

Kuisma Keskinen

*ADMIRABILES MIXTURAE*  
Ihmekertomukset 1100-luvun historiankirjoituksessa

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta  
Historian aineopintojen tutkielma  
Tammikuu 2020

# TIIVISTELMÄ

Kuisma Keskinen: *Admirabiles mixturae*. Ihmekertomukset 1100-luvun historiankirjoituksessa  
Aineopintojen tutkielma  
Tampereen yliopisto  
Historian tutkinto-ohjelma  
Tammikuu 2020

---

Tarkastelen tutkielmassa ”maallisten” ihmekertomusten (*mirabilia*) funktioita 1100-luvun englantilaisessa historiankirjoituksessa. 1100-luvulla filosofis-teologiset käsitykset luonnollisesta ja ihmeellisestä olivat murroksessa. Samaan aikaan englantilainen historiankirjoitus monipuolistui ja siihen sisällytettiin monitulkintaisia ihmeellisiä kertomuksia hengistä ja haltioista, ihmissusista ja kummituksista, metamorfooseista ja ennustajista. Tutkin, miten kaksi Englannin ja Walesin rajamailla toiminutta kirjoittajaa, Walter Map ja Gerald Walesilainen, käyttivät ihmekertomuksia osana teoksiaan ja suhteessa intellektuaaliseen, sosiaaliseen ja poliittiseen ympäristöönsä.

Esitän, että ihmekertomukset eivät olleet näille kirjoittajille ainoastaan viihdyttäviä tarinoita tai raporteja poikkeuksellisista, muistiin merkitsemisen arvoisista tapahtumista. Niiden funktiot eivät liioin tyhjene eksemplarisuuteen, tarinoiden moraaliseen opettavaisuuteen. Tulkitseen Walter Mapin ja Gerald Walesilaisen käyttäneen ihmekertomuksia myös diskursiivisina välineinä poliittisen todellisuuden kommentointiin ja siihen vaikuttamiseen.

Avainsanat: Walter Map, Gerald of Wales, ihmekertomus, *mirabilia*, *exemplum*, liminaalisuus.

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

## Sisällysluettelo

1. JOHDANTO .....	4
1.1. Hämmennystä reunamilla .....	4
1.2. Tutkimustehtävä ja tutkimusote .....	5
1.2.1. Teoreettisia apuvälineitä: funktio.....	9
1.2.2. Teoreettisia apuvälineitä: liminaalisuus.....	11
1.3. Aiempi tutkimus.....	12
2. MAP JA GERALD INTELLEKTUAALISESSA KONTEKSTISSAAN.....	13
2.1. Walter Map, ironinen hovimies .....	15
2.2. Gerald Walesilainen, tarkkasilmäinen maankiertäjä.....	17
2.3. Sydänkeskiajan ihmekäsityksistä ja historiankirjoituksesta .....	19
2.3.1. Map ja Gerald – historiankirjoittajia vai viihdyttäjiä? .....	23
3. MAPIN JA GERALDIN IHMEKERTOMUKSET .....	24
3.1. Metamorfoosit.....	24
3.1.1. Mapin petollinen käärmineito .....	24
3.1.2. Geraldin irlantilainen ihmissusi .....	27
3.2. Rakastajia rajamailta .....	32
3.2.1. Villi-Edricin fataalinen vaimo .....	32
3.2.2. Ennustaja Meilyr, haltioitunut hullu .....	36
4. LOPUKSI.....	40
5. LÄHTEET JA KIRJALLISUUS .....	42
5.1. Painetut lähteet.....	42
5.1.1. Käytetyt käännökset.....	42
5.2. Kirjallisuus.....	42

# 1. JOHDANTO

## 1.1. Hämmennystä reunamilla

Walesissa tapahtui kummia 1100-luvun loppupuolella. Ritari William Laudun oli tullut pyytämään Herefordin piispalta Gilbert Foliot’lta neuvoa perin merkilliseen pulmaan. Williamin kotikylässä hiljattain kuolleen walesilaismiehen ruumis nousi öisin kävelemään kutsuen kyläläisiä nimeltä, minkä jälkeen nämä pian sairastuivat ja kuolivat. Piispa ihmetteli tätä suuresti aprikoiden, josko Herra oli sallinut pahan hengen kuljeskella ympäriinsä tuossa ruumiissa. Niinpä hän neuvoi kaivamaan kalmon haudastaan, pirskottelemaan haudan pyhällä vedellä ja palauttamaan ruumiin takaisin. Näin tehtiin, mutta yöllisen kulkijan vierailut jatkuivat. Vasta kun urhea William, tultuaan itse ruumiin nimeltä kutsumaksi, ajoi pakenevan pirulaisen takaisin hautaan halkaisten siltä miekallaan kallon kaulaan saakka, loppuivat kiusalliset kävelyt ja rauha palasi kylään. Tarinan kertoja Walter Map päättää selontekonsa hämmentyneissä tunnelmissa: ”Tämän tarinan todellisen kulun tiedän, sen syytä en.”<sup>1</sup>

Kymmenkunta vuotta myöhemmin Mapin aikalainen Gerald Walesilainen<sup>2</sup> merkitsi hänkin ylös kummallisen tapauksen kotiseudultaan eteläisestä Walesista. Hänen omana elinaikanaan ”epäpuhtaat henget” (*spiritus immundos*) olivat noilla seuduilla useasti olleet yhteydessä ihmisiin. Erään William Notin talossa näillä näkymättömillä hengillä oli tapana repiä niin talonväen kuin vieraiden vaatteita, Stephen Wirietin luona mellastavat henget puolestaan väittelivät ihmisten kanssa syytäen loukkauksia ja paljastaen näiden pikku salaisuuksia. Pappien krusifiksit ja pyhä vesi eivät olleet avuksi. Sen sijaan henkiä karkottamaan tulleet kirkonmiehet häpäistiin viskomalla törkyä näiden päälle. Gerald toteaa lukijalle, ettei tiedä syytä tai selitystä (*causam et rationem*) tällaisille tapahtumille, joskin niiden on usein havaittu enteilevän talonväelle muutosta rikkaudesta köyhyteen sekä tilan autioitumista.<sup>3</sup>

Gerald ja Map eivät olleet yksin kummallisten tarinoidensa kanssa. Yliluonnolliset ilmiöt, oliot ja tapahtumat ovat tunnetusti olennainen osa Euroopan keskiajan kulttuuria. Pyhimysten suorittamat ihmeteot ja saarnamiesten varoitukset demonien metkuista lienevät tuttuja kaikille, mutta yliluonnollisen ja ihmeellisen käsittely keskiajan kulttuurissa ei rajoittunut uskonnolliseen piiriin.

---

<sup>1</sup> ”Huius rei verum tenorem scimus, causam nescimus.” Kappale vapaasti mukaillen, Map ii.27, 202–205; sitaatti s. 204. Viitataan lähdeteksteihin merkitsemällä kirjan/distinktion roomalaisilla numeroilla, luvun/kappaleen arabialaisilla, minkä jälkeen annan sivunumerot. Lisäksi annan suluissa sivunumerot käyttämäni englanninnokseen, joskin olen useimmiten kääntänyt latinankieliset sitaatit itse poiketen englanninnoksista. Lähdetekstit ja käytetyt käännökset vastaavat toisiaan seuraavasti: GW, *DK* = Gerald of Wales 1988b, 211–274; GW, *EH* = Gerald of Wales 1905, 165–324; GW, *IK* = Gerald of Wales 1988b, 63–209; GW, *TH* = Gerald of Wales 1988a, 23–125. Teos Map sisältää samalla aukeamalla sekä latinankielisen alkutekstin että englanninnoksen, parilliset sivut ovat latinan-, parittomat englanninkieliset.

<sup>2</sup> Gerald of Wales, lat. Giraldus Cambrensis. Käytän jatkossa yksinkertaisuuden vuoksi nimiä Gerald ja Map.

<sup>3</sup> GW, *IK* i.12, 93–94 (151–152). Kiehtovasti, jos kohta tutkielman kannalta triviaalisti, sama ”piru (poltergeist) heittää törkyä papin päälle”-motiivi toistuu suomalaisessa 1800–1900-lukujen kansanperinteessä (ks. Klemettinen 1997, 158).

Yliluonnollisuuksia ihmeteltiin, esiteltiin, luokiteltiin ja yritettiin selittääkin paitsi teologiassa,<sup>4</sup> myös muun muassa viihteellisessä *speculum*-kirjallisuudessa sekä kronikoissa ja muissa keskiaikaisen historiankirjoituksen muodoissa. Englantilaisessa historiankirjoituksessa Mapin ja Geraldin kertomien tarinoiden tapaiset, jollakin tavalla epämääräiset tai monitulkintaiset ihmekertomukset yleistyivät laajemminkin 1100-luvulla.<sup>5</sup> Nämä tapahtumat ovat aivan toista kuin keskiajan yleisin ihmetyyppi, pyhimysten parannusihmeet, jotka toistuvat kerta toisensa jälkeen merkitykseltään selkeinä ja tapahtumakulultaan monotonisina eivätkä vaikuta herättävän todellista ihmetystä sen enempää kertojassa kuin lukijassakaan.<sup>6</sup> Geraldin ja Mapin kertomusten kaltaiset ”maalliset” ihmetarinat sen sijaan hämmästyttivät<sup>7</sup> ja häiritsivät, saivat kysymään syitä ja merkityksiä.

Perinteinen historiantutkimus on (väitetysti) suhtautunut mainitun kaltaisiin keskiaikaisten historioitsijoiden kertomiin ihmetystä herättäviin episodeihin useimmiten ”varsinaisen” historian (*history proper*) väliin ripoteltuina viihdyttävinä kuriositeetteina tai hengähdystaukoina.<sup>8</sup> Viimeisten parin- kolmenkymmenen vuoden aikana kiinnostus niitä kohtaan on kuitenkin kasvanut, ja ihmekertomuksia on alettu pitää relevantteina tutkimuskohteina *per se*. Niiden kautta on lähestytty niin kirjoitusajankohdan mentaliteetteja, poliittisia jännitteitä kuin keskiaikaisten historioitsijoiden käsityksiä historiankirjoituksesta ja tekstuaalisuudesta. Hyvänä esimerkkinä voi mainita Elizabeth Freemanin tutkimuksen Ralph Coggeshallilaisen 1200-luvun alun kronikasta. Freemanin tulkinnassa keskelle kronikan muutoin varsin ”asiapitoista” poliittis-historiallista narratiivia sijoitetut, aiemmin viihteellisinä luetut ja näennäisen triviaalit ihmetarinat ovat koko kronikan temaattinen avain.<sup>9</sup> Ihmeet ja kummajaiset näyttävät siirtyneen historiankirjoituksen marginaalista<sup>10</sup> kohti tutkimuksen keskusta.

## 1.2. Tutkimustehtävä ja tutkimusote

Kysyn tässä tutkielmassa, miten ihmekertomuksia käytettiin sydänkeskiajan (1000–1200-luvut) maallisessa kirjallisuudessa, erityisesti historiankirjoituksessa. Rajaan tutkimuskohteekseni kaksi englantilaista 1100-luvun loppupuolen kirjoittajaa, jo johdannossa tapaamamme Walter Mapin

---

<sup>4</sup> Pyhimysten ihmeistä ja ihmeisiin liittyvästä teologisesta keskustelusta ks. esim. Wood 1982 ja Goodich 2007.

Ihmeellisestä (*marvelous*) keskiajalla yleisemmin Le Goff 1988, 27–44.

<sup>5</sup> Ks. esim. Watkins 2007, 61–62.

<sup>6</sup> Bynum 1997, 17.

<sup>7</sup> Esimerkiksi yllä referoidussa Mapin tarinassa piispan reaktio on ihmetys: ”Episcopus admirans”, Map ii.27, 202.

<sup>8</sup> Otter 1996, 1.

<sup>9</sup> Freeman 2000. Kaikki kuusi Ralphin ihmetarinaa käsittelevät kehollisia poikkeavuuksia (merenmies, vihreät lapset, jättiläisten luut, näkymätön lapsi tai vaihdokas, kerettiläisten vääristynyt *versus* paastoavan pyhimyksen ideaalinen kehollisuus). Freemanin tulkinnan mukaan nämä paikallisia yhteisöjä järkyttäneet poikkeavat kehot voidaan lukea metaforana kristikunnan ruumiille, jota juuri Ralphin kirjoittaessa kronikkaansa uhkasi sisäinen hajaannus muun muassa kerettiläisten ja epäonnistuneen neljännen ristiretken takia (ibid., 128, 141–143). Kristikunnan tai kirkon ”mystisen ruumiin” (*corpus Ecclesiae mysticum*) metaforasta ks. Kantorowicz 1981, 194–206.

<sup>10</sup> Lyhyet ihmeanekdotit ja etenkin hirviömäisiä olentoja esittävät kuvat (kuten Geraldin irlantilaiset hybridit, joista lisää luvussa 3.1.2.) sijoitettiin usein kirjaimellisesti käsikirjoitusten marginaaleihin Ks. Mittman 2003, 99–103.

