteiskuntaa. Lähestyin kysymystä tarkastelemalla *Mandevillen matkojen* sisältöä, ja etenkin kirjan jälkimmäistä puoliskoa, kirjoitusajankohdan yhteiskunnallisessa ja aatteellisessa kontekstissa. Teoksen merkityksiä on pohdiskeltu lukuisten aiempien tutkimusten yhteydessä, mutta moni kirjan yksityiskohdista on jäänyt niissä kovin hämäräksi. Samoin teoksen kaksijakoinen luonne on usein herättänyt lähinnä kummastunutta pohdiskelua, tosin muutamissa tutkimuksissa on ilmoille heitetty ajatus kirjan mahdollisesta yhteiskuntakriittisestä sisällöstä. Tämän sisällön merkitykseen, tai edes olemassaoloon, ei kuitenkaan ole yllättävää kyllä aiemmin sen syvällisemmin perehdytty. Tavoitteenani oli tässä tutkimuksessa korjata tuo puute, ja samalla selvittää toisiko teoksen aikalaiskuva mahdollisesti jotain lisävaloa 1300-luvun lopun tapahtumiin Englannissa.

Peruslähtökohtani oli tarkastella niitä muutoksia, joita Mandeville oli kirjansa jälkipuoliskoa kirjoittaessaan tehnyt tuossa osiossa lähes orjallisesti seuraamaansa Odoricus Pordenonelaisen matkakuvaukseen. Kun muutostyypit jaetaan ryhmiin, niistä havaitaankin yksi selkeä muista erottuva nimittäjä. Reilua neljännestä kaikista tehdyistä lisäyksistä, poistoista tai muutoksista yhdistää niiden aatteellinen tai ideologinen pohjavire. Tämä taas puolestaan liittyy lähes poikkeuksetta erilaisten ihanteellisissa asemassa olevien yhteiskuntien tai kansojen kuvaukseen, tai vastaavasti näiden kansojen tapojen ja toimintamallien perustelemiseen. Matkalla kohdattavat kansat on lähestulkoon poikkeuksetta esitetty positiivisessa valossa. Tämä toteutuu vielä siten, että voidaan perustellusti ajatella kansojen olevan kristityn näkökulmasta sitä ihanteellisempia mitä idemmäs matka jatkuu.

*Mandevillen matkoissa* kohdattavat vieraat kansat edustavat lähes poikkeuksetta moraaliltaan ja tavoiltaan kristikunnan moraalialue korkeampaa tasoa. Tämä ulottuvuus on *Mandevillen matkoissa* hyvin keskeisessä asemassa. Läpi kirjan kirjoittaja arvostelee kristikunnan nykytilaa ja moraalin heikkoa tasoa. Samalla hän muistaa esitellä kohtaamiensa kansojen tapojen erinomaisuutta, ja välttää viimeiseen asti tuomitsemasta heidän toimiaan. Kirjaa lukevan ilmeinen johtopäätös on, että kristityt ovat joutuneet todelliseen alennustilaan, eikä koko luomakunnasta löydy heitä moraalittomampaa ihmisryhmää, mikäli juutalaisia ei oteta

huomioon. Juutalaisista puhuttaessa on tosin muistettava, että Mandevillen juutalaisvastaiset ajatukset peilaavat aikakauden yleistä juutalaisvastaista mielipidettä. Juutalaisia ei ole kirjassa demonisoitu tavallisesta poikkeavin keinoin, eikä heihin ole kiinnitetty erityistä huomiota.

Rakentaessaan maailmankuvausta Mandeville tuo esiin muutamassakin kohdin kirjaansa maan pyöreyyden. Hän keskittyy tähän sekä siitä seuraavaan antipodien, eli vastakkaisten toisiaan tasapainottavien mantereiden ja niiden asukkaiden, olemassaoloon perusteellisesti. Euroopassa oltiin keskusteltu ja väitelty jo pitkään antipodien olemassaolosta, ja *Mandevillen matkat* edustaa yksiselitteisesti kantaa niiden olemassaolon puolesta. Teoksessa on ilmeisen keskeistä myös korostaa koko luomakunnan, ja näin ollen myös antipodien asukkaiden samankaltaisuutta. Olemme osa samaa luomakuntaa, saman Jumalan luomia ja palvelijoita.

*Mandevillen matkat* on kirjoitettu ritari Mandevillen matkakuvaukseksi, ja kirja nojaa ymmärrettävän voimakkaasti matkakirjoitustraditioon. Mutta koska kirjoittaja ei itse ollut tehnyt kuvaamaansa matkaa, hän vapautui muokkaamaan kirjassaan kohtaamiaan kansoja ja yhteisöjä omien tarkoituksensa mukaisesti. *Mandevillen matkoissa* ainut sen kuvauksen ihanneyhteisöihin liittävä tekijä ei kuitenkaan ole matkan varrella kohdattavat yhä ihanteellisemmiksi käyvät kansat. *Mandevillen matkoista* on rekonstruoitavissa pääosin kolme selkeää teemaa, joiden ympärillä teos liikkuu; ensinnäkin kirja on pyritty kirjoittamaan mahdollisimman kattavaksi maailmankuvaukseksi, toiseksi kirjassa esitellään toinen toistaan ihanteellisempia yhteiskuntia ja kolmanneksi teokseen on upotettu hyvin voimakas symbolinen ulottuvuus, joka on rakennettu noudattamaan aikakauden käsitystä historian kulusta nykyhetkestä aikojen loppuun. Tämä *Mandevillen matkojen* rakenne noudattelee vallalla ollutta käsitystä ihmiskunnan matkasta kohti lopun aikoja.

Kirja käy varsin tiivistä vuoropuhelua aikakaudelle yleisten lopun aikojen ajatusten kanssa. Jo *Mandevillen matkojen* alkusanoissa aika ja paikka liitetään pyhiinvaelluskuvausten traditiota noudattaen yhteen. Teoksen puolivälissä kuvattu konkreettinen pyhiinvaellus päättyy tavoitteeseensa Jerusalemiin. Tästä eteenpäin tekstiä voidaan lukea joko edellä mainittuna kuvauksena kristikunnan tulevasta vaelluksesta kohti lopun aikoja, apokalypsia, tuhatvuotista valtakuntaa ja viimein maanpäällistä paratiisia, tai kuvauksena jokaisen kristityn vaelluksesta kohti henkistä ihannetta. Kaanin Kiina esitetään maailman mahtavimpana keisarikuntana, mutta silti sitä seuraavassa pappiskuningas Johanneksen maassa asiat ovat vielä paremmin.

Olihan kaani pakana, vaikka suhtautuikin kristittyihin positiivisesti. Pappiskuningas sen sijaan oli nimenomaisesti kristitty keisari, eikä hänen valtakuntansa juuri hävinnyt koossa ja rikkaudessa kaanin valtakunnalle. Pappiskuninkaan maassa ja aivan sen lähituntumassa asui puolestaan erilaisia luonnon kansoja, joista kuvauksessa viimeisinä olivat brahmaanit, uskon saaren kansa, jotka olivat päässeet ilmeisesti niin lähelle paratiisinomaista olotilaa, kuin maan päällä oli mahdollista. Kauimmaisena ja tavoitelluimpana ihanteena on näin ihminen joka elää Jumalan armosta köyhyydessä, mutta silti koko maailma omanaan.

Kirjan rakenne on hyvin mielenkiintoinen. Mandeville on tehnyt muutamia rakenteellisia muutoksia Odoricuksen kuvaukseen, joiden merkitys selkiytyy, kun niitä tarkastellaan 1200-luvun alussa kuolleen Joakim Fiorelaisen ajatusten valossa. Muutosten sijainnin ja määrän perusteella voidaan varsin helposti konstruoida matka, jonka kirjan lukijan on voitu ajatella tekevän teosta lukiessaan. Toki on muistettava, ettei jokainen aikalaislukija välttämättä näin ajatellut – löytyyhän teoksesta paljon muitakin ulottuvuuksia – mutta teoksen symbolinen rakenne on kuitenkin hyvin selvä. Matkan voidaan katsoa jakaantuvan seitsemään osaan seuraavalla tavalla: (1) Kirjan jälkimmäinen puolisko alkaa kristikunnan syntien kuvauksella. (2) Nooan arkki ja Job kuvaavat syntien puhdistusta ja uutta alkua. (3) Uuden alun Jumalaa ja lopullista merkitystään etsivänä uutena maailmana kirjassa esitellään kaanin Kiina. (4) Pakanallinen aika päättyy Gogin ja Magogin kansojen esiinmarssiin, joka ennakoi lopun aikoja ja tuhatvuotisen maanpäällisen aikakauden alkamista. (5) Tämän jälkeen pappiskuninkaan valtakunta toimii kirjassa roolissa, joka historiakäsityksessä oli annettu viimeisten aikojen kristitylle tuhatvuotiselle valtakunnalle. (6) Viimein Mandeville lähestyy lopullista paratiisia, mutta hänen on kuljettava ensin kiirastulen läpi. (7) Ylösousemuksen, taivaan ja paratiisin, asemassa oleva ideaalitila saavutetaan kertomuksessa brahmaanien saarella. Ihmiskunta on luopunut maallisesta omistuksesta ja saa vihdoin nauttia täydellisestä elämästä Jumalan armossa.

*Mandevillen matkoja* ei välttämättä oltu kirjoitettu tavoitteena vaikuttaa yhteiskunnallisiin epäkohtiin tai edes kannanottona käynnissä olleeseen aatteelliseen keskusteluun, mutta yhteiskunnallinen todellisuus on väistämättä vaikuttanut kirjan sisältöön ja tapoihin joilla teosta on luettu. Kirjan symbolinen ja ideaalinen ulottuvuus liittyi yhteiskunnalliseen muutosprosessiin, joka oli aktualisoitunut viimeistään 1350-luvulla Mustan surman jälkimainingeissa. Musta surma oli eräänlainen kulminaatiopiste, jossa edeltäneet nälkäkaudet

ja ilmastolliset muutokset, ja tätä kautta väestörakenteen muuttuminen, viimeistään realisoituivat myös yhteiskunnallisessa valtapoliittisessa keskustelussa. Keskiajan kuluessa Englannissa ja Pohjois-Ranskassa vakiintuneet valtarakenteet ja tavat toimia kohtasivat 1350-luvulta lähtien suunnatonta muutospainetta, joka kärjistyi lukuisissa talonpoikaiskapinoissa, joista alueella merkittävimmät olivat Ranskan *Jacquerie* vuonna 1358 ja Englannin *Peasants' Revolt* vuonna 1381. Keskiaikaisia feodaalirakenteita kritisoitiin kaikkialla kristikunnan alueella, eikä tutkimukseni pääasiallinen tarkastelualue Englanti ollut tästä poikkeus. Mustan surman jälkeisessä Englannissa vaadittiin lukuisia muutoksia, joita voidaan ajatella kritiikkinä sekä valtaapitäviä että vallitsevaa yhteiskunnan tilaa kohtaan. *Mandevillen matkat* sopi tähän yhtälöön lähes saumattomasti.

*Mandevillen matkoja* voidaan lukea jopa jonkinlaisena esiutooppisena kirjoituksena. Toisaalta olemassa oleva yhteiskunta nähtiin Jumalan ihmisten osaksi asettamana ainoana oikeana ja mahdollisena. Toisaalta Jumala oli ilmoittanut, että tämä maa tulisi tuhoutumaan. Joakim Fiorelaisen ajatusten mukaisesti ennen todellista aikojen loppua myös vallitseva yhteiskuntarakente tulisi mullistumaan. Kristikunnan olisi mahdollista muuttua ihmisten henkisen ja moraalisen tilan muuttuessa. Jokainen tulisi elämään yltäkyläisyydessä, mikäli palaisimme alkuperäisten kristillisten arvojen pariin.