(Gualteri Mapes) ja Gerald Walesilaisen (Giraldus Cambrensis). Esittelen kirjoittajat ja tutkimani teokset luvussa 2. Tarkempi tutkimuskysymykseni on, mitä Map ja Gerald teoksissaan tekevät ihmekertomuksilla, mikä on niiden funktio? Tutkimusasetelmani perustuu kahteen lähtöoletukseen:

- 1) Keskiakaisille kirjoittajille ihmeellinen ei ollut *vain* omituista tai selittämätöntä, vaan se viittasi johonkin merkitykselliseen itse ihmekertomuksen tuolla puolen.<sup>11</sup>
- 2) Ihmekertomusten kertojat (ainakin osa) olivat tietoisia, nykytermejä käyttäkseni, toimintansa tekstuaalisuudesta ja diskursiivisuudesta.<sup>12</sup> He siis rakensivat tarinoita, eivät vain raportoineet kuulemaansa ja lukemaansa; ja he *käyttivät* ihmetarinoita, eivät vain kertoneet niitä.<sup>13</sup>

Oletuksista seuraa, ettei ihmekertomuksen merkitys (tai ennemmin merkityksellisyys – kertomuksella ei välttämättä ole yhtä ”oikeaa” merkitystä) paljastu lukemalla sitä vain raporttina tapahtuneesta. Tarvitaan tulkintaa, on katsottava ilmissä ohien. Tämä tekee ihmekertomusten käytön tutkimisesta hermeneuttisen, ymmärtävän prosessin (hermeneutiikasta lisää alla). Ymmärtävä asenne tarkoittaa, etten pyri selittämään (pois) ihmekertomuksia. En myöskään kritisoi tarkastelemiani keskiaikaisia kirjoittajia herkkäuskoisuudesta, saati etsi luonnollisia selityksiä heidän esittämilleen yliluonnollisille tapahtumille. Tarkoitukseni ei liioin ole selvittää uskoivatko he itse esittämiinsä kertomuksiin ja jos uskoivat, miksi niin. Sen sijaan, kuten jo edellä totesin, selvitän sitä mitä he näillä kertomuksilla *tekivät* – kiinnostuksen kohteena ei siis ole kertomusten totuusarvo vaan niiden funktiot ja käyttö.

Kirjallisuushistorioitsija Monika Otter on erotellut kaksi perinteistä näkemystä suhteessa keskiaikaisten kertomusten tapaan viitata todellisuuteen. Yhtäältä voidaan puhua kirjaimellisesta referenssistä: kertomus viittaa tosiasioihin samaan tapaan kuin nykyisen historiankirjoituksen ajatellaan tekevän. Toisaalta monesti on korostettu, että keskiajan kirjallisuudessa tyypillinen

---

<sup>11</sup> Tämä on keskiaikaisten ihmeitä koskevien teologien ja filosofien käsitysten nykytutkimuksessa laajalti hyväksytty lähtökohta. Position eksplikoi oivasti Caroline Walker Bynum: ”the wonderful was indeed often the strange, the rare, and the inexplicable, [but] it was never the *merely* strange or the *simply* inexplicable. It was a strange that mattered, that pointed beyond itself to meaning” (Bynum 1997, 23). Bynum (ibid.) puhuukin keskiaikaisesta ihmetyksestä (*admiratio*) ”merkityksellisyys-reaktiona” (*significance reaction*). Vrt. Watkins 2007 (47–55) ihmeistä merkkeinä (*signa*).

<sup>12</sup> 1100-luvun kirjoittajien ”itsetietoisesta tekstuaalisuudesta” ks. esim. Otter 1996, 5, 94.

<sup>13</sup> Tältä osin historianfilosofinen tai -teoreettinen positioni lähestyy aatehistorian ns. ”Cambridgen kontekstualistien” koulukuntaa, jolle keskeistä on tarkastella historiallisia tekstejä puheakteina ja kysyä, mitä niiden kirjoittajat aikansa diskursiivisissa konteksteissa *tekivät* teksteillään ja niiden avulla. (Ks. esim. Tully 1988; Skinner 1988a.) Oleellista historiallisten tekstien tulkitsemisessa on niiden sijoittaminen sekä kielelliseen tai ideologiseen että praktiseen tai poliittiseen kontekstiinsa. Tekstit ymmärretään toimintana, joka hyödyntää ja manipuloi saatavilla olevia kielellisiä ja ideologisia konventioita mutta on myös niiden rajoittamaa. (Tully 1988, 9–10.) Quentin Skinner korostaa sanojen merkityksen sijaan niiden *käytön* tarkastelua. Kirjoittaja on historiallisessa kontekstissään käyttänyt sanoja esimerkiksi hyökkäykseen tai puolustukseen, osallistunut tiettyyn diskurssitraditioon tai kritisoinut sitä. (Skinner 1988a, 55; 1988b, 76.) Esimerkkinä siitä, miten historiankirjoitusta on keskiajalla tässä mielessä käytetty, voi mainita Gabrielle Spiegelin tutkimukset kansankielisen, proosamuotoisen historiankirjoituksen kehityksestä 1200-luvun alun Ranskassa. Spiegelin (1990, 81–83) mukaan kyseiset kronikat palvelivat flaamilais-ranskalaisen aristokratian intressejä korostaen perinteisen aatelin asemaa ja ideologiaa vastauksena yhteiskunnallisiin muutoksiin, eritoten monarkian hegemonisiin pyrkimyksiin.

referenssin muoto oli pikemmin allegorinen. Allegorisessa referenssissä kertomuksen viittauskohde on ulkoisen todellisuuden asiointilojen sijaan kertomusmuotoon, esimerkiksi ihmetarinaksi, verhottu (*integumentum*) uskonnollinen tai moraalinen ”korkeampi totuus”.<sup>14</sup> Kertomuksen totuusarvoa joko kirjaimellisen tai allegorisen referenssin kautta lähestyvien näkemysten rinnalle Otter hahmottelee kolmatta, tekstuaalisen, fiktionaalisen tai metaforisen referenssin muotoa, jossa totuusväitteet sulkeistetaan ja (ihme)kertomuksilla tehdään jotakin muuta.<sup>15</sup> Oma lähtökohtani on pitkälti samankaltainen. Tutkimusotteeni eroaa kuitenkin Otterin lähestymistavasta sikäli, että siinä missä Otter kääntää katseensa tekstin ”sisälle” tutkien miten ihmekertomukset heijastavat ja kommentoivat tekstin tuotantoa ja tekstuaalisuutta, oma katseeni seuraa tekstin vaikutuksia sen ulkopuolelle.<sup>16</sup> Olen kiinnostunut tekstien tavasta vaikuttaa ulkopuoliseen todellisuuteen, niiden käytöstä konteksteissaan. Tätä tarkoitan kirjoittaessani alla diskursiivisuudesta ja tekstien diskursiivisista funktioista.

Kun pyritään ymmärtämään ihmekertomusten käyttöä, on niitä tietenkin luettava kontekstissaan. On kysyttävä mikä on tarinan rooli osana laajempaa kirjallista esitystä ja suhteessa muihin teksteihin ja kulttuuriseen ympäristöön. Siksiä tarkastelen aluvuossa 2.3. ihmeitä ja ihmeellistä koskevia sydänkeskiajalla muotoiltuja teologisia ja filosofisia käsityksiä sekä historiankirjoituksen kehitystä. Samalla hahmottelen Mapin ja Geraldin asemaa intellektuaalisessa ja poliittisessä ympäristössään.

Historiantutkimuksen kentällä tutkielmani asettuneen jonnekin aate- ja kirjallisuushistoriallisen tutkimuksen rajamaille, sisältäen kenties poliittisen ja sosiaalishistorian häivähdyksiä. Tällaiseen tutkimukseen ei ole olemassa itsestään selvää, valmista metodologista työkalupakkia, jonka voisi poimia mukaansa laadullisen tutkimuksen oppikirjoista. Puhunkin mieluummin metodologian sijaan laajemmin tutkimusotteesta. Oma tutkimusotteeni on, kuten jo mainitsin, tulkitseva ja ymmärtämään pyrkivä, joten sitä voisi luonnehtia hermeneuttiseksi. Tiukan metodin sijaan hermeneutiikka on nimenomaan tutkimusote tai asenne, jossa olennaista on osien ja kokonaisuuden, tutkimuskohteiden ja kontekstin vuoropuhelu.<sup>17</sup> Havainnollistan tätä esittelemällä lyhyesti tutkimusprosessini kulun.

Hermeneuttisen tutkimusprosessini esiymmärrystä – aiemmissa historianopinnoissa muodostettua käsitystä keskiajan historiankirjoituksesta ja ihmekertomuksista – seurasi kursorinen yleiskatsaus

---

<sup>14</sup> Otter 1996, 5–6, 94.

<sup>15</sup> Ks. Otter 1996, 6–19.

<sup>16</sup> Tämä ei toki tarkoita, että Otter ei tunnista tekstien yhteyttä ja vaikutusta ulkomaailmaan. Päinvastoin Otter (1996, 138) huomauttaa, kuinka esimerkiksi Geraldin tekstit sisältävät lukuisia enemmän tai vähemmän piilotettuja poliittisia alluusioita ja kommentteja. Kyse on näkökulmaerosta. Otter tunnistaa tekstien diskursiivisuuden, teksteillä tekemisen, mutta on kiinnostuneempi tekstin sisäisestä ”horisontaalisesta referenssistä”, siitä miten tekstit kommentoivat omia rakenteitaan ja tuotantoaan. Tunnistan Otterin tutkimaan tekstuaalisuuden tason, mutta kiinnostukseni painopiste kallistuu diskursiivisuuteen, siihen miten tekstit rakentuvat sosiaalisessa ympäristössään ja mitä niillä siinä tehdään.

<sup>17</sup> Ymmärtämisen ”hermeneuttisesta kehästä”, osien ja kokonaisuuden dialogista ks. Tontti 2005, erit. 59–65.

ihmetarinoita käsittelevään nykytutkimukseen yleisesti, samoin Geraldin ja Mapin teosten sisältöön. Sen jälkeen luin lähteiksi valitsemani teokset kokonaisuudessaan ja systemaattisesti, etsien samankaltaisia tarinatyyppisiä vertailevan tutkimusasetelman rakentamiseksi. Tämän rinnalla perehdyin ihmekertomusten kontekstiin eli 1100-luvun Englannin, Walesin ja Irlannin (poliittiseen) historiaan, sekä kirjoittajien intellektuaaliseen kontekstiin eli saman aikakauden ihmeteologiaan ja historiografiaan. Sisällön ja kontekstien vuoropuhelun kautta tarkemmiksi tutkimuskohteiksi valikoitui kaksi ihmetyyppiä, tarinat yliluonnollisista haltioista<sup>18</sup> tai incubus- ja succubus-demoneista sekä muodonmuutoksista tai hybrideistä. Perehdyttyäni tarkemmin näitä tarinatyyppisiä käsittelevään nykytutkimukseen valitsin lähiluvun kohteeksi molemmilta kirjoittajilta yhden esiintymän kummastakin tyypistä, yhteensä neljä ihmekertomusta. Lähiluvulla tarkoitan tässä kertomusten sisällönanalyysia suhteessa keskiajan ihmeteologiaan ja historiakäsitykseen sekä latinankielisen termistön tarkastelua. Huomioin lisäksi yksittäisten kertomusten suhteen tekstikokonaisuuteen.

Hermeneuttista tutkimusotetta voidaan pitää perusteltuna tapana lähestyä keskiaikaisia tekstejä. Keskiajan oppinut ja kirjallinen kulttuuri perustui vahvasti uskonnollisten, teologisten ja filosofisten tekstien tulkinnalle ja merkitysten etsinnälle. Keskiaikaiset kirjoittajat olivatkin erityisen tietoisia hermeneutiikasta, kysymysten ja vastausten dialektiikasta.<sup>19</sup> Keskiajan kirjallisuuteen kuului suvaitsevaisuus keskeneräistä ja osittaista kohtaan – sen voi nähdä kirjoittajan epäonnistumisen sijaan lukijalle osoitettuna kutsuna tulkintaan. Nykytutkijat ovat kutsuneet tätä ”hermeneuttiseksi kuiluksi” (*hermeneutic gap*). Kirjoittajan saatettiin jopa ajatella halventavan aihettaan, jos hän teki sen lähestymisen liian helpoksi ja ilmiselväksi. Tekstiä oli ”kuulusteltava” ennen kuin se paljasti sisältönsä.<sup>20</sup> Tällaiseen kuulusteluun ja tulkintaan Mapin ja Geraldin ihmekertomukset lukijansa kutsuvat. Map esittää hermeneuttisen kutsun vieläpä aivan avoimesti:

Asetan eteenne, ei tarinoiden vaan lausahdusten metsän ja rakennuspuut. [...] Jokaisen lukijan on veistettävä annettu raaka-aine niin, että tuo siitä työllään julki hyvän ulkomuodon. Minä olen metsästäjänne: kannan teille riistan, valmistakaa te ruokalajit.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Englanninkieliselle termille ’*fairy*’ (lat. *fatalitas*, ransk. *fay*) ei tässä yhteydessä löydy aivan osuvaa käännöstä.

Kysymys ei ole keijuista, hyväntahtoisista satuhahmoista, vaan keskiaikaiset *fairy*t saattoivat olla hyvinkin vaarallisia, jopa sekoittuen demoneihin. ’Metsänhenki’ puolestaan antaisi turhan ei-materiaalisen kuvan näistä olioista.

<sup>19</sup> Gallacher & Damico 1989, xii (preface).

<sup>20</sup> Morrison 1989, 29, 31–32.

<sup>21</sup> Map ii.32, 208: ”Siluam vobis et materiam, non dico fabularum sed faminum appono. [...] Singuli lectores appositam ruditatem exculpant, ut eorum industria bona facie prodeat in publicum. Venator vester sum: feras vobis affero, fercula faciatis.”



### 1.2.1. Teoreettisia apuvälineitä: funktio

Mainitsin tutkimustehtäväkseni ihmekertomusten *funktioiden* selvittelyn. Esitän seuraavaksi, mitä funktiolla tässä tarkoitan, mutta pidän määritelmän tarkoituksellisen laveana säilyttääkseni tulkintaprosessin avoimuuden. Muitakin kuin alla hahmoteltuja funktioita voitaisiin toki konstruoida.