Teosta on mahdollista lukea myös suorana kritiikkinä yhteiskunnassa akuutteina pidettyihin ongelmiin. Todennäköisesti osa aikalaisista myös näin teki. Ahneuden ja moraalittomuuden kritiikki oli tuona aikana muutenkin varsin yleistä. Monissa piireissä ajateltiin, ettei ihmisten epätasa-arvoinen kohtelu voinut olla Jumalan tahdon mukaista. Kristittyjen johtajien ahneus oli mitä ilmeisimmin aiheuttanut Jumalan epäsuosion koko kristikunnalle, olihan muun muassa Pyhä maa menetetty jälleen vääräuskoisille. Ja oliko Jumala tarkoittanut, että ihminen saattoi syntyä tähän maailmaan toisen ihmisen vallan alaiseksi? *Mandevillen matkoista* voidaan monissa paikoissa lukea, että raha ei tuo onnellisuutta. Ihmisten tulisi elää vaatimattomasti ja tyytyä vähempään, näin he saisivat kuitenkin lopulta enemmän. Tärkeintä on rauha ja keskinäinen rakkaus. Keskinäisillä taisteluilla kristityt kuningaskunnat ovat tuottaneet vahinkoa vain itselleen.

*Mandevillen matkat* on usein aiheetta sivuutettu 1300-luvun lopun yhteiskuntaa käsitelleessä historian tutkimuksessa. Vaikka kyse on lähtökohtaisesti fiktiivisestä kertomuksesta, ovat

erinäiset aatteelliset ja yhteiskunnalliset tekijät löytäneet tiensä tekstiin, valottaen sekä aikakaudella käytyä keskustelua että aikalaisten todellisuutta. Tällä aikansa luetuimmalla teoksella on paljon annettavaa pohdittaessa muun muassa 1300-luvun talonpoikaiskapinoiden aatteellisia ulottuvuuksia. Tämän tutkimuksen perusteella voidaan myös sanoa, että vielä on paljon selvitettävää myös siitä laajemmasta keskustelusta, joka liittyy utopioiden rooliin ja asemaan erilaisissa yhteiskunnallisissa murrosvaiheissa. Ihmiset ovat läpi historiansa pyrkineet parantamaan elinolojaan. Kristillisen ideologian kyllästävä keskiaika ei ollut näiltä osin poikkeus säännöstä.

Tässä valossa hieman kyseenalaisiksi tulee utopiatutkimuksen piirissä hyvin yleinen tapa jättää keskiaikaiset kirjoitelmat jonkinlaisen kuriositeetin asemaan. Toisaalta jos utopiaa tutkitaan nimenomaan kirjallisena genrenä, on ymmärrettävää, ettei tutkimuksen näkökulmasta ennen Thomas Morea kirjoitettu utopiaa. Sen sijaan ne yhteiskuntatieteellisissä tutkimuksissa esitetyt maininnat, joissa utopioiden vaikutukset yhteiskunnallisen rakenteen muutoksissa on nähty toissijaisina vielä 1600-luvullakin, vaikuttavat hieman kyseenalaisilta. Ymmärrettävästi vaikutusten selvittäminen ja analysointi on jo säilyneestä lähdeaineistosta johtuen hankalaa, mutta näiden vaikutussuhteiden olemassaolo tulisi kuitenkin tunnustaa.

Tämä tutkimus on vain pintaraapaisu myöhäiskeskiajan ihannekuvauksiin ja niiden mahdolliseen vuorovaikutukseen yhteiskunnallisen muutoksen kanssa. Toisaalta tutkimus osoittaa, että tämäntyyppisiä kirjoituksia kirjoitettiin 1300-luvulla ehkä laajemminkin kuin on aiemmin annettu ymmärtää. *Mandevillen matkoista* tämänkaltainen ulottuvuus löytyy, vaikkei se välttämättä ollut kirjoittajan ainoa syy kirjansa kirjoittamiseen. Tutkimuksessani ei myöskään pyritty tarkastelemaan kyseisen tekstin mahdollista suoraa suhdetta ympäröivässä yhteiskunnassa tapahtuneeseen yhteiskunnalliseen murrokseen. Tähän oli pääasiassa syynä relevantin lähdeaineiston vähyys. Toisaalta tällaisen vuorovaikutussuhteen olemassaolo tuntui tutkimusta tehtäessä aina vain todennäköisemmältä. Ylipäätään aiemmassa tutkimuksessa kirjallisten ihannekuvausten ja keskiajan lopulla tapahtuneen yhteiskunnallisen muutoksen suhde on jäänyt yllättävän pienelle huomiolle, ja kaipaisi perusteellisempaa selvittämistä.

Tutkimukseni osoittaa, ettei tätä prosessia Englannissa ja muuallakin läntisessä tai pohjoisessa Euroopassa selvitettäessä *Mandevillen matkojen* roolia – vaikka mahdollisesti pientäkin – ole

syytä unohtaa. On hyvä päättää tämä tuota verhoa edes hieman raottanut tutkimus Mandevillen sanoihin:

En kerro enempää ihmeellisyyksistä, joita siellä on, jotta muutkin jotka matkaavat niille alueille löytäisivät paljon uutta kerrottavaa asioista, joista minä en ole maininnut mitään, sillä monilla ihmisillä on suuri halu ja into kuulla uusista asioista.<sup>474</sup>

---

<sup>474</sup> Defective 135: "And also Y wole seye no more of merueyles þat beþ þer, so þat oþer men þat wendip þider may fynde many newe þingis to say of whiche I haue nouȝt told noþer yspoke, for many man haþ grete likyng and desire to hure newe þinges." Käännös kirjoittajan.

### **Käytetyt lyhenteet:**

- Cotton:** *Mandeville's Travels*, The Cotton version, teoksessa Seymour, M.C. (Ed.), *Mandeville's Travels*, Oxford University Press, 1967.
- Defective:** *The Defective Version of Mandeville's Travels*, edited by M.C. Seymour, Published for The Early English Text Society by the Oxford University Press, 2002.
- Egerton:** *Mandeville's Travels* in two volumes, incl. The Egerton, Paris and Bodleian texts, and translations from Von Diemeringen's German version and the vulgate Latin version, Texts and translations by Malcolm Letts, The Hakluyt society, London, 1953.
- Odoricus:** Friar Odoric the Bohemian, of Friuli, in the province of Saint Antony; *The Eastern parts of the world described*, Translated and edited by Sir Henry Yule, teoksessa Yule, Henry; *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, Vol II, Hakluyt Society, London, 1915.

### **Lähteet ja kirjallisuus:**

#### **Painetut lähteet:**

##### Mandevillen matkat:

*The Bodley version of Mandeville's Travels: From Bodleian MS. E Musaeo 116 with parallel extracts from the latin text of British Museum MS. Royal 13 e. IX*, edited by M.C. Seymour, Oxford University Press, 1963.

*The Defective Version of Mandeville's Travels*, edited by M.C. Seymour, Published for The Early English Text Society by the Oxford University Press, 2002.

*Mandeville's Travels* in two volumes, incl. The Egerton, Paris and Bodleian texts, and translations from Von Diemeringen's German version and the vulgate Latin version, Texts and translations by Malcolm Letts, The Hakluyt society, London, 1953.

*Mandeville's Travels*, The Cotton version, teoksessa Seymour, M.C. (Ed.), *Mandeville's Travels*, Oxford University Press, 1967.



*The travels of Sir John Mandeville with three narratives in illustration of it: The voyage of Johannes de Plano Carpini. -The journal of William de Rubruquis. -The journal of Odoric*, Edited by A.W. Pollard, New York, 1964.

Muut painetut lähteet:

Anglicus, Robertus; *The Commentary of Robertus Anglicus*, teoksessa Thorndike, Lynn; *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

Augustinus; *De ciuitate dei*.

Bacon, Roger; *Opus majus*, teoksessa *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, edited with Introduction and analytical table by John Henry Bridges, Lontoo: Williams and Northgate, 1900.

Beda Venerabilis; *Historiam ecclesiasticam gentis anglorum*.

*Biblia Sacra Vulgata*.

*Book of the Knowledge, of all the Kongdoms, Lands, and Lordships that are in the World, and the Arms and Devices of each Land and Lordship, or the Kings and Lords who Posses them*, written by a Spanish Fransiscan in the middle of the XIV century, translated and edited by Clements Markham, London: Hakluyt Society 1912.

Chaucer, Geoffrey; *The Canterbury Tales*, translated into Modern English by Nevill Coghill, Penguin Books, 1977.

Christine de Pizan; *The Book of the City of Ladies*, Translated by Earl Jeffrey Richards, Foreword by Marina Warner, New York: Persea Books.

*Fasciculus morum. A Fourteenth-Century Preacher's Handbook*, Edition and Translation by Siegfried Wenzel, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1989.

Friar Odoric the Bohemian, of Friuli, in the province of Saint Antony; *The Eastern parts of the world described*, Translated and edited by Sir Henry Yule, teoksessa Yule, Henry; *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, Vol II, Hakluyt Society, London, 1915.

Froissart, Jean; *Chronicles*, Selected, Translated and Edited by Geoffrey Brereton, Penguin Books 1978.

Gower, John; *Confessio Amantis*, Edited by Russell A. Peck, Toronto: University of Toronto Press, in association with the Medieval Academy of America, 1980.

*The Greek Alexander Romance. The Life and Deeds of Alexander of Macedon*, translated with an Introduction and Notes by Richard Stoneman, Penguin Books, 1991.

Isidorus Sevellalainen; *Etymologiarum sive originum*.

Knighton, Henricus; *Knighton's Chronicle 1337-1396*, Edited and translated by G.H. Martin, Oxford: Clarendon Press, 1995.

More, Thomas; *Utopia*, Latin Text and English Translation edited by George M. Logan, Robert M. Adams and Clarence H. Miller, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Neckam, Alexander; *De naturis rerum* edited by T. Wright, London: Royal Society, 1863.

Oresme, Nikolaus; *Le livre du ciel et du monde*, teoksessa Albert D. Menut & Alexander J. Denomy, C.S.B. (toim.); *Le livre du ciel et du monde, Translated with an Introduction by Albert D. Menut*, Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1968.

*The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel in the Holy Land. 1106–1107 A.D.*, annotated C. W. Wilson by London: Palestine Pilgrims' Text Society, 1895.

*Rotuli Parliamentorum: Edward I – Henry VII*, 6 vols, London, 1783.

Sacrobosco, Iohannis de; *De Spera*, teoksessa Thorndike, Lynn; *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

### **Kirjallisuus:**

Anderson, Andrew Runni; *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge, Mass.:Mediaeval Academy of America, 1932.

Astell, Ann W.; *Political Allegory in Late Medieval England*, Cornell University Press, 1999.

Barnie, John; *War in Medieval Society, Social Values and the Hundred Years War 1337–99*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1974.

Beer, Jeannette M.A.; *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Genève, 1981.

Bennett, Josephine Waters; *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, New York, 1954.

Biller, Peter; *Fat Christian and Old Peter: ideals and compromises among the medieval Waldensians*, teoksessa Rosemary Horrox (ed.) & Sarah Rees Jones (ed.), *Pragmatic*

- Utopias. Ideals and Communities, 1200-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 174–187.
- Boas, George; *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1948.
- Boesch Gajano, S. (ed.) & Scaraffia, L. (ed.); *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino: Rosenberg & Sallier, 1990.
- Bourke, Vernon J.; *Augustine and Columbus' Voyages*, teoksessa Joseph C. Schnaubelt O.S.A. & Frederick Van Fleteren (toim.) *Columbus and the New World*, New York: P.Lang, 1998.
- Bremmer, Jan; *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London and New York: Routledge, 2001.
- Bridbury, A.R.; *Economic Growth: England in the Later Middle Ages*, Brighton; The Harvester Press, 1975.
- Burrow, J.A. (ed.) and Wei, Ian P. (ed.); *Medieval Futures – Attitudes to the Future in the Middle Ages*, The Boydell Press, 2000.
- Claeys, Gregory (Ed.); *Utopia Reader*, New York: The New York University Press, 1999.
- Cohn, Samuel K. Jr.; *Lust for Liberty – The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200–1425, Italy, France and Flanders*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Coleman, Janet; *The Continuity of Utopian Thought in the Middle Ages – A Reassessment*, *Vivarium* XX, I (1982), 1–23.
- Cook, William R. and Herzman, Ronald B.; *The Medieval World View, An Introduction*. Oxford University Press, New York, 1983.
- Critchley, John; *Marco Polo's Book*, Cambridge University Press, 1992.
- Culianu, Ioan Petru; *Iter in silvis: saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Messina: EDAS, 1981.
- Curtius, Ernst Robert; *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Davis, J.C.; *Utopia and the ideal society. A Study of English utopian writing 1516–1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Delaney, John J. (ed.); *Dictionary of Saints*, Westminster: Doubleday Publishing, 1980.
- Deluz, Christiane; *Le livre de Jehan de Mandeville, une "Géographie" au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve, 1988.