Funktiolla voidaan tarkoittaa yhtäältä tekstuaalisen elementin asemaa ja tehtävää laajemmassa tekstikokonaisuudessa. Esimerkiksi kirjallisuustieteilijä Roland Barthesin mukaan realistisessa kirjallisuudessa esiintyvien (näennäisesti) merkityksettömien yksityiskohtien funktio on tuottaa tekstiin ”toden tuntua” (*l’effet de réel*).<sup>22</sup> Kuten Barthes kysyy ”merkityksettömien detaljien” merkitystä, niiden funktiota tekstissä, voidaan kysyä ihmekertomuksien *tekstuaalista funktiota*. Esimerkiksi Monika Otter on tulkinnut kolmen 1100-luvun englantilaiskirjoittajan kertomia maanalaisiin ”toismaailmoihin” liittyviä ihmetarinoita reflektiona historiankirjoittajan roolista ja historiallisen tiedon luonteesta.<sup>23</sup> Omassa luokittelussani tällaisilla tarinoilla, joissa kirjoittaja heijastaa ajatteluaan, positiotaan ja toimintaansa tekstiin, on tekstuaalinen funktio. Ne ovat tekstin sisäisiä reflektiota tekstin tuotannosta. Toisaalta tekstuaalisen funktion ei tarvitse rajoittua yksittäisen tekstin sisälle tai tekstin ja kirjoittajan välisen suhteen heijasteluksi. Ihmekertomusten funktiot voivat olla myös intertekstuaalisia, semminkin kun yleinen tunnettuus ja kunnioitetut lähteet olivat keskiajalla tärkeitä uskottavuuden ehtoja, ja samoja ihmeitä saatettiin käsitellä useissa eri teksteissä.

Toiseksi funktio voi tarkoittaa jonkin ilmiön tehtävää tai merkitystä sosiaalisessa järjestyksessä. Tarinan *sosiaalinen funktio* voi olla esimerkiksi moraalis-didaktinen liittyen yhteisölle olennaisten normatiivisten rajojen ylläpitoon. Varsinkin folkloristiikassa on eritelty ihmesatujen sosiaalisia funktioita. Ihmesadut ovat tarjonneet sukupuolten ja perheenjäsenten asemaan liittyviä malleja ja varoittavia esimerkkejä sekä toimineet yhteiskunnallisten paineiden varaventiileinä. Myös toiveajattelu ja sosiaaliset utopiat (rikastuminen, hyvä avioliitto) kuuluvat ihmesatujen funktioihin.<sup>24</sup>

Kolmanneksi voidaan puhua *diskursiivisista funktioista*. Yhtäältä tämä liittyy ihmekertomuksen kirjoittajan intentioihin. Mitä päämääriä hänellä mahdollisesti oli, mihin hän tähtäsi kirjoittamalla ihmekertomuksen? Pyrkikö kirjoittaja välittämään yleisölle kokemansa voimakkaan ihmetyksen tunteen, vai esittikö hän ehkä poliittista kommentaaria allegorian muodossa? Nämä voisivat olla

---

<sup>22</sup> ”Flaubertin ilmapuntari ja Michelet’n pieni ovi sanovat lopultakin vain tämän: *olen todellisuus*” (Barthes 1993, 107).

<sup>23</sup> Otter 1996, 93–129. ’Toismaailma’ on käännökseni termille ’otherworld’.

<sup>24</sup> Ks. Apo 1986, erit. 15, 181–183, 190–193, 225. Apon tutkimus kohdistui suomalaisiin 1800–1900-luvuilla kerättyihin ihmesatuihin. Tämä ei estä soveltamasta folkloristien käsityksiä tarinoiden funktioista myös keskiaikaisiin kertomuksiin. Keskiajallakin tiettyjä ihmetarinoita tulkittiin varoittavina esimerkkeinä, jolloin voitaisiin puhua niiden moralisoivasta funktiosta (ks. Gordon 2015, 390–392) yhtenä tässä hahmotellun sosiaalisen funktion alalajina. Sisällytän sosiaalisiin funktioihin siis yhteisöä ja sen arvoja ylläpitävät sekä eksemplaariset ja varoittavat funktiot.

esimerkkejä Gabrielle Spiegelin esittämästä erottelusta tekstin *affektiiviseen* ja *ideologiseen funktioon*.<sup>25</sup> Molemmat voitaneen lukea tässä kehrittelemäni diskursiivisen funktion käsitteen alalajeiksi, ja kumpikin on tekstillä ”tekemistä” juuri siinä merkityksessä, jota kuvasin edellä sivulla 6. Toisaalta kielenkäytön tulokset eivät aina määräydy pelkästään kirjoittajan tai puhujan intentioista. Diskurssianalyttinen laaja funktion käsite sisällyttää sanoilla tekemiseen myös sen mitä tulee tehneeksi, mahdollisesti tarkoittamattaan tai tiedostamattaan. Pyrin huomioimaan tämänkin näkökulman, vaikken varsinaisesti käsi(tteellis)tä tutkimustani diskurssianalyysiksi.<sup>26</sup>

Havainnollistan lyhyesti muotoilemiani funktion alalajeja pyhimysihmeiden avulla. Niistä kertovien tarinoiden funktio on varsin selkeä – perustella pyhimyksen pyhyyttä. Tämä funktio on esimerkiksi kanonisaatioprosesseissa muistiin kirjatulla ihmeillä. Kyse on yllä käyttämilläni termeillä ilmaistuna diskursiivisesta funktiosta: ihmestarinoilla tehdään pyhimystä. Toinen pyhimysihmeiden kertomisen tarkoitus oli pyhimyksen kultin ylläpitäminen ja levittäminen, mistä esimerkkinä käyvät pyhimysten legendat. Tästä voi lukea diskursiivisen ohella esiin sosiaalisen funktion. Pyhimyskultti, etenkin seurakunnan ”oman” pyhimyksen ympärillä, saattoi olla vahva sosiaalista yhteenkuuluvuutta tuottava voima, jolloin kulttia ylläpitävät ihmekertomukset toteuttavat myös sosiaalista funktiota.<sup>27</sup> Edelleen, pyhimyksen nimikkopäivänä luetulla legendalla oli tekstuaalinen funktio liturgian keskeisenä osana.

Jumalan – suoraan tai pyhimysten välityksellä – aikaansaamien ihmeiden (*miracles*) ohella keskiajan lähteissä esiintyy paljon ”maallisia” ihmeitä tai yliluonnollisuuksia (*marvels*) kuten henkiä ja haltioita, metamorfooseja, käveleviä kuolleita, hirviömäisiä ruumiita ja ihmeellisiä luonnonilmiöitä. Kun kyse on uskonnollisesta lähteestä (pyhimyselämäkerta, saarna, *exemplum*-kokoelma tms.) on usein suhteellisen helppo havaita, mikä ihmekertomuksen funktio tekstissä on. Näissä lähteissä ”maallisemmat” ihmeet (kuten demonitarinat) toimivat usein *exemplumeina*<sup>28</sup>, moraalisesti

---

<sup>25</sup> Tekstin affektiivinen funktio: ”its ability to startle, to confront the reader with new aesthetic and ethical form”; ideologinen funktio: ”the way it represents a broad complex of social relations”. (Spiegel 1990, 76.)

<sup>26</sup> Diskurssianalyysin funktiokäsitteestä (”kielenkäytön seurauksia tuottava luonne”) ks. Jokinen, Juhila & Suoninen 2016, 49–61. Diskurssianalyysin laajan funktiokäsityksen sijaan koen läheisemmäksi Gabrielle Spiegelin muotoilun ”tekstin sosiaalinen logiikka”. Siinä missä diskurssianalyysi keskittyy toisinaan hieman putkinäköisesti ainoastaan kielen sosiaalista todellisuutta konstituovaan voimaan, Spiegel korostaa materiaalsen ja diskursiivisen todellisuuden vastavuoroista suhdetta. Kirjalliset tekstit paitsi muokkaavat todellisuutta, myös muotoutuvat sosiaalisen todellisuuden paineissa, erilaisten intressien, halujen ja uskomusten (jotka toisinaan tiedostetaan, toisinaan ei) vaikutuksen alaisena. Tekstuaalisuus sekä syntyy sosiaalisesta todellisuudesta että konstituoi sitä. (Spiegel 1990, 84–85). Spiegelin ajatus tekstin sosiaalisesta logiikasta ”tilanteisena kielenkäyttönä” (*situated language use*) säilyttää yhteyden todellisuuden materiaalisuuteen, jonka puhetekojen kaikkivoipuutta julistava diskurssianalyysi toisinaan tuntuu hukkaavan.

<sup>27</sup> Esimerkiksi Finucane (1977, 218) kutsuu pyhimyskultin tuottamaa sosiaalista koherenssia ”sosiologisen funktioksi”. Varhaisimman suomalaisen ihmetarinan, *Pyhän Henrikin legendan*, voi nähdä toteuttaneen useaakin diskursiivista ja sosiaalista funktiota. Se yhdisti Suomea kansainväliseen kristilliseen yhteisöön, rakensi keskiajan Suomen asukkaiden identiteettiä ja tarjosi opettavaista sisältöä kristityn hyveistä ja varoituksia synnin palkasta (Heikkilä 2010, 105–115).

<sup>28</sup> Esimerkiksi Jacques Le Goff määrittelee keskiaikaisen *exemplumin* seuraavasti: ”Exemplum on lyhyt, totuutena esitettävä kertomus, joka on tarkoitettu suulliseen esitykseen (yleensä saarnaan) vakuuttamaan kuulija esityksen moraalisen sanoman oikeellisuudesta”. Sitaatti artikkelista Hanska 2001, 85.

opettavaisina esimerkkeinä joita papit ja mendikanttisaarnaajat hyödynsivät. Historiankirjoituksessa ja muissa maallisemmissa tekstilajeissa esiintyvien ihmeiden funktio ei ole yhtä selvä. Historiankirjoituksen tehtävä ei (ainakaan ensisijaisesti) ole uskonnollinen taivuttelu. Silti kronikoissa ja muissa historiateksteissä esiintyy enteitä, demoneita, aaveita ynnä muuta yliluonnollista. Keskitynkkin tutkimaan juuri näiden maallisten ihmatarinoiden, ja tarkemmin kahden ihmetyypin, ”haltiatarinoiden” ja metamorfoosien, funktioita Mapin ja Geraldin teksteissä. Tulkitsen ja ”kuulustelen” tekstejä tarkastellen, miten muotoilemani hypoteesit eri funktioista soveltuvat niihin. Funktion käsitettä on ennenkin jonkin verran viljelty keskiaikaisten ihmekertomusten tutkimuksessa, mutta harvoin hyödynnetty järjestelmällisesti. Aiempiin tutkimuksiin nähden pyrin käyttämään funktioita systemaattisemmin analyysin apuna, toisaalta pitäen niiden alalajien määrän rajattuna.<sup>29</sup>

### 1.2.2. Teoreettisia apuvälineitä: liminaalisuus

Käytän käsitteellisenä apuvälineistönä antropologi Victor Turnerin teoretisointia *liminaalisuudesta*. Antropologiassa alkujaan siirtymäriittien välivaiheen (*limen*, kynnys) jäsentelyyn kehitetty käsitteistö voidaan laajentaa kuvailemaan muunkinlaisia rajalla olemisen tiloja. Liminaaliset ilmiöt ja olennot rikkovat totutun (normatiivisen tai sosiaalisen) rakenteen. Ne ovat vaikeasti määriteltäviä tai moniselitteisiä, ”eivät [...] täällä eivätkä tuolla” vaan normaalin järjestyksen mukaisten, perinteiden tapojen, lakien ja seremonioiden avulla vakiinnutettujen asemien *välissä*.<sup>30</sup> Liminaalisuus rinnastuu siirtymäriittien välitilan, statuksille ja hierarkioille vastakkaisen ”anti-järjestyksen” (*communitas*) ohella esimerkiksi kuolemaan, kohdussa olemiseen, hirviöihin, biseksuaalisuuteen ja erämaahan.<sup>31</sup>

Miksi hyödynnän Turnerin teoretisointia liminaalisuudesta keskiajantutkimuksessa?<sup>32</sup> Koska ihmeet ovat liminaalisia ilmiöitä *par excellence*. Ihmeet rikkovat, häivyttävät tai ylittävät (ontologisia tai moraalisia) rajoja ja kyseenalaistavat totunnaisia luokitteluja.<sup>33</sup> Ihmeitä tapahtuu usein liminaalisissa

---

<sup>29</sup> Jacques Le Goff (1988, 31–34) mainitsee koko joukon erilaisia ihmeellisen (*marvelous*) funktioita (kompensaatio arkiselle, kulttuurinen vastarinta, poliittisen vallan väline, kristillinen tai moraalinen opetus, tieteellinen tutkimuskohde) mutta ei tarjoa varsinaista tekstianalyysia. Stephen Gordonin hahmottama funktiojoukko – kirkollisten ihmatarinoiden moralistinen funktio, historiografinen funktio (ihmeet enteinä historiankirjoituksessa) sekä ironinen funktio, jota Mapin *revenant*- tarinat toteuttavat edellisiä pilkaton – taas vaikuttaa turhan suppealta (ks. Gordon 2015, 390–399). Osoivimmin käsitettä hyödyntää Jean-Claude Schmitt (1998). Hän lukee keskiajan kummitustarinoista esiin uskomusten ilmaisun ja muotoilun, moraali- ja käyttäytymisnormeja sekä poliittista ideologiaa edistävät funktiot, samoin maailmankuvaa (ajan ja paikan rakenteet, sosiaaliset rakenteet elävien ja kuolleiden välillä) muotoilevan kognitiivisen funktion (ibid., 171).

<sup>30</sup> Turner 2007, 107.

<sup>31</sup> Turner 2007, 106–110. Liminaalisuuden ja rakenteen (”statusten järjestelmän”) eroista ks. myös ibid., 120–121.

<sup>32</sup> En toki ole ensimmäinen. Turnerille esimerkiksi pyhiinvaeltajat muodostavat liminaalisen, normaalit hierarkiat ja erot tilapäisesti kumoavan *communitas*-yhteisön. Turner itse tutki antropologisesti 1900-luvun meksikolaisia pyhiinvaeltajia (ks. Turner 1987, 166–230), mutta samaa käsitteistöä on sovellettu myös keskiajan pyhiinvaelluksiin (vrt. Krötzl 1996).

<sup>33</sup> Bynum 1997, 21; Karnes 2015, 331. Esimerkiksi transsubstansiaatio, ehtoollisviinin ja -leivän muuttuminen Kristuksen vereksi ja ruumiiksi on ontologiset rajat (substanssien pysyvyyden) ylittävä ihme. Johdannon kävelevien ruumiiden (engl. *revenant*) liminaalisuus taas kyseenalaistaa elävän ja kuolleen kategorioiden selkeän eron (Caciola 1996, 33). Turnerin käsittein tulkitsen *revenant* ruumiillistaa epäonnistunutta rituaaliprosessia: kuolleen siirtymä uuteen statukseen jää syystä tai toisesta kesken ja se jumiutuu liminaalitalaan häiritsemään yhteisöä (Boyacıoğlu 2015, 10–15).

paikoissa ja rajatiloissa: jokien lähellä, yhteisön ulkopuolella, erämaassa, syntymän tai kuoleman hetkellä. Lisäksi sekä Geraldia että Mapia voidaan itseään pitää liminaalisina hahmoina. Gerald eli sukujuuriensa takia walesilaisen ja anglo-normannisen kulttuurin välillä ja kirjoitti itsekin, kuinka ”molemmat kansat pitävät minua vieraana, eivät yhtenä omistaan.”<sup>34</sup> Map piti kuninkaan hovia ja hovimiehen asemaansa häilyväisenä ja totesi, että aina matkalla olevassa ja muuttuvaisessa hovissa pysyvää on ainoastaan muutos.<sup>35</sup> Kuvauksen voi tulkita liminaalisuuden kokemuksen ilmaukseksi.<sup>36</sup> On kiehtovaa tarkastella miten liminaaliset kirjoittajat Gerald ja Map käsittelivät ja käyttivät liminaalista aineistoa, ihmetarinoita.<sup>37</sup> Seuraavaksi esitän lyhyen katsauksen aiempaan tutkimukseen.

### 1.3. Aiempi tutkimus

Erityisesti 1990-luvulta lähtien kiinnostus Mapin ja Geraldin ihmekertomuksiin näyttää kasvaneen ja niitä on tutkittu ja tulkittu lukuisista ei teoreettisista positioista käsin. Perinteisempää tutkimusotetta edustaa folkloristiikka, joka on tarkastellut muun muassa *fairy lover* -motiivia Mapin tarinoissa.<sup>38</sup> (Post)modernimmalla otteella Mapia on luettu poststrukturealistisen kirjallisuustieteen inspiroimasta kirjallisuushistoriallisesta näkökulmasta. Mapin ihmetarinoiden on nähty edustavan vastakirjoitusta, joka häiritsee feodaalista sosiaalista järjestystä ja jatkuvuutta katkomalla sitä marginaaleista kaivetuilla ihmeillä, hirviöillä ja hybrideillä.<sup>39</sup> Mapin ihmetarinoita on tulkittu itserefleksiivisenä kommentaarina kaiken kirjoituksen fiktionaalisesta luonteesta ja lopullisen tiedon saavuttamisen mahdottomuudesta.<sup>40</sup> Tarinat kävelevistä kuolleista on tulkittu metaforaksi hovimiesten perinteiseen järjestykseen sopimattomasta, sosiaalisesti liikkuvasta asemasta sekä Mapin kommenttina *revenantien (prodigium)* ja yleisemmin hirviöiden (*monstrum*) perustavasta ironisuudesta: keskiajan innokkaille tulkitsijoille ne saattoivat enteillä, merkitä tai osoittaa (*monstrare*) lähes mitä tahansa.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Mittman 2003, 104–105. Geraldin sukutaustaan palataan tarkemmin luvussa 2.2.

<sup>35</sup> ”[I]n curia sum, et de curia loquor, et nescio, Deus scit, quid sit curia. Scio tamen quod curia non est tempus: temporalis quidem est, *mutabilis et uaria, localis et erratica, nunquam in eodem statu permanens. [...] sola sit mobilitate stabilis.*”, Map i.1, 2 (kursiivi KK). Katkelma on hyvä esimerkki Mapin tiheän intertekstuaalisesta tyylistä. Se sisältää alluusiot (ainakin) kirkkoisä Augustinukseen, kahteen eri Raamatun kirjaan sekä filosofi Boethiuksen.

<sup>36</sup> Kirkollisen koulutuksen saaneiden mutta maallisen hallinnon palveluksessa toimivien, usein nousukkaina (*homo novus*) ja moraalisesti arveluttavina pidettyjen hovimiesten (*curiales*) sosiaalisesti ambivalentista tai liminaalisesta statuksesta ks. esim. Gordon 2015. Monet 1100-luvun englantilaiset kronikoitsijat ja moralistit paheksuivat alempisäätyisten (*ignobiles, plebes*) nousua hovimiehiksi (Turner 1990, 93–94). Eri sosiaaliryhmien (papisto, ylempi aateli, alempi ritari luokka) hovimiehiä kohtaan tuntemien ennakkoluulojen syistä tiivistetysti ks. *ibid.*, 117. Monika Otter (1996, 126–127) katsoo hovimiesten epävakaa aseman ja keskinäisen kilpailun johtaneen korostuneeseen tietoisuuteen fiktionaalisuudesta ja sen mahdollisuuksista, roolien ottamisesta ja persoonan manipuloinnista.

<sup>37</sup> Tämä yhteys on toki esitetty aiemminkin. Esimerkiksi Stephen Gordon (2017, 83) ehdottaa Mapin identiteetin tai ”liminaalisen eksistenssin” heijastuvan myös hänen tekstiensä rakenteeseen.

<sup>38</sup> Wood 1992; Hutton 2014.

<sup>39</sup> Edwards 2013; osin myös Edwards 2007.

<sup>40</sup> Otter 1996. Esimerkiksi haltiavaimojen lapsien alkuperä on ”fantastinen”, ne ovat Otterin sanoin ”characters without author”. Tämän hän tulkitsee heijastavan kaiken (historiallisen) tiedon epävarmuutta ja fiktionaalisuutta (*ibid.*, 123).

<sup>41</sup> Gordon 2015.

Geraldin ihmetarinoita on tutkittu aatehistoriallisesti heijastumana metamorfooseihin ja keholliseen muutokseen liittyvistä teologisista huolista.<sup>42</sup> Poststrukturalistisen kirjallisuushistorian näkökulmasta Geraldin tarinoiden ennustajat on nähty historioitsijan parodisena alter egona.<sup>43</sup> Postkoloniaalinen tutkimus on tarttunut Geraldin Irlantia käsittelevien teosten hirviöihin ja hybrideihin. Geraldin on tulkittu niiden avulla toiseuttavan ja eläimellistävän irlantilaisia oikeuttaen siten saaren valtaamista – tai vaihtoehtoisesti (tai yhtäaikaaisesti) projisoivan näihin omaa hybridistä identiteettiään.<sup>44</sup>

Geraldin ja Mapin ihmekertomuksia on tarkasteltu samoissa yhteyksissä aiemminkin. Monika Otter ja Carl Watkins ovat tutkineet (hyvin eri tavoin) Geraldin ja Mapin teoksia, ihmekertomukset mukaan lukien, osana laajempaa historiankirjoituksen muutosta 1100-luvulla.<sup>45</sup> Varsinkin Watkinsin teos, jossa hän kartoittaa laajasti ja vakuuttavasti yliluonnollisen ja historiankirjoituksen suhdetta 1100-luvun Englannissa, on tutkimukseni kannalta keskeinen viitepiste. Kuitenkin ainoa Geraldin ja Mapin eksplisiittisesti vertailtaviksi asettava ja tiettyyn ihmekertomustyyppiin keskittyvä tutkimus, jonka olen löytänyt, on Victoria Floodin artikkeli incubus- ja succubus -tarinoiden poliittisesta käytöstä.<sup>46</sup>

Oma tutkimukseni on paljosta velkaa Floodin esimerkille ja hyödynnän muitakin yllä esiteltyjä lähestymistapoja. Toivoakseni Map- ja Gerald -tulkinnoissani on silti jotakin uutuusarvoa. Mapin hermeneuttiseen metaforaan palatakseni, paitsi lähdeaineistot, myös aiempi tutkimus kuuluu niihin rakennuspuihin, joista muotoilen omat, aiemmista hieman poikkeavat ja niitä täydentävät tulkintani.

## 2. MAP JA GERALD INTELLEKTUAALISESSA KONTEKSTISSAAN

Tässä luvussa esittelen ensin lyhyesti Mapin ja Geraldin henkilöhistoriat (mukaan lukien ne heidän teoksistaan, jotka kuuluvat lähdeaineistooni). Näitä seuraavassa alaluvussa hahmottelen kirjoittajien intellektuaalisen kontekstin tutkimuksen kannalta relevanteimmat osa-alueet eli teologis-filosofiset käsitykset ihmeistä sekä 1100-luvun historiografisen ajattelun kehityksen. Perinteisen poliittis-historiallisen kontekstin esittelyyn en erikseen ryhdy, vaan valotan sitä tarpeen tullen tutkielman edetessä. Kerrattakoon kuitenkin lyhyesti perusasiat 1100-luvun Englannin tilanteesta.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Bynum 1998 ja 2001.

<sup>43</sup> Otter 1996, 153–154.

<sup>44</sup> Carroll 2003; Knight 2001; Mittman 2003; Vernon 2017. Englantilaiset (anglo-normannit ja walesilaiset) tulivat Irlantiin Leinsterin syrjäytetyn kuninkaan Diarmait mac Murchadan kutsumina 1169 ja Geraldin sukulaisilla oli operaatioissa tärkeä rooli. Irlanti tarjosi Walesin *marcher*-ylimystölle (ks. s. 15 alla) uusia laajentumismahdollisuuksia kuningas Henry II:n rajoitettua niitä Walesissa (Knight 2001, 58–59). Valtauksesta ks. Davies 1990, 1–25; Duffy 1999.

<sup>45</sup> Otter 1996; Watkins 2007.

<sup>46</sup> Flood 2013. Flood tulkitsee Mapin ja Geraldin hyödyntävän walesilaisia kirjallisen ja suullisen perinteen sekoitusta edustavia tarinoita anglo-normannien poliittisten intressien ajamiseen. Kirjoittajat purkavat ihmetarinat walesilaisen ”oppositiodiskurssin” salakirjoituksena ja uudelleenkodeaavat ne omiin tarkoituksiinsa sopiviksi (ibid., 22–23).

<sup>47</sup> Seuraava katsaus perustuu teoksiin Barlow 1988, Bartlett 2000 ja Davies 1992. Teokset ovat hyviä yleisesityksiä (Bartlett suorastaan loistava), joita voi huoletta suositella keskiajan Englannin yleisestä historiasta kiinnostuneelle.

Englannin normannivalloitus tapahtui 1066. Tuolloin Englannin kuninkaaksi tulleen William I:n (”Vilhelm Valloittaja”) jälkeläinen, viides normannikuningas Henry II oli vallassa 1154–1189. Tutkimani Mapin ja Geraldin teokset kirjoitettiin Henryn ja tämän pojan Richardin (”Leijonamieli”, 1189–1199) valtakausilla. Seuraavan kuninkaan, Richardin veljen Johnin (”Juhana Maaton”) valtakausi jää pääosin tämän tutkimuksen aikajänteen ulkopuolelle. Henry II:n valtakauden lopulla anglo-normannien hallitsema alue oli laajimmillaan. Tähän Angevin<sup>48</sup>-imperiumiin kuului Brittein saarten (Skotlanti pois lukien) lisäksi Normandia sekä Anjou ja Akvitanian alueet nykyisessä Ranskassa. Useimmat normannikuninkaat viettivätkin suuremman osan valtakaudestaan Englannin kanaalin mantereenuoleisilla alueilla, osin Ranskan kanssa tämän tästä käytyjen sotien vuoksi.

1100-luvun loppupuolelle tultaessa Englannin eri etniset ryhmät (anglosakit ja normannit) olivat jo osin sekoittuneet valtaväestöksi, jota tutkimuksessa kutsutaan usein anglo-normanneiksi. Korkein aristokratia koostui normannitaustaisista mahtisuvuista. Walesilaiset (joita tuolloin kutsuttiin myös britoneiksi) kuuluivat eri etniseen ryhmään, nykyistä Iso-Britanniaa ennen anglosakseja asuttaneisiin keltteihin. Walesilaisia (ja irlantilaisia) pidettiin valtaväestöstä poikkeavana, usein alempiarvoiseksi katsottuna ryhmänä<sup>49</sup>, mikä heijastuu myös Geraldin ja Mapin teksteihin. Eri etnisten ryhmien suhde Geraldin ja Mapin kotiseuduilla (Walesissa ja sen rajamailla) oli jännitteinen. Rinnakkaiselo ja kulttuurivaihto sekoittuivat epäluuloon, vihanpitoon ja verenvuodatukseen, toistuvaan kapinointiin ja ryöstöretkiin. Anglo-normannit eivät 1100-luvun loppuun mennessä olleet lukuisista yrityksistä huolimatta saaneet Walesia täyteen hallintaan. Etenkin Walesin sisäosissa ja ylämailla perinteinen kulttuuri ja Englannista poikkeava poliittinen ja oikeudellinen järjestelmä säilyivät pitkään.

1100-luvun jälkipuoliskolla elettiin kosmopoliittisinta kautta länsi-Euroopassa sitten Rooman keisarikunnan aikojen, mikä näkyi myös 1100-luvun renessanssiksi kutsuttuna oppineisuuden ja kulttuurin kehityksenä. Tämän kulttuurisen kukoistuskauden tuotteita myös Map ja Gerald olivat. Heidän henkilöhistorioissaan ja kulttuurisessa positiossaan on muutenkin paljon yhteistä. Kumpikin oli kotoisin Walesista tai sen rajoilta, mutta etnisestä taustastaan riippumatta kulttuurisesti ”normannisoitunut”. Kumpikin oli aikansa oppineisuuden keskuksessa Pariisissa koulutuksen saanut

---

<sup>48</sup> Viittaa normannikuninkaiden Henry II:sta alkaneeseen anjoulaiseen sukuhaaraan. Ks. Bartlett 2000, 5; 21–25.