- Devlin, Sister Mary Aquinas O.P., Ph.D. (ed.); *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389) vol. I*, Camden third series, Volume LXXXV, London: Offices of the Royal Historical Society, 1954.
- Dinzelbacher, Peter; *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, (Dissertationen der Universität Wien 104) Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien, 1973.
- Dinzelbacher, Peter; *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981.
- Dobson, R.B. (ed.); *The Peasants' Revolt of 1381*, London: The MacMillan Press Ltd, 1983.
- Donaldson, E. Talbot; *Piers Plowman, The C-Text and Its Poet*, London: Frank Cass and Company Ltd., 1966.
- Dyer, Christopher; *The Social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381*, teoksessa R.H. Hilton (ed.); *The English Rising of 1381*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 9–42.
- Elliott, Robert C.; *The Shape of Utopia – Studies in a Literary Genre*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970.
- Elsner, Jas (ed.) & Rubiés, Joan-Pau (ed.); *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*, London: Reaktion Books, 1999.
- Fletcher, Alan J.; *Preaching, Politics and Poetry in Late-Medieval England*, Cornwall: Four Courts Press, 1998.
- Gellrich, Jesse M.; *The Idea of the Book in the Middle Ages. Language theory, Mythology, and Fiction*, Cornell University Press, 1985.
- Getz, Faye; *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Ginzburg, Carlo; *The Cheese and the Worms. The Cosmos of Sixteenth-Century Miller*, Translated by John and Anne Tedeschi, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.
- Grant, Edward; *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Graus, F.; *Social Utopias in the Middle Ages*, Past and Present No. 38 (1967), 3–19.
- Gumilev, Lev Nikolaevic; *Searches for an imaginary kingdom: The legend of the kingdom of Prester John*, Cambridge University Press, 1987.

- Gurevich, Aron; *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (first published 1988).
- Hamelius, P.; *Mandeville's Travels*, edited from Ms. Cotton titus c. XVI, in the British museum, vol II: *Introduction and Notes*, Early english text society 1923.
- Hanska, Jussi; “*And the Rich Man also died; and He was buried in Hell*” – *The social Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997.
- Hanska, Jussi; *Strategies of Sanity and Survival. Religious Responses to Natural Disasters in the Middle Ages*, Helsinki: Finnish Literature Society, 2002.
- Hanska, Jussi & Salonen, Kirsi; *Kirkko, kuri ja koulutus. Hengellisen säädyn moraalihistoriaa myöhäiskeskiajalla*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2004.
- Higgins, Iain; *Writing East. The Travels of Sir John Mandeville*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Hilton, Rodney H.; *Bond Men Made Free. Medieval Peasants Movements and the English Rising of 1381*, London, 1973.
- Hilton, Rodney H.; *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Hilton, Rodney H. & Aston T.H. (ed.); *The English Rising of 1381*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Hoffman, Heinz; *Latin Fiction: Latin Novel in Context*, Florence, KY, USA: Routledge, 1999.
- Howard, Donald R.; *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, University of California Press, 1980.
- Howard, Donald R.; *The World of Mandeville's travels*, julkaisussa *The Yearbook of English Studies*, edited by T.J.B. Spencer, vol 1 (1971), Modern Humanities Research Association, 1–17.
- Hudson, Anne; “*Springing cockel in our clene corn*”: *Lollard preaching in England around 1400*, teoksessa Waugh, Scott L. (ed.) & Diehl, Peter D. (ed.); *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000–1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 132–147.
- Hyman, Arthur; *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press, 2002.

- Iwamura, Shinobu; *Manuscripts and Printed Editions of Marco Polos's Travels*, The National Diet Library, 1949.
- Kabir, Ananya Jahanara; *Paradise, Death, and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Katajala, Kimmo; *Suomalainen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittisen kulttuurin muutos Ruotsin ajalla (n. 1150–1800)*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2002.
- Knape, Joachim; *Historia, Textuality and Episteme in the Middle ages*, teoksessa *Historia The Concept and Genres in the Middle Ages*, Edited by Tuomas M.S. Lehtonen and Päivi Mehtonen, *Commentationes Humanarum Litterarum* 116 (2000), 11–27.
- Knuuttila, Simo; *Järjen ja tunteen kerrostumat*, Helsinki 1998.
- Labarge, Margaret Wade; *Medieval Travellers: The Rich and Restless*, London: Phoenix, 2005.
- Lahtinen, Mikko (toim.); *Matkoja utopiaan. Tommasso Campanella, Francis Bacon & David Hume*, Tampere: Vastapaino, 2002.
- Lasky, Melvin J.; *Utopia and Revolution – On the Origins of a Metaphor, or Some Illustrations of the Problem of Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas, Ideals, and Ideologies Have Been Historically Related*, University of Chicago Press, 1976.
- Le Goff, Jacques; *The Birth of Purgatory*, translated by Arthur Goldhammer, Scholar Press, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (first English edition published 1984).
- Lehmijoki-Gardner, Maiju; *Mendikantisääntökunnat - Etuoikeutena köyhyys*, teoksessa Tuomas Heikkilä (ed.) ja Maiju Lehmijoki-Gardner (ed.) *Keskiajan kirkko – Uskonelämän muotoja läntisessä kristikunnassa*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2002, 198–288.
- Lehtonen, Tuomas M.S. (ed.) and Mehtonen, Päivi (ed.); *Historia The Concept and Genres in the Middle Ages*, *Commentationes Humanarum Litterarum* 116 (2000).
- Leslie, Marina; *Renaissance Utopias and the Problem of History*, London: Cornell University Press, 1998.
- Letts, Malcolm; *Sir John Mandeville: The man and his book*, London, 1949.
- Manuel, Frank E. & Manuel, Fritzie P. Manuel; *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge; Harvard University Press, 1979.