<sup>49</sup> Vaikka walesilaisia ja irlantilaisia halveksittiin ”kansoina” (*gens*), kyse ei ollut rasismista sanan modernissa merkityksessä. Syitä näiden keltivähemmistöjen halveksunnalle olivat taloudellinen takapajuisuus, poliittinen epäkypsyys (irlantilaiset ja walesilaiset kuvattiin jatkuvasti keskenään kinasteleviksi ja kyvyttömiksi muodostamaan laajempia poliittisia yksiköjä) sekä sosiaalisten, moraalisten ja seksuaalisten tapojen ”barbaarisuus” (Davies 1990, 21). Gerald kuvaa irlantilaiset barbaarisiksi, mutta syy ei ole rodullisesti alemmassa ”olemuksessa”. Irlantilaiset eivät ole eristäytyneisyyden takia saaneet vaikutteita muilta kansoilta, joten esimerkiksi maanviljelyssä ei ole edistytty. Siksi irlantilaiset eivät ole astuneet pois primitiivisen paimentolaisuuden tilasta vaan elävät eläimellisesti pelkistä eläimistä (”*ex bestiis solum et bestialiter vivens*”). Parratonta normannimuotia edustanut Gerald ei liioin malta jättää käyttämättä sanaleikkiä irlantilaisten partojen (*barba*) barbaarisuudesta (*barbarus*). GW, TH iii.10, 149–153 (100–103).

sekulaariklerkki<sup>50</sup>. Molemmat toimivat uransa aikana paitsi kirkon, myös kuninkaiden palveluksessa. Gerald mainitsee Mapin useassa teoksessaan<sup>51</sup> ja heidän tiedetään käyneen kirjeenvaihtoa keskenään, minkä perusteella heitä on monesti pidetty läheisinä ystävinä.<sup>52</sup> Mapin ja Geraldin ystävyys läheisyyttä on tosin epäiltykin<sup>53</sup>, mutta ainakin kirjoitusten aiheet – sisterssiläismunkkien ankaran kritiikin ja walesilaisten tapojen kuvailun ohella varsinkin viehtymys yliluonnollisiin kertomuksiin – yhdistävät näitä Walesista ja sen rajamailta inspiraatiota ja aineistoa löytäneitä tarinankertojia.

## 2.1. Walter Map, ironinen hovimies

Walter Map syntyi vuosien 1130 ja 1135 välillä.<sup>54</sup> Mapilla oli todennäköisesti sukujuuria Walesissa tai Walesin rajamaalla, mutta hän kasvoi Englannissa. ”Sukunimi” Map lienee kymrin kielen sanasta *ap* eli poika<sup>55</sup> juontuva lempinimi. Etnisestä alkuperästä ei ole täyttä varmuutta: Gerald sanoo Mapin olleen *ab Anglia oriundus*, syntyisin Englannista. Map itse viittaa itseensä yhtäältä Walesin rajamaiden asukkaana (*marchio sum walensibus*)<sup>56</sup>, toisaalta puhuu walesilaisista maanmiehinään (*compatriote nostri*)<sup>57</sup>. Walesin rajamaat (*march of Wales, marchia Wallie*) viittaa poliittiseen ja kulttuuriseen välitilaan, joka ei ollut varsinaista Walesia (*pura Wallia*) muttei Englantiakaan. 1100-luvulla rajamailla valtaa piti nimellisestä feodaaliherrastaan eli kuninkaasta usein varsin riippumaton normanniaristokratia (*marcher lords*). Rajamaa oli sekä walesilais-, anglosaksi- ja normanniväestöjen ja -kulttuurien kohtaamispaikka, että vastarinnan ja valtakamppailujen jännitteinen pelikenttä. Kaksi maailmaa kohtasi Walesin rajamailla mutta rajamaa itse ei kuulunut kumpaankaan. Se oli omalakinen (*lex Marchiae* tosin virallistettiin vasta 1215), hajanainen ja muuttuvainen tila, liminaalinen *par excellence*. Ei ihme, että Mapin kaltainen kirjoittaja ammensi ainesta tarinoihinsa näiltä rajamailta.<sup>58</sup>

Takaisin Mapin elämäkertaan. Vuoteen 1154 mennessä hän opiskeli teologiaa Pariisissa. 1170-luvun alusta lähtien Map oli hovin palveluksessa ja hänen tiedetään olleen kuninkaan ja Herefordin, sittemmin Lontoon piispan Gilbert Foliot’n suosiossa. Vuonna 1179 Map edusti kuningasta kolmannessa lateraanikonsiilissa. Ura hovissa loppui Henry II:n kuolemaan 1189 ja Map siirtyi

---

<sup>50</sup> Sekulaarin, eli seurakuntapapiston jäsen erotuksena regulaariklerkeistä eli sääntökunnan jäsenistä (munkit).

<sup>51</sup> Esim. GW, *EH*, proemium secundae editionis, 410 (177): Gerald kertoo Mapin usein kehuneen hänen kirjoituksiaan.

<sup>52</sup> Thorpe 1978, 9, 13. Kirjeiden fraasit (*amicus amico, frater carissime*) ovat ehkä vain tavanmukaisia kohteliaisuuksia.

<sup>53</sup> Bate (1972, 868–872) pitää ystävyyttä epätodennäköisenä ja esittää heidän olleen vain tuttavlia. Geraldin tallentamat, Mapin esittämät kohteliaisuudet – Map esimerkiksi vastasi Geraldin lähettämää runoon runolla, jossa ylistää tämän kaunopuheisuutta – voi tulkita Geraldin itsekorostuksen ja rönsyilevän retoriikan piilotetuksi pilkkaksi (ibid., 864–866).

<sup>54</sup> Alaluvun elämäkerralliset tiedot ovat pääosin teoksen *De Nugis Curialium* toimittajan introduktiosta (Brooke 2002).

<sup>55</sup> Walesilaismies oli aina nimeltään jonkun poika, esimerkiksi Gruffydd ap Rhys eli Gruffydd, Rhysin poika.

<sup>56</sup> Map ii.23, 194.

<sup>57</sup> Map ii.20, 182.

<sup>58</sup> Walesin rajamaan historiasta ks. Davies 1992, 271–288. Victor Turnerin (1987, 13) luonnehdinta liminaalitalasta kuvaa osuvasti myös Mapin rajamaa-tarinoita: ”In this gap between ordered worlds almost anything can happen.” Walesin muuttuvainen luonne oli kirjallinen *topos* jo keskiajalla. Eräässä Mapin tarinassa poliittisesti epävakaa Walesia verrataan aina liikkeessä olevaan mereen: ”mari, id est Wallia, que semper in motu est”, Map ii.23, 188–190.

kirkollisen hallinnon palvelukseen. Hän toimi kaniikkina (tuomiokapitulin jäsenenä) Lincolnin katedraalissa ja 1196 hänet nimitettiin Oxfordin arkkiidiakoniksi. Elämänsä ehtopuolella Map oli kahdesti ehdolla piispaksi muttei tullut valituksi. Hän kuoli kypsässä iässä joko vuonna 1209 tai 1210.

Ainoa Mapilta tunnettu teos on nimeltään *De Nugis Curialium*, ”Hovimiesten turhanpäiväisyyksiä”.<sup>59</sup> Se on ilmeisesti koottu yhteen vasta Mapin kuoleman jälkeen ja teoksen rakennetta on pidetty varsin sekavana. Aiempi tutkimus on esittänyt, että teoksesta voidaan hahmottaa 20 temaattisesti ja kirjoitusajankohdan suhteen yhtenäistä fragmenttia, jotka olisi kirjoitettu silloin tällöin vuosien 1181 ja 1193 välillä.<sup>60</sup> Mapin teoksen uusimman edition toimittajat taas esittävät, että *De Nugis* kirjoitettiin suhteellisen lyhyen ajan sisällä 1180-luvun alussa ja joitakin lisäyksiä tehtiin myöhemmin. Oli miten oli, sitä ei julkaistu Mapin elinaikana ja se on säilynyt vain yhtenä käsikirjoituksena. Varmuudella ainostaan yksi teoksen osista, misogyyneisena polemiikkina – tai sellaisen ovelana parodiaana – luettu teksti<sup>61</sup> oli kierrossa Mapin elinaikana ja on säilynyt yli neljänäkymmenenä käsikirjoituskopiona.

*De Nugis Curialiumia* on kuvattu ”näennäisen sattumanvaraiseksi kokoelmaksi henkilökohtaisia anekdootteja, juoruja, ihmetarinoita, digressioita ja historiallisia mietiskelyjä”<sup>62</sup> sekä ”kokoelmaksi sekulaareja ja kirkollisia anekdootteja, legendoja, historiaa, kansanperinnettä, juoruja, polemiikkia, epämuodollista etnografiaa, romansseja, novelleja, moralisointia ja taivuttelua”<sup>63</sup>. Teoksen sisältö onkin sekalainen, toimittajan sanoin ”epäsiistin mielen epäsiisti perintö”.<sup>64</sup> Mapin tyyliä sen sijaan on kiitetty. Häntä on pidetty ironian ja satiirin taiturina, jopa ”postmodernina” metafiktionaalisen, kirjoittamista ja fiktionaalisuutta itseään salavihkaa tekstissä/tekstillä kommentoivan tyylin hallitsijana.<sup>65</sup> Mapin tyyliä purevimmillaan on tämän sisterssiläismunkkeja kommentoiva satiiri:

Meidän [Jumalamme] sanoo: ”Joka ei jätä kaikkea minun vuokseni, ei ole arvoiseni”; heidän jumalansa sanoo: ”Joka ei hanki kaikkea itsensä vuoksi, ei ole arvoiseni”; Meidän sanoo: ”Se, jolla on kaksi tunikaa, antakoon toisen sille, jolla ei ole yhtäkään”; heidän jumalansa: ”Jos sinulla ei ole kahta tunikaa, ota pois siltä, jolla on”; [...] Meidän sanoo: ”Kukaan ei voi palvella Jumalaa ja mammonaa”; heidän sanoo: ”Kukaan ei voi palvella Jumalaa ilman mammonaa.”<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Otsikko on intertekstuaalinen: se viittaa Mapia hiukan vanhemman aikalaisen, filosofi ja kirkonmies John Salisburyalaisen teokseen *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (1159). On ehdotettu Mapin sekalaisen tarinoiden epäsuhtaisen kokoelman parodioivan *Policraticusta*, ideaalisen ”valtiomiehen” käsikirjaa ja sen esittämää harmonista järjestystä (ks. Otter 1996, 117; Gordon 2015, 386).

<sup>60</sup> Hinton 1917, 94, 123–125.

<sup>61</sup> Tämä *Dissuasio Valerii ad Ruffinum philosophum ne uxorem ducat* (”Valeriuksen taivuttelu filosofi Ruffinukselle, jottei tämä ottaisi vaimoa”) kiersi aikanaan nimettömänä ja pseudo-antiikkisena mutta Map vihjaa itseensä otsikossa.

<sup>62</sup> Gordon 2017, 82.

<sup>63</sup> Edwards 2007, 274.

<sup>64</sup> Brooke 2002, xxx: ”untidy legacy of an untidy mind”.

<sup>65</sup> Ks. Echard 1996; Edwards 2007, Gordon 2015, 2017; Otter 1996; Sinex 2002. Siân Echard (1996, 191–192) pitää *De Nugis*in metafiktionaalisuutta (”a framework of authorial comment and intervention which seems designed to highlight questions about the nature and status of the stories in the collection”) kokoelman yhdistävänä periaatteena tai ”liimana”.

<sup>66</sup> ”Noster dicit: ’Qui non reliquerit omnia propter me, non est me dignus’; deus eorum dicit: ’Qui non adquisierit omnia propter se, non est me dignus’; Noster dicit: ’Qui habet duas tunicas, det non habenti’; eorum: ’Si non habes duas tunicas, aufer habenti.’ [...] Noster dicit: ’Nemo potest seruire Deo et mammonae’; eorum dicit: ’Nemo potest seruire



Tämän otteen ”kaiutetussa ironiassa”<sup>67</sup> Mapin kirjallinen tekniikka saa sosiaalikirittisen funktion paljastaen, miten munkit vääristävät Jumalan sanaa. Mapin teos ei siis ainakaan tässä tapauksessa jää (vain) ironisen hovimiehen kirjalliseksi leikkikentäksi, jolla (inter)tekstit pitävät peliään, tai pelkäksi itserefleksiiviseksi ja metafiktionaaliseksi ”kirjoittamisesta kirjoittamiseksi”, vaan hän pyrkii antamaan sanoilleen sosiaalisia tai diskursiivisia funktioita.<sup>68</sup> Myöhemmin palaamme tutkimaan, saavatko myös ”hovimiesten joutavuuksilta” helposti kuulostavat ihmetarinat vastaavia funktioita.

## 2.2. Gerald Walesilainen, tarkkasilmäinen maankiertäjä

Gerald syntyi eteläisen Walesin Pembrokeshiressa joko 1145 tai 1146.<sup>69</sup> Hänen äitinsä isä Gerald Windsorilainen oli normanniaatelia, äidinäiti taas Deheubarthin (Etelä-Wales) hallitsijan Rhys ap Tewdwrin tytär Nesta. Geraldissa oli siis kolme neljäsosaa normannia, neljäsosa walesilaista. Hänen enonsa oli Walesin tärkeimmän hiippakunnan St. David'sin piispa, ja Geraldia kannustettiin nuoresta pitäen kirkolliselle uralle. Hän opiskeli Pariisissa noin vuosina 1165–1174, ja Walesiin palattuaan toimi Breconin arkkidiakonina. Gerald, kirkon uudistus- ja ryhtiliikkeen kiihkeä kannattaja, vastusti seurakuntien siirtoa sukulaisille tai isältä pojalle (pappien naimattomuus ei tuolloin aina toteutunut) ja paljasti väärinkäytöksiä pappien jalkavaimoista maksamattomiin kymmenyksiin. Pian hän oli ehdolla St. David'sin piispaksi. Canterburyn arkkipiispan suosituksesta huolimatta kuningas Henry II antoi viran toiselle. Geraldin walesilaisuudella ja uudistajan maineella oli kenties vaikutusta asiaan.<sup>70</sup>

Gerald palasi muutamaksi vuodeksi Pariisiin opintojen pariin. Vuonna 1184 hän sai paikan kuninkaan hovikappalaisena, ja seuraavana vuonna hänet lähetettiin prinssi Johnin neuvonantajaksi Irlantiin. Retken tarkoitus oli vakauttaa kruunun valta-asemaa saarella, jonka Walesista kerätyt, Geraldin

---

Deo sine mamma.”, Map i.25, 90–92. Sisterssiläisiä kritisoitiin yleisemminkin siitä, että näennäinen hurskaus kätkee varallisuuden ja maaomaisuuden himon. Eräiden sisterssiläisluostarien keskeinen rooli Englannin villakaupassa tuskin hillitsi ahneusyytöksiä. 1100-luvulla perustetut uudet sisterssiläisluostarit saivat lahjoituksina suuria maa-alueita, mutta myös laajensivat omistuksiaan aggressiivisesti. Niillä oli tapana karkottaa lähiseudun asukkaat, jotta munkit saisivat luostarisääntönsä ihanteen mukaisesti oleskella ”autiossa paikassa”. (Bartlett 2000, 428–432, 477.) Sisterssiläisistä Walesissa ks. Davies 1992, 196–201. Mapin sisterssiläiskritiikistä ks. Sinex 2002 ja Gordon 2017, 95–105. Mapin sisterssiläisvihan taustalla kerrotaan olleen myös henkilökohtaisia, maakiistoihin liittyviä syitä (Bate 1972, 864).

<sup>67</sup> ”Echoic irony”, ks. Sinex 2002, erit. 284–289.

<sup>68</sup> Kriittinen lukija kysyne, miten julkaisemattoman tekstin perusteella voi päätellä mitään Mapin intentioista tai ”sääntökuntapoliittisista” näkemyksistä – kyseessähan saattoi olla vaikka retorinen kirjoitusharjoitus. Muut lähteet kuitenkin vahvistavat Mapin kritisoineen sisterssiläisiä julkisesti. Oxfordin St. Frideswiden augustinolaisprioraatin alipriori Bothevald moitti Walter Mapia, ”jonka tapana on niin nuoruudessaan kuin vanhuudessaan sanoa pilkkaavia asioita valkoisista munkeista [sisterssiläisten kaavut olivat valkoisia] runo- ja proosamuodossa heidän häpäisemisekseen.” (”Qui tam in juvenute quam in senectute quaedam derisoria dicere consuevit et metrica et prosaice, de monachis albis, ad eorum diffamationem”; siteerattu artikkelissa Gordon 2017, 95). Ks. myös Brooke 2002, xxxi. Näillä perusteilla yllä siteerattu teksti voitaneen tulkita edustavaksi otokseksi Mapin anti-sisterssiläisestä agendasta.

<sup>69</sup> Tämän alaluvun elämäkerralliset tiedot perustuvat pääosin Geraldin teosten kääntäjän introduktioon (Thorpe 1988).

<sup>70</sup> Muutamaa vuotta aiemmin Henrylle oli koitunut harmia toisesta kiihkeästä uudistajasta, Canterburyn arkkipiispa Thomas Becketista, josta sittemmin tuli marttyyri ja pyhimys. Kuninkaan kannattajat surmasivat hänet katedraalissaan vuonna 1170. Becketista ks. Finucane 1977, 121–126; Becketin ja Henryn kiistoista Bartlett 2000, 403–404.

sukulaisten ja muun normanniaatelin johtamat joukot olivat Irlannin sisäisiä levottomuuksia hyödyntäen alistaneet osin hallintaansa 1169. Gerald pysyi Irlannissa vuoteen 1186 saakka keräten materiaalia kahta kirjaansa varten. Ensimmäinen, *Topographia Hibernica* oli kuvaus Irlannin historiasta, maantieteestä, asukkaista ja saaren ihmeellisyyksistä. Jälkimmäinen, *Expugnatio Hibernica* puolestaan oli lähimenneisyyttä kuvaava poliittinen historiateos Irlannin valloituksesta.

Gerald sai *Topographiansa* valmiiksi noin vuonna 1187, *Expugnatio* pari vuotta myöhemmin. Näiden väliin sijoittui hänen seuraava matkansa, kierros koko Walesin ympäri. Retken tarkoitus oli ristiretken saarnaaminen Canterburyn arkkipiispa Baldwinin kanssa. Kiertäessään maata keväällä 1188 Gerald teki ahkerasti muistiinpanoja kaikesta näkemästään ja kuulemastaan: paikallishistoriasta, kansan tarinoista ja elintavoista, onomastiikasta (paikannimien historiasta), ihmekertomuksista, eläimistä, enemmän ja vähemmän omituisista luonnonilmiöistä, piispan matkaseurueen sanaleikeistä. Tuloksena oli kaksi merkittävää kirjaa, matkakertomus *Itinerarium Cambriae* (1191) ja ”kansatieteellinen” Walesin ja walesilaisten kuvaus *Descriptio Cambriae* (1193 tai 1194). Gerald revisioi ja laajensi monia teoksiaan ja kolmannet, viimeiset versiot näistä valmistuivat 1210-luvulla.

Gerald oli uudelleen ehdolla St. David’sin piispaksi 1198 mutta kohtasi jälleen vastustusta ylemmiltä tahoilta. Hän kävi paikasta usean vuoden taistelun ja vietti pitkiä aikoja Roomassa yrittäen päästä paavin puheille ajaakseen asiaansa (ja lahjoittaakseen tälle kirjojaan kuten Geraldilla oli tapana). Geraldille pelissä oli muutakin kuin piispanvirka. Läpi uransa hän osallistui kamppailuun Walesin kirkon irrottamiseksi Canterburyn alaisuudesta.<sup>71</sup> Tätä edistääkseen hän kehitteli fiktiivisiä historioita siitä, kuinka St. David’s oli muinoin itsenäinen arkkihiippakunta. Kirkkohallinnollinen separatismi, samoin pyrkimykset St. David’sin piispanistuimelle (Geraldille tarjottiin lukuisia muita, joita hän ei huolinut) eivät lopulta tuottaneet tulosta. Kirkollisen uransa vastamäkien kitkeröittäjänä hän luopui arkki diakonin virasta ja omisti loput vuotensa uusien teosten kirjoittamiselle ja vanhojen parantelulle. Kaikkiaan 17 teosta kirjoittanut, sanavalmis ja konfliktialtis maankiertäjä kuoli vuonna 1223.

Geraldia on arvostettu tarkkasilmäisenä havainnoitsijana ja realistisena luonnon ja ”antropologisten” yksityiskohtien kuvaajana.<sup>72</sup> Toisaalta ihmekertomustensa takia häntä on pidetty sinisilmäisenä ja taikauskoisena.<sup>73</sup> Tutkielmani kannalta on epäolennaista, uskoiko Gerald kertomiinsa tarinoihin.

---

<sup>71</sup> Laajemmin tästä arkkiepiskopaalisesta itsenäisyystaistelusta ja sen argumenteista ks. esim. Bartlett 2000, 96–97.

<sup>72</sup> Antonia Gransden huomauttaa, että Geraldin pyhimyselämäkeroissakin luonnon kuvaus on uskottavaa, toisin kuin taikauskosisissa, moralistis-luonnon”tieteellisissä” bestiaareissa. Geraldin kuvaus erään linnun käytöksestä ja ulkomuodosta on niin realistinen, että sen tunnistaa vaivatta laulujoutseneksi. (Gransden 1974, 311.) *Descriptiossa* kuvataan tarkasti ruokailutavat, hius- ja partamallit sekä hampaiden hoito. Ks. GW, DK i.10–11, 182–186 (236–238).

<sup>73</sup> Esim. Gransden 1974, 246: ”He [Gerald] seems to have been very superstitious and credulous”; O’Meara 1988, 17: ”the apparent credulity, which must have delighted the hearts of the Irish”.

Olennaista on se, mitä hän niillä teki. Gerald ei teoksillaan vain kuvaillut tai viihdyttänyt vaikka ne eläväisiä ja viihdyttäviä kuvauksia ovatkin. Hän käytti niitä sanoilla tekemiseen siinä diskursiivisessa merkityksessä, jota yllä hahmoteltiin. Esimerkiksi *Expugnationissa* Gerald osallistuu Irlannin valtauksen oikeuttamiseen perustellen Arthurista kertovien tarinoiden ja paavin bullan avulla Englannin kuninkaiden ”viisinkertaista oikeutta” Irlantiin.<sup>74</sup> Näin Gerald kutoo aiempia arvovaltaisia tekstejä osaksi legitimaatiokertomustaan. *Expugnationilla* on siten diskursiivinen, ideologinen funktio. Ei kenties ole täysin tuulesta temmattua olettaa Geraldin tekevän jotakin vastaavaa ihmetarinoilla.

### 2.3. Sydänkeskiajan ihmekäsityksistä ja historiankirjoituksesta

Kirkkoisä Augustinukselta periytyvän ihmekäsityksen mukaan kaikki maailman tapahtumat ovat seurausta alkuperäisestä luomisen ihmeestä. Varsinaisesti ihmeiksi on tosin tapana kutsua vain poikkeuksellisia ilmiöitä, jotka vaikuttavat ylittävän luonnon rajat ja inhimillisen käsityskyvyn.<sup>75</sup> Silti ihmeitä ovat paitsi Jumalan poikkeukselliset teot *supra naturam*, myös ”arkipäiväiset ihmeet” kuten ihmisten syntymä, kasvien kasvu ja sade – ovathan ne merkkejä Jumalan kaikkialla vaikuttavasta luovasta voimasta.<sup>76</sup> Augustinuslaisesta maailmankuvasta seurasi taipumus tulkita todellisuutta merkkien ja symbolien verkkona, jossa pyhä kirjoitus on ainoa varma opas. Jumalan ihmeelliset työt ylittävät ihmisjärjen, eikä maailmaa parane yrittää selittää fysikaalisilla syy–seuraus -suhteilla.<sup>77</sup>

Augustinuslainen maailmankuva oli monien sydänkeskiajan ihmetarinoiden, erityisesti *exemplum*- ja ihmekokoelmissa kerrottujen, taustalla. Niissä suosittiin ihmeellisiä selityksiä luonnollisten sijaan.<sup>78</sup> Kaksi kehityskulkua vaikutti kuitenkin ihmekäsityksen ja erottelujen tarkentumiseen. Pyhimysten kanonisaatioprosessien vakiintumisen ja saarnoja varten koottujen didaktisten ihme- ja *exemplum* -kokoelmien vaikutuksesta ihmeiden (*miracula*) piti olla ”edustavia” – mitä stereotyyppisempi ihme,

---

<sup>74</sup> ”De quinquepartito jure”, GW, *EH* ii.5, 319–320 (262–263): ”Testatur quoque, famosum illum Britanniae regem Arturum Hiberniae reges tributarios habuisse; [...] summorum pontificum, qui insulas omnes sibi special quodam jure respiciunt, totiusque Christianitatis principum et primatum, confirmans accessit auctoritas.” Vrt. GW, *TH* iii.8–9, 148–149 (99–100) varhaisempaan muotoiluun samasta argumentista. Paavi Adrianus IV oli jo vuoden 1155 bullassa *Laudabiliter* myöntänyt Englannin kuninkaalle oikeuden ottaa Irlanti haltuun ”kirkon piirin laajentamiseksi” (Irlannin kirkon perinteiset käytännöt poikkesivat katolisista), ja hänen seuraajansa Alexander III vahvisti oikeutuksen (Davies 1990, 111). Arthur-viittauksen Gerald lienee lainannut Geoffrey Monmouthilaisen tuona aikana huippusuositusta, pseudohistoriallisesta teoksesta *Historia Regum Britannie*, jossa kerrotaan myös Arthurin taisteluista Irlannissa. Irlannin kuningas pakotetaan antautumaan (”deditioni coactus”) ja koko Irlannista tehdään alamaisia (”subiugatis itaque totius Hibernie”), ja myöhemmin Irlannin kuningas mainitaan Arthurille alamaisten hallitsijoiden joukossa (”reges etiam et duces sibi subditos”). GM, *HRB*, 107, 109–110 (221–222, 227).

<sup>75</sup> Goodich 2007, 13; Ward (1982, 3–4) kutsuu tätä augustinuslaista ihmekäsitystä ”psykologiseksi”. Gerald esittää vastaavan näkemyksen *Topographiassa*: ihmisluonto on sellainen, että vain epätavallinen ja harvoin tapahtuva (”inusitatum et raro contingens”) herättää ihmetystä ja luetaan arvokkaaksi. Sivuuatamme jokapäiväisen auringonnousun ja -laskun ilman mitään ihastelua (”sine omni admiratione”) vaikei maailmankaikkeudessa ole mitään yhtä kaunista ja ihmettelemisen arvoista; sen sijaan auringonpimennyksiä hämmästelee koko maailma. GW, *TH* i.15, 49 (42).

<sup>76</sup> Ward 1982, 3–4.

<sup>77</sup> Watkins 2007, 23.