- McGinn, Bernard; *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1979.
- McKisack, May; *The Fourteenth Century. 1307–1399*, Oxford University Press, 1991.
- Mehtonen, Päivi; *Scriptural Difficulty and the Obscurity of Historia*, teoksessa *Historia The Concept and Genres in the Middle Ages*, Edited by Tuomas M.S. Lehtonen and Päivi Mehtonen, *Commentationes Humanarum Litterarum* 116 (2000), 51–67.
- Mehtonen, Päivi; *Totuudellisuuden taito - Sepitteiden asema 1100-luvun ja 1200-luvun alun latinankielisessä kirjallisuusteoriassa*, Tampere 1992.
- Menut, Albert D.; *Introduction* teoksessa Menut, Albert D. (ed.) & Denomy, Alexander J. (ed.); *Le livre du ciel et du monde*, Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1968.
- Mikkeli, Heikki; *Euroopan idea - Eurooppa-aatteen ja eurooppalaisuuden pitkä historia*, Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1994.
- Minnis, A.J.; *Medieval Theory of Authorship, Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1988.
- Moorman, John; *A History of the Franciscan Order, From its Origins to the year 1517*, Chicago, 1968.
- Moseley, C.W.R.D.; *Introduction* teoksessa *The travels of Sir John Mandeville*, Penguin Books, 1983. 9–39.
- Moseley, C.W.R.D.; *The Metamorphoses of Sir John Mandeville*, julkaisussa *The Yearbook of English Studies*, edited by T.J.B. Spencer, vol. 4 (1974), Modern Humanities Research Association. 5–25.
- Moseley, C.W.R.D.; *Re: Mandeville's travels as a "pre-utopian" writing*. Sähköpostiviesti tekijälle 19.10.2005. Tekijän [antti.t.peltonen@uta.fi] hallussa.
- Musson, Anthony; *Social exclusivity or justice for all? Acces to justice in fourteenth-century England*, teoksessa Rosemary Horrox (ed.) & Sarah Rees Jones (ed.), *Pragmatic Utopias. Ideals and Communities, 1200-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 136–155.
- Mäkinen, Virpi; *Keskiajan aatehistoria - Näkökulmia tieteen, talouden ja yhteiskuntateorioiden kehitykseen 1100–1300 -luvuilla*, Jyväskylä: Atena Kustannus, 2003.
- Neillande, Robin; *The Hundred Years War*, London, UK: Routledge, 2001.

- Nowell, Charles E.; *The Historical Prester John*, julkaisussa *Speculum*, vol. 28 (3/1953), 435–445.
- Ohler, Norbert; *The Medieval Traveller*, The Boydell Press, 1989.
- Patch, Howard Rollin; *The Other World. According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1950.
- Peltonen, Antti; *Omnes gentes seruiant ei – Mandevillen matkojen suhde Odoric Pordenonelaisen matkakertomukseen*. Yleisen historian pro gradu –tutkielma, Tampereen yliopisto 2003.
- Peltonen, Antti; *Silminäkijä myöhäiskeskiaikaisessa todellisuuskäsityksessä. Sir John Mandevillen matka Kiinaan*, Historiallinen Aikakauskirja 103 (2005), 50–61.
- Phillips, J.R S.; *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford University Press, 1988.
- Platt, Colin; *King Death, The Black Death and its aftermath in late-medieval England*, University College London, 1997.
- Pollard, A.J.; *Idealising criminality: Robin Hood in the fifteenth century*, teoksessa Rosemary Horrox (ed.) & Sarah Rees Jones (ed.), *Pragmatic Utopias. Ideals and Communities, 1200–1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 156–173.
- Poos, L.R.; *A rural society after the Black Death: Essex 1350–1525*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Reeves, Marjorie; *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages – A Study in Joachimism*, London: University of Notre Dame Press, 1993 (First published by Oxford University Press 1969).
- Roest, Bert; *Reading the Book of History: Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography 1226- ca. 1350*, Groningen: Stichting Drukkerij C. Regenboog, 1996.
- Ross, D.J.A.; *Alexander Historiatus: a Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, London: Warburg Institute Surveys, 1963.
- Rubies, Joan-Pau; *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250– 1625*, Cambridge University Press, 2001.
- Ruotsala, Antti; *Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennicae, 2001.
- Russell, Jeffrey; *Inventing the Flat Earth - Columbus and Modern historians*, Westport: Praeger Publishers, 1991.



- Sargent, Lyman Tower; *Is There Only One Utopian Tradition?*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 4. (Oct. – Dec., 1982), 681–689.
- Scase, Wendy; *Piers Plowman and the New Anticlericalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Schnaubelt, Joseph C. O.S.A. & Van Fleteren, Frederick (toim.); *Columbus and the New World*, New York: P.Lang, 1998.
- Seymour, M.C. (ed.); *The Defective Version of Mandeville's Travels*, Published for The Early English Text Society by the Oxford University Press, 2002.
- Seymour, M.C. (Ed.); *Mandeville's Travels*, Oxford University Press, 1967.
- Seymour, M.C.; *Review of the book "Mandeville's Medieval Audiences", by Rosemary Tzanaki*, *Medium Aevum*; 2004, Vol. 73 Issue 1.
- Seymour, M.C.; *Sir John Mandeville*, *Authors of the Middle Ages 1*, *English Writers of the Middle Ages*, Variorum, 1993.
- Silverberg, Robert; *The Realm of Prester John*, Athens USA: Ohio University Press, 1972.
- Slessarev, Vsevolod; *Prester John: The Letter and the Legend*, University of Minnesota Press, 1959.
- Sobecki, Sebastian I.; *Mandeville's Thought of the Limit: The Discourse of Similarity and Difference in The Travels of Sir John Mandeville*, *The Review of English Studies*, vol. 53, No 3 (August 2002), 329–343.
- Stark, Rodney; *For the Glory of God - How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-hunts and the end of Slavery*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Tamminen, Miikka; *Hirviöiden kulta-aikaa – Hirviömäiset rodut ja Presbyteeri Johannes ristiretki-ideologiassa*, *Lähde: historiatieteellinen aikakauskirja*, 2/2005, 45–59.
- Taylor, E. G. R.; *The Cosmographical ideas of Mandeville's day*, teoksessa *Mandeville's Travels in two volumes, incl. The Egerton, Paris and Bodleian texts, and translations from Von Diemerdingen's German version and the vulgate Latin version*, Texts and translations by Malcolm Letts, The Hakluyt society, London, 1953. li–lix.
- Thorndike, Lynn; *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- Titow, J.Z.; *English Rural Society 1200-1350*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1969.
- Tzanaki, Rosemary; *Mandeville's Medieval Audiences. A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550)*, Hampshire: Ashgate Publishing, 2003.

- Waugh, Scott L. (ed.) & Diehl, Peter D. (ed.); *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000–1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- West, Delno C.; *The Imagined World of Christopher Columbus*, teoksessa Schnaubelt & Van Fleteren (toim.) *Columbus and the New World*, New York: P.Lang, 1998, 87–97.
- Whitfield, Peter; *New Found Lands, Maps in the history of Exploration*, London: The British Library, 1998.
- Wilkinson, B.; *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*, The Aberdeen University Press, 1969.
- Yule, Henry; *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, Vol I–IV, Hakluyt Society, London, 1915.
- Zumthor, Paul; *The Medieval Travel Narrative*, New Literary History, Vol. 25, No. 4, 25<sup>th</sup> Anniversary Issue (Part 2) (Autumn 1994), 809–824.

## LIITE: *Mandevillen matkojen* ja Odoricus Pordenonelaisen matkakertomuksen erot

Olen jakanut *Mandevillen matkojen* kirjoittajan Odoricuksen matkakertomukseen tekemät muutokset viiteen ryhmään. Jaottelussa ei ole mukana kaikkia mahdollisia eroavaisuuksia *Mandevillen matkojen* ja sen lähteen välillä, vaan pyrkimykseni on ollut huomioida senkaltaiset muutokset joiden todennäköisin syy ei ole tekstikorrutatio tai huolimattomuus. Tosin on huomattava, että joissain luetteloimistani muutoksissa nämä voivat myös olla osatekijöinä. Tällöin syy sille, että muutos on luetteloitu, selittyy muutoksen merkittävyydellä, sekä sillä, että muutoksen taustalla voisi perustellusti olla myös muita syitä. Kaikki puhtaasti tyyliseikkoihin, tekstin rakenteeseen tai muotoon tehdyt muutokset, eli muutokset jotka eivät käytännössä muuta tekstin sisältöä, on pyritty sivuuttamaan.<sup>475</sup>

Tässä luetteloitu vertailu alunperin työergonomisista syistä tehty *Mandevillen matkojen* osalta niin kutsutusta Egerton versiosta (editoitu teoksessa *Mandeville's Travels in two volumes*, incl. The Egerton, Paris and Bodleian texts, and translations from Von Diemeringen's German version and the vulgate Latin version, Texts and translations by Malcolm Letts, The Hakluyt society, London, 1953.) Odoricuksen kertomuksesta olen käyttänyt vertailussa Henry Yulen kriittistä editiota (Friar Odoric the Bohemian, of Friuli, in the province of Saint Antony; *The Eastern parts of the world described*, Translated and edited by Sir Henry Yule, teoksessa Yule, Henry; *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, Vol II, Hakluyt Society, London, 1915.). *Mandevillen matkojen* osalta olen tarkistanut, että muutokset löytyvät myös niin kutsutuista Cotton ja Defective versioista, nämä yhdessä Egertonin kanssa edustavat englantilaista *Mandevillen matkojen* traditiota ja käsittävät lukumääräisesti yli 50 %:ia säilyneistä englantilaisista käsikirjoituksista.<sup>476</sup> Sivunumerot viittaavat Malcolm Lettsin edition *Mandevillen matkoista* vuodelta 1953.

Osa muutoksista sopii kahteen tai useampaan jaotteluni mukaiseen ryhmään, näissä tapauksissa olen sijoittanut muutoksen sen otsikon alle joka mielestäni kuvaa muutosta parhaiten. Kuvaukset muutoksista ovat hyvin yleisluonteisia, eikä tekemässäni erottelussa ole viitattu siihen mistä lähteestä muutos on mahdollisesti peräisin. Tarkemmat tiedot ja muutosten alkuperä on varsin helposti löydettävistä erinäisistä *Mandevillen matkojen*

---

<sup>475</sup> Jaon perusteista tarkemmin Peltonen (2003) *passim*.

<sup>476</sup> Ks. tutkimuksen johdanto.

editioista. Tämän liitteen tavoitteena on ainoastaan yksilöidä ja erotella tehdyt muutokset, ei perehtyä niiden kontekstiin sen tarkemmin.

**(1) Tekstiin on lisätty uusia yksityiskohtia, tai suoria lyhyitä lainauksia muista lähteistä**

1.	Nooan arkin kuvauksen täydentäminen	105	97-100
2.	Timanttien synnystä	115	-112
3.	Kuumuudesta selviämisestä	117-118	112
4.	Adamiittikivien toimintaperiaate, timanteista ja muista arvokivistä	118, 188	113-114
5.	Nuoruudenlähde	121	132-136
6.	Pippurimetsien polttamiskuvauksen epäily ja selitys kuinka pippurit todellisuudessa kerätään	120-121	136
7.	Kuninkaan vaimojen etsiminen koko valtakunnasta	134	163-166
8.	Erilaisten kansojen hautajaistavoista	137-139	-167
9.	Yksityiskohtaisesti lausuttujen rukousten sisällöstä	139	167-170
10.	Krokotiilin kuvaus	139	170-171
11.	Pantheran nahat	148	211-
12.	Miksi naisten päähine jalan muotoinen	148	211-
13.	Tataareista	158-159	226
14.	Kertomus kuinka kaani valtasi Bagdadin	160	226
15.	Yksi tunnusväri lisää kaanin komppanioiden pukeutumisessa	161	226
16.	Tarkennus kaanin hovin filosofien erityisosaamisaloista	162	238
17.	Miksi kaanin edessä käyttäytyään niin kuin käyttäytyään	164	222-240
18.	Kaanin eteen tuotujen villieläinten tarkempi kuvaus	165	222-240
19.	Yksityiskohtia kaanin vaunuista	166	222-240

20.	Tataarit	170	222-240
21.	Paratiisin omena	184	240-243
22.	Erilaisia ihmislajeja	186-187	240-243
23.	Lukuisia yksityiskohtia pappiskuningas Johannekseen liittyen	190	244-247
24.	Ihmeelliset olennot	191	244-247
25.	Lukuisia yksityiskohtia kuvaukseen Vaarallisesta laaksosta	196-	262-266
26.	Ihmeellisiä ihmisiä	202	262-266
27.	Ultima Thule	212	262-266