<sup>78</sup> Ward 1982, 31–32.

sitä uskottavampi ja opettavaisempi se oli.<sup>79</sup> Toinen tekijä, joka harvensi yliluonnollisten ihmeiden (*miracula*) joukkoa 1100-luvulla oli muuttuva käsitys luonnosta ja kasvava kiinnostus ilmiöiden sekundaaristen, luonnollisten syiden tutkimiseen. Siinä missä Augustinukselle asioiden luonnollisten ominaisuuksien tutkiminen laajensi ihmeellisten asioiden (*miraculosa*) piiriä, 1100-luvun tutkijoille se kavensi sitä. Kummalliset, mutta luonnollisesti (*naturaliter*) tapahtuvat asiat alkoivat erottua Jumalan ja pyhimysten toiminnasta aiheutuvasta ihmeellisestä (*miraculosus*).<sup>80</sup> Tutkimistani kirjoittajista etenkin Gerald esittää, että moni ihmeelliseltä vaikuttava (luonnon)ilmiö johtuu yliluonnollisen intervention sijaan ”salaisista luonnollisista syistä” (*secretis naturae causis*).<sup>81</sup>

1100–1200-luvuilla kehittynyt käsitys ihmeellisestä voidaan Jacques Le Goffin mukaan jakaa kolmeen kategoriaan: yhtäältä kristilliseen yliluonnolliseen (*miraculosus*), toisaalta ihmeelliseen (marvelous, *mirabilis*), jolla voi olla erilaisia, tuntemattomia mutta luonnollisia syitä, ja kolmanneksi paholaiseen assosioituun ”pahantahtoiseen yliluonnolliseen” (*magicus*).<sup>82</sup> Toinen vähitellen yleistynyt tapa oli jaotella ihmeet ainoastaan kahteen kategoriaan. Yhtäältä ovat Jumalan itse tai pyhimysten tekemät *miracula*, kuten parannusihmeet. Toisaalta ovat luonnolliset, syiltään tuntemattomat ihmetystä herättävät *mirabilia*, joihin kuuluu moninaisia ilmiöitä illuusioista ja muodonmuutoksista luonnollisten asioiden erityisiin ominaisuuksiin (yrttien parantava voima, magneettisuus).<sup>83</sup> 1200-luvun alussa kirjoittanut Gervaise Tilburylainen tiivistä erottelun oivallisesti:

Näistä syistä seuraa kaksi asiaa: ihmeet ja kummallisuudet, joiden molempien seurauksena on ihmettely. Toisaalta ihmeeksi sanomme yleisesti niitä luonnon ylittäviä asioita, jotka luemme jumalallisen voiman aiheuttamiksi, kuten sen että neitsyt synnyttää, sen kun Lasarus nousee kuolleista ja sen kun luhistuneet jäsenet yhdistyvät uudelleen. Kummalliseksi taas kutsumme niitä asioita, jotka eivät taivu käsityskykymme mukaisiksi, vaikka ne ovat luonnollisia. Itse asiassa kummallinen johtuu juuri kyvyttömyydestämme esittää syy sille, miksi se on.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Goodich 2007, 5, 34. Vrt. Gurevich 1988, 169: originaalisuus ei ylipäätään ollut meriitti teologisessa kirjallisuudessa. (Pyhimys)ihmeiden täytyi olla vakuuttavasti todistettuja – mieluiten niiden piti tapahtua julkisilla paikoilla (Goodich 2007, 9). Myös ihmetarinan tuli olla uskottava, autenttinen ja todennäköinen (*plausible*) toimiakseen *exemplumina*, joka kristitylle ymmärrettävänä ja samastuttavana universaalisenä opetustarinana (Rüth 2011, S98; Schmitt 1998, 129). Autenttisuuden ja totuuden kriteerit olivat Gurevichin (1988, 55–56) mukaan keskiajalla kollektiivisia: todennäköistä ja uskottavaa oli se, mikä vastasi kollektiivisia uskomuksia. Liian uudet ja erikoiset ihmeet eivät välttämättä olisi olleet uskottavia. Näin ollen ihmeisiin kohdistui skeptisismää, ja ne pyrittiin muun muassa pyhimysten kanonisaatioprosessin myötä saattamaan institutionalisoidulle, rationaalille teologis-juridiselle perustalle (Goodich 2007, 121).

<sup>80</sup> Ward 1982, 2, 7–9

<sup>81</sup> GW, *TH* ii.3, 79 (59). Geraldin mukaan se, että Irlannissa ei ole käärmeitä ei johdu, kuten jotkut kuvittelevat, pyhän Patrikin tekemästä ihmeestä vaan saaren ilman ennenkuulumattomasta (*nova et inaudita*) ominaisuudesta tai maaperän salaisesta voimasta (*vi occulta*). Irlanti on siis luonnostaan (*naturali*) vailla käärmeitä. GW, *TH* i.28–29, 62–63 (50–51).

<sup>82</sup> Le Goff 1988, 30. Le Goffin erottelu vastaa paljolti Bynumin (1997, 8) esittämää, vuoteen 1200 tultaessa teologisessa keskustelussa vakiintunutta jakoa *miracula* (*miracles*), *mirabilia* (*marvels*) ja *phantasmata* (demoniset illuusiot). Usein demonien ja maagikoiden ihmeitä pidettiin maagisten, mutta luonnollisten ”taitojen” (*ars*) tuotteina (Barlett 2008, 20).

<sup>83</sup> Karnes 2015, 327; ks. myös Bartlett 2008, 18–19, jonka mukaan *mirabilia* on ”unusual part of nature”. *Revenantit* eli kävelevät kuolleet (vrt. Mapin tarina johdannossa) luokiteltiin nekin *mirabiliaksi* (tai *prodigiaksi*) (Caciola 1996, 26).

<sup>84</sup> ”Ex hiis, duo proveniunt: miracula et mirabilia, cum utrorumque finis sit admiratio. Porro miracula dicimus usitatus que preter naturam diuine uirtuti ascribimus, ut cum uirgo parit, cum Lazarus resurgit, cum lapsa membra reintegrantur.

Vaikka ihmeterminologian käyttö oli varsin väljää<sup>85</sup> Mapin ja Geraldin kirjoittaessa teoksiaan 1100-luvun lopulla (yllä esitetyn kahtiajaon eksplikoinut Gervaise kuului vasta seuraavaan sukupolveen), voidaan ainakin Geraldilla havaita vastaavia ajatuksia.<sup>86</sup> Geraldin tapa jaotella irlantilaiset ihmeet *Topographian* toisessa kirjassa (*De Mirabilibus Hiberniae et Miraculis*) kahteen osastoon on erottelun mukainen.<sup>87</sup> Vähitellen vakiintuva ero luonnollisen mutta kummallisen *mirabilian* ja yliluonnollisen *miraculan* välillä mahdollisti (oppineesta filosofis-teologisesta näkökulmasta) monien ihmeiden selittämisen tietämättömydeksi, mutta *mirabilian* ihmettely jatkui. Esimerkiksi William Newburghilaisen mukaan asioita ei kutsuta ihmeellisiksi ja enteileviksi (*mira et prodigiosa*) niinkään niiden harvinaisuuden vaan niiden salatun syyn (*occultam rationem*) takia. *Mirabilia* siis asetti hermeneuttisen haasteen, kutsun selvittää sen merkitys, viesti tai moraalinen hyöty (*utilitas*).<sup>88</sup>

Ihmettelyreaktiota (*admiratio*) keskiaikaisissa teksteissä tutkineen Caroline W. Bynumin mukaan ihmetystä aiheuttivat sekä odotuksia haastavat että äkillisesti valaisevat ilmiöt, sekä erilaisuuden kirjo että maailman säännönmukaisuus. Mutta kaikkein eniten ihmetyttivät sekamuodot, *admirabiles mixturae*, tapahtumat tai ilmiöt, jotka ylittävät, sekoittavat tai pyyhkivät pois ontologisia ja moraalisia rajoja.<sup>89</sup> Tällaisia ”hämmästyttäviä sekoituksia” esiintyy myös Mapin ja Geraldin teosten *mirabiliassa*, joita tutkin. Kyseessä on ihmeellisen tai kummallisen kategoria, joka 1100-luvun loppuun tultaessa oli yhtäältä tullut luonnollisen selittämisen ulottuville, muttei toisaalta menettänyt häiritsevää, epämääräistä ja salaperäistä merkityksellisyyttään. *Mirabilia* vaikutti kiehtovan 1100-luvun maallisia historiankirjoittajia yhä enemmän.<sup>90</sup> Tätä murrosta tarkastelen seuraavaksi.

---

Mirabilia uero dicimus quae nostre cognicioni non subiacent, etiam cum sunt naturalia; sed et mirabilia constituit ignorantia reddende rationis quare sic sit.” (Sit. artikkelissa Rütth 2011, S93.) Käännän *mirabilian* tässä ’kummalliseksi’ välttääkseni termien sekoittumista. Suomen kielestä ei löydy osuvia vastineita englannin *miracle-marvel*-erottelulle.

<sup>85</sup> Käytössä olivat myös mm. termit *signa*, *portenta*, *prodigium*, *monstrum* ja *mirum*. Ks. Watkins 2007, 18–20.

<sup>86</sup> Map käyttää monia ihmetermejä ja väliin varsin sekavasti. Esimerkiksi tarinaa, jossa Jumala asettaa aamumessun takia turnajaisista myöhästyneelle ritari Hamericille voittoisan sijaisen, Map kuvaa sanalla *mirabile*, vaikka kyseessä olisi Gervaisen erottelun mukaisilla termeillä selkeästi *miraculum* (Map i.20, 58–63). Toisaalta Map (ii.3, 136) erottaa ”todellisen ihmeen” (*verum miraculum*) ”fantastisista illuusioista” tai näennäisyyksistä (*fantasias*, *simultatem*), samoin ”ennusmerkeistä” (engl. *omen*, *portent*): ”Aliud non miraculum sed portentum”, kuvaa Map (ii.11, 148) erästä tarinaa.

<sup>87</sup> GW, *TH* ii. Luonnonihmeisiin (*mirabilia*) sisältyy niin kummallisia saaria, kaivoja ja laivoja nieleviä vesipyörteitä kuin ihmissusia ja parrakkaita naisia. Siirtyessään käsittelemään *miraculaa* eli pyhimysihmeitä hän ilmoittaa selkeästi tekevänsä niin: ”Nunc ad miracula transeamus.” (Ibid. ii. 28, 113 [77].) Lohien loikasta kertoessaan Gerald tekee selvän eron: hämmästyttävää loikkaa (*saltu mirabili*) voisi pitää ihmeellisenä (*miraculoso*), ellei se olisi kalalle ominaista (*proprietas*); tämä kalalaji pyrkii loikkimaan luonnostaan: ”piscium genus saltum appetit ex natura” (ibid. ii.41, 126).

<sup>88</sup> Bynum 1997, 10, 23; Ward 1982, 129.

<sup>89</sup> Bynum 1997, 21.

<sup>90</sup> Ward 1982, 205–207. Kirkolliset historiankirjoittajat ja hagiografit puolestaan keskittyivät *miraculaan*. Onkin huomautettu, että *mirabilia* ja *miracula* ovat paitsi eri ihmetyyppisiä, myös assosioituvat erilaisiin kirjallisuudenlajeihin. Niihin liittyy myös erilainen ”ihmettelykäsitys”: *mirabilia* herättää uteliaisuuden (*curiositas*) ja filosofisen hämmästelyn, *miracula* puolestaan kutsuu pyhimysten ihasteluun (*admiratio*). (Rütth 2011, S94.)

1100-luvun jälkipuolella Englannissa elettiin historiankirjoituksen kultakautta. Syitä kukoistukselle voi etsiä paitsi jo aiemmin mainitusta 1100-luvun renessanssista ja oppineisuuden kehityksestä, myös Henry II:n hovikulttuurista sekä halusta yhdistää normanni- ja anglosaksisen historiankirjoituksen haarat ja kietoa näin etnisten ryhmien menneisyydet tiukemmin yhteen. Paitsi että historiasteosten määrä kasvoi, historiankirjoitus myös muuttui laadullisesti, kun niukan annalistisesta tyylistä siirryttiin täydempiin ja yksityiskohtaisempiin kertomuksiin. Kronikoissa alkoi kuulua kirjoittajan oma ääni, ja niissä käsiteltiin aiempaa enemmän muun muassa maantiedettä, luonnonhistoriaa sekä ihmeitä ja yliluonnollisuuksia. Myös kirjoittajajoukko laajeni kattamaan (benediktiini)munkkien ohella myös hiippakuntapapiston (kuten Gerald) ja ”hoviklerkit” (kuten Map). Tuloksena oli sekä historiankirjoituksen genrejen että intellektuaalisten asenteiden monipuolistuminen.<sup>91</sup>

Aiemmasta augustinuslaisesta maailmankuvasta oli seurannut, ettei historioitsijan tehtäviin kuulunut syiden etsiminen, etenkin mitä ihmeelliseen tulee. Ihmeellisen merkitystä kyllä sopi pohdiskella, mutta perimmäiset syyt olivat ihmisjärjen tavoittamattomissa. Tämä maailman- ja historiakuva haastettiin 1100-luvun mittaan, kun menneiden tapahtumien pyhiä merkityksiä pohdiskeleva historia<sup>92</sup> sai rinnalleen uusia selitystapoja etsivän, luonnosta ja fysikaalisista prosesseista kiinnostuneen ”naturalistisen” otteen. Kehityksessä näkyi skolastisen filosofian vaikutus, erityisesti idea luonnon säännönmukaisuudesta. Nämä ajatukset kohtasivat myös vastustusta, sillä perinteisestä augustinuslaisesta näkökulmasta tämä tarkoitti eräänlaista luonnon ”desakralisaatiota”.<sup>93</sup> Näyttäisi kuitenkin siltä, että 1100-luvun historioitsijoilla ja yleisöillä yleinen, ellei vallitseva käsitys oli ”kapea käsitys ihmeistä” ja ajatus luonnon yleisestä säännönmukaisuudesta. Tapahtumien providentiaalinen selittäminen yliluonnollisiksi interventioiksi vaati yhä parempia perusteita – Jumalan tahdosta selityksenä tuli poikkeus, ei sääntö.<sup>94</sup> Muutos näkyy yksittäisissä kirjoittajissakin. William Malmesburylaisen kronikan *Gesta Regum Anglorum* varhaisissa versioissa hän arvelee erään tornin romahtaneen William II:n haudan päälle tämän syntien vuoksi. Myöhemmissä versioissa ihmeellisen korvaa luonnollinen selitys: torni on hyvinkin voinut romahtaa epävakaiden perustuksien takia.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Gransden 1974, 219–222; Watkins 2007, 4–5; Partner 1977, 6; ks. myös Bartlett 2000, 616–619.

<sup>92</sup> Tästä ”providentiaalisesta” historiakäsityksestä esimerkkinä käynee John Salisburylaisen kuvaus historioitsijan tehtävästä: ”For all these chroniclers have had a single purpose: to relate noteworthy matters, so that the invisible things of God (*invisibilia dei*) may be clearly seen by the things that are done.” (Sit. teoksessa Partner 1977, 188.)

<sup>93</sup> Watkins 2007, 23–28; Partner 1977, 229–230.

<sup>94</sup> Watkins 2007, 44–46, 66. Kapean, *miraculaan* rajoittuneen ihmeikäisyyden yleistymisestä huolimatta ”radikaalit naturalistit”, jotka kielsivät luonnonilmiöiden olevan merkkejä ja enteitä, olivat yhä vähemmistössä. Valtavirtaa oli käsitys maailmasta, joka oli täynnä merkkejä ja symboleita, jos niitä osasi lukea. (Bartlett 2000, 650–651.) Ilmiön naturalistinen ymmärtäminen ei liioin estänyt sen tulkintaa myös merkiksi (Bartlett 2008, 69). Radikaalinaturalistisena historioitsijana voi pitää Richard of Devizesia, jonka mukaan ne, jotka ymmärtävät syitä ja maailman toimintaa, tietävät etteivät auringon- ja kuunpimennykset ynnä muut merkitse mitään. Richard of Devizesista ks. Watkins 2007, 35–38.

<sup>95</sup> Watkins 2007, 39.

Luonnollisten selitysten yleistymisen ohella toinen 1100-luvun historiankirjoituksessa näkyvä uutuus on moniselitteisten (*ambiguous*) ilmiöiden esiinmarssi. Uusi suhtautuminen luontoon muutti perinteistä maailmankuvaa, eikä todellisuutta enää nähty yksiselitteisenä ”moraalisena universumina”, jossa ihmeelliset ilmiöt kuuluivat joko jumalallisiin (*miraculous*) tai demonisiin. Kiinnostus luonnolliseen selittämiseen teki historioitsijoista halukkaampia hyväksymään evidenssiä ja silminnäköjäläusuntoja – myös ilmiöistä, jotka *poikkesivat* luonnon järjestyksestä, samoin kuin tapauksista ja olioista, jotka eivät helposti istuneet perinteisiin teologisiin kehyksiin.<sup>96</sup> Tämä synnytti ilmiökategorian, joka outoudessaan vastasi ihmeitä (*miracles*) mutta monitulkintaisuudessaan oli jotakin muuta kuin moraalisesti yksiselitteiset (jumalalliset tai demoniset) ihmeet. Nämä kummallisuudet jäivät usein roikkumaan vailla lopullista selitystä historiankirjoituksen marginaaleihin, tulkinnanvaraisiksi, liminaalisiksi.<sup>97</sup> Mapin *revenantit* ja Geraldin poltergeistit ovat esimerkkejä tästä uudesta, epämääräisestä ilmiökategoriasta, ”tarinoita sääntöjen ulkopuolelta”<sup>98</sup>.

### 2.3.1. Map ja Gerald – historiankirjoittajia vai viihdyttäjiä?

Map ja Gerald eivät varsinaisesti olleet historioitsijoita, jos sydänkeskiajan historiankirjoituksen paradigmaattisena muotona pidetään kronikkaa, kronologisesti etenevää kertomusta menneistä tapahtumista. Heidän moninaiset teoksensa sisälsivät paljon muutakin kuin historiallista ainesta. *De Nugis* yhdistelee historiaa, fiktiivisiä (*fabula*) tai kansanomaisia kertomuksia ja anekdootteja sekä poliittista satiiria. Geraldin Irlantia ja Walesia käsittelevät teoksiin sisältyy historiaa, maantiedettä ja ”etnografista” tai kansatieteellistä havainnointia sekä eläimiä ja luonnonilmiöitä koskevaa aineistoa.<sup>99</sup>

Edellä mainittujen tiedonalojen lisäksi Mapin ja Geraldin teokset sisältävät monia ihmekertomuksia. Luokittelu jutuniskijöiksi, jotka kertovat mieluusti joka ikisen merkillisen tarinan, kunhan se on viihdyttävä, on silti turhan yksipuolinen tuomio.<sup>100</sup> Vaikka Map ja Gerald eivät olleet historioitsijoita, heidän teoksensa heijastelevat silti aikansa historiografisia trendejä niin metodinsa (suullisten ja kirjallisten lähteiden omaperäinen yhdistely pelkkien kirjallisten lähteiden kopioimisen sijaan) kuin tyyliinsä ja sisältönsä (realistiset henkilökuvaukset, viehtymys anekdoottiin ja hyvään tarinaan) puolesta. Nykynäkökulmasta Mapin arvokkainta (faktuaalista) antia ovat suurmiesten henkilökuvat,

---

<sup>96</sup> Watkins 2007, 61–63. Aiemmin teologiassa oli suhtauduttu kansanomaisiin ihmeuskomuksiin kuten incubuksiin, noitiin ja *fairiyihin* vihamielisesti ja pidetty niitä vain demonien illuusioina. Uusi ”empiirinen” asenne johti siihen, että evidenssiä näistä kertyi (vieläpä luotettavilta todistajilta) niin paljon, ettei sitä voinut jättää huomiotta. (Ibid., 221–222.)

<sup>97</sup> Watkins 2007, 227.

<sup>98</sup> ”Stories outside the rules”, Watkins 2007, 225.

<sup>99</sup> Watkins 2007, 4–5.

<sup>100</sup> Tämän tuomion langettaa muutoin erinomaisen tarkkanäköisessä teoksessaan Nancy Partner (1977, 114), tosin kontrastina heidän aikalaiseensa William Newburghilaiseen, jonka historioitsijan asenteeseen kuului jämäkkä epäily.

Geraldin ansiona taas on tämän silmä realistiseen sosiaalhistorialliseen havainnointiin.<sup>101</sup> 1100-luvun Walesia koskevinä lähteinä Geraldin ja Mapin teokset ovat ohittamattomia.<sup>102</sup>

Historiakäsitystä hiukan laajentamalla Mapia ja Geraldia voinee kaikesta huolimatta kutsua, jos ei historioitsijoiksi *stricto sensu*, niin historiankirjoittajiksi. He itse kokivat kirjoittavansa (muun ohella) historiaa. Gerald lainaa *Description* esipuheessa Ciceron kuvausta historiasta (”aikakausten todistaja, totuuden valo, elävä muisti, elämän opettaja ja menneiden aikojen sanansaattaja”) ja pitää tätä työtä itselleen erityisen mieluisana.<sup>103</sup> Map puolestaan asettaa tehtäväkseen, omiaan lisäämättä ja epätotuuksia esittelemättä, tallentaa sanat ja teot, joita ei ole vielä kirjoitettu ylös, jotta niiden lukeminen viihdyttäisi ja tähtäisi moraaliseen opetukseen.<sup>104</sup> Jos kirjatuksi sitten tuleekin ihmeellisiä kertomuksia, ei kyseessä ehkä silti ole historiasta poikkeaminen vaan sen laajentaminen.<sup>105</sup> Yleisellä tasolla tätäkin voisi pitää yhtenä ihmekertomusten funktiona. Seuraavaksi katsomme lähempää.

### 3. MAPIN JA GERALDIN IHMEKERTOMUKSET

Esitän ennen jokaisen ihmekertomuksen analyysia lyhyen referaatin sen keskeisistä tapahtumista. Referaatteja ei ole tarkoitettu kattaviksi, vaan esittelen lisää aineksia tarinoista analyysin edetessä.

#### 3.1. Metamorfoosit

##### 3.1.1. Mapin petollinen käärmineito

*Normandialainen aatelismies, ”hampaikas” Henno löytää metsästä kuvankauniin neidon yksin itkemässä. Neito oli isänsä kanssa matkalla naidakseen Ranskan kuninkaan, mutta jäi joukosta jälkeen. Henno ihastelee neidon kauneutta ja tarjoaa tälle suojelustaan. Tyttö suostuu, Henno vie tämän kotiinsa ja pian he ovat naimisissa. Vaimo synnyttää kauniita lapsia, käy kirkossa ja käyttäytyy muutenkin juuri kuten pitää, paitsi että välttelee pyhää vettä. Hennon äidin epäilykset heräävät, tämä seuraa salaa vaimoa. Äiti näkee tämän kylvyssä käydessään muuttuvan lohikäärmeeksi ja palaavan sen jälkeen ihmishahmoon. Äiti kertoo tarinan Hennolle, joka hakee papin paikalle ja vaimo*

<sup>101</sup> Gransden 1974, 221–222, 243–245.

<sup>102</sup> Davies 1992, 112–113.

<sup>103</sup> GW, *DK*, praefatio secunda, 164 (217); *De Orat.* ii.36 (s. 110). Gerald tosin laittaa tämän sitaatin Senecan nimiin.

<sup>104</sup> Map i.13, 36: ”dicta scilicet et facta que nondum littere tradita sunt [...] ut recitatio placeat et ad mores tendat instructio. Meum autem inde propositum est nichil noui cudere, nichil falsitatis inferre”. Ajatus tarinan (tai historian) kyvystä viihdyttää ja opettaa muistuttaa roomalaisrunoilija Horatiuksesta, jonka opetukset keskiajalla toki tunnettiin: ”Runoilijat pyrkivät joko hyödyttämään [*prodesse*] tai viihdyttämään [*delectare*] tai sanomaan sellaista, mikä viihdyttää ja kelpaa samalla elämänohjeeksi.” (*Ars P.*, 333–334 [s. 44–45].) 1100-luvun Englannissa historian moraalista opettavuutta pidettiin tärkeänä. Tähän vaikutti erityisesti englantilaishistorioitsija Bede (n. 672–735) auktoriteetti. Bede *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* oli keskiajan Englannin laajalevikkisimpiä kirjoja ja historioitsijoiden suuresti arvostama (ks. Gransden 1974, 16–17). Esipuheessa Bede korosti moraalisen opettavuuden tärkeyttä jopa enemmän kuin faktuaalista tarkkuutta, mikä vaikutti varmasti myöhempiin historioitsijoihin (Hanna 2011, 353–354).

<sup>105</sup> Edwards (2007, 179–181) esittää, että tuomalla uusia (*nondum littere tradita*) populaareja tai kansanomaisia tarinoita tekstuaalisuuden piiriin Map ”esiinkirjoittaa” marginaalia kirjalliseen diskurssiin – ja siten historiaan.



*pirskotellaan pyhällä vedellä. Silloin tämä karkaa katon läpi ja katoaa kirkuen. Tällä naisella on monia edelleen elossa olevia jälkeläisiä, lopettaa Map tarinansa.*<sup>106</sup>

Tarina on varhainen versio myöhemmistä erityisesti Ranskassa kerrotuista Melusina-tarinoista, tosin Map ei nimeä käytä. Melusina-tarinasta tunnetaan jo gallo-romaanisia ja keltiläisiä prototyyppisiä. Melusina oli syntyjään puoliksi ihmisten, puoliksi haltioiden (*fairies*) sukua, ja joutui kirouksen takia säännöllisesti muuttamaan (lohi)käärmeeksi. Tarinoissa Melusina oli merkittävän poitoulaisen Lusignan-suvun kantaäiti.<sup>107</sup> Myös Englannin Anjou- (sitemmin Plantagenet-) hallitsijasuvun, johon Henry II kuului, huhuttiin periytyvän Melusinasta, mistä Map varmasti oli tietoinen.<sup>108</sup> Juliette Wood vihjaa, että tarina toimisi hallitsijasuvun alkuperälegendana, mihin monia *fairy bride* -tyyppisiä ihmetarinoita onkin käytetty.<sup>109</sup> Näin ollen Hennon tarinan funktion voisi tulkita diskursiiviseksi: kuten monet muut *De Nugisin* tarinat, se rakentaa myyttistä historiaa kuningassuvulle.<sup>110</sup>

Toinen mahdollinen tulkintalinja olisi lukea tarina varoittavana esimerkkinä. Yksinkertainen versio tästä luennasta olisi, että Map varoittaa ulkomuodon, ehkä ennen kaikkea naisten petollisuudesta – assosioituhan viettelevä käärmeneito-Melusina niin paratiisin käärmeeseen kuin Aatamia syntiin houkuttelevaan Eevaan. Hiukan monimutkaisempi (ja vähemmän misogynyninen) tulkinta olisi, että petollisia eivät olekaan naiset ja ulkomuodot, vaan ihmisen omat halut ja tunteet, jotka johtavat harhateille. Map kuvaakin Hennon nuorukaiseksi, joka kauniin neidon nähdessään ”käy kuumana”<sup>111</sup> ja näkee tässä kaikkien unelmiensa täyttymyksen. Tulkittuna varoitukseksi intohimojen seuraamisen harhaanjohtavuudesta ja turmiollisuudesta, olisi tarinalla varoittava ja eksemplaarinen funktio.<sup>112</sup> Tämä täyttäisi myös Mapin itselleen asettaman tavoitteen opettavaisuudesta ja viihdyttävyydestä.<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Map iv.9, 344–349. Toimittajien (alaviite 2, 344) mukaan tarinan sankarin nimi Henno cum dentibus (Henno ”hampaikas”) viittaisi 1000-luvulla eläneeseen normanniparoni Hamo ”Dentatukseen” (aux Dents).

<sup>107</sup