**(2) Kertomusta on muutettu niin, että alkuperäinen lähde hämärtyy**

28.	Odoricuksen kuvaus marttyyrifransiskaaneista ohitetaan ilman mainintaa	118	117-132
29.	Suoran lainauksen rakenteen ja muodon täydellinen muuttaminen	118	117-132
30.	Pietarin-kirkko Jaakobin-kirkoksi	124	142-143
31.	Mainitsee uskovansa mitä aiemmin alueesta kirjoitettu, mutta lisää paikallisen uskomuksen ”täydentääkseen” aiempaa matkaaajaa (lukijan mahdollisesti tunnistama Odoricus)	139	167-170
32.	Ohittaa fransiskaanimaininnat ja kertoo muita Odoricuksen havaintoja varsin lyhyesti	143	176-191
33.	Venetsian muuttaminen Pariisiksi vertauskuvassa	144	176-177
34.	Odoricuksen maininta kolmen vuoden asumisesta kaupungissa muutettu 16 kk sotilaspalvelukseksi kaanin armeijassa	153	224-226
35.	Poistaa Odoricuksen maininnan silminnäkijähavaintojensa puuttumisesta	183	240-243

**(3) Kirjoittaja on muuttanut lähdetekstissä ilmoitettuja lukumääriä tai ominaisuuksia**

36.	Intian saarten määrän pienentäminen	120	132-136
37.	Silhan (Ceylon) koon pienentäminen	139	170
38.	Varovaisuus kaupunkien määrästä ja koosta kerrottaessa	143	176-
39.	Odoricus: naiset kauneimpia maailmassa, Mandeville: kauneimpia meren takana	143	176
40.	Hintojen poistaminen kauppatavaroista ja kaupungeista kerrottaessa	144	176-191
41.	Siltojen lukumäärän ja kaupungin ympärysmittan pienentäminen	146	204-209
42.	Lukuisten etäisyyksien ja pituuksien jakaminen kahdella	148	209-
43.	Kaanin valtakunnan armeijan ylimpien johtajien lukumäärän runsas vähentäminen	161	222-240
44.	Yhden komppanian lisääminen	161	222-240
45.	Valtakunnan kiertämiseen menevän ajan kasvattaminen puolesta vuodesta seitsemään vuoteen (vrt. tieverkko)	167	231-240

**(4) Kirjoittaja on lisännyt pidempiä kokonaan originaaleja kuvauksia, tai on yhdistellyt asiakokonaisuuksia lukuisista eri lähteistä niin luovasti, ettei yhtä tai muuta helposti rajattavaa määrää alkuperäisiä lähteitä ole enää lopputuloksesta löydettävissä**

46.	Varpushaukan linna (tästä kohdin aletaan seurata Odoricuksen kertomusta)	103	97-
47.	Jobin maa	108-110	-112
48.	Amatsonit	111-112	-112
49.	Pippurien kerääminen käärmeöljyn avulla	120	132-136

50.	Apostoli Tuomaan historia	123	141-143
51.	Maailman pyöreys, sen vaikutukset ja maailmanympäripurjehduksen mahdollisuus	128-132	144-148
52.	Juutalaisista	134	155-
53.	Päättömiä ihmisiä ja muita ihmeellisyyksiä	142	173-176
54.	Kertomus siitä miksi ruokaa ei anneta köyhille	146	202-204
55.	Jalan muotoisen päähineen merkitys	150	211-
56.	Kaanin historia	154-	226
57.	Kalifi joutui syömään rikkauksiaan	160	226
58.	Kaanin hovin kuvaus, Odoricuksen kuvauksen runsas muokkaus	161-170	222-240
59.	Kristittyjen suhtautuminen kaaniin	168-169	222-240
60.	Ideaalikuvaus, raamattuperustein	181	-240
61.	Irlantilainen lintuihme	184	240-243
62.	Gog ja Magog	185	240-243
63.	Juutalaisten oma maa	186-187	240-243
64.	Pappiskuningas Johannes (Johanneksen kirjeestä suuri osa)	190-195	244-247
65.	Kertomus häyöystä	199	-266
66.	Ihanteellisen kansan maa (Aleksanterin legendoista ym.)	204-209	-266
67.	Mikä ihmiselle tärkeintä	207	-266
68.	Jälleen pappiskuninkaasta	209	-266
69.	Maailmanympäripurjehduksen mahdollisuus uudelleen	217	-266
70.	Palvomme samaa Jumalaa, pyhäinjäännökset	220	-266



**(5) Kuvaukseen on tehty ideologisia tai asenteellisia muutoksia**

71.	Kuvain- tai idolienpalvonnan selitys ymmärtävästä näkökulmasta	119	114 [137] -139 <sup>a</sup>
72.	Odoricuksen maininta kristittyjen ylivertaisuudesta juutalaisiin nähden jätetty pois	120	135-136
73.	Uhrimenojen kuvauksen radikaalimpien kohtien laimennus	123	137-140
74.	Odoricuksen kauhistelemien Sumatran asukkaiden tavoista kerrotaan Raamatunkohtiin viitaten hyväksyvästi. Ihmissyönti tosin edelleen pahasta.	127	144-148
75.	Juutalaiset yrittäneet myrkyttää koko kristikunnan	134	155
76.	Kuninkaan useat vaimot perustellaan Raamatunlauseella	135	163-166
77.	Odoricuksen paheksuvan kuvauksen muuttaminen kuvaavaksi, tekoja perustellaan loogisin argumentein	142	173-176
78.	Odoricuksen paholaismaiset koneet vs. Mandevillen suurenmoinen käsitys	151	222
79.	Juutalaiset suljettuna vuorten taakse (apokalypsi)	185	240-243
80.	Vieraiden kansojen hyvyydestä	207	262-266

**Pääosan luokan (5) muutosten lisäksi ihanteelliseen ihmiskuvaan suoraan liittyviksi voidaan lukea luokan (4) muutokset: 47, 48, 54, 57, 59, 60, 64, 66, 67 ja 70.**

---

<sup>a</sup> Tähän väliin osuu Odoricuksen kuvaus fransiskaanimarttyyreistä, jonka Mandeville sivuuttaa (sivut 115–134, poisto alkaa kokonaisuudessaan sivulta 117; ks. muutos numero 28). Toisaalta Mandeville poimii kuvauksen härän palvomisesta Odoricukselta sivulta 139, jonka hän liittää tähän selitykseen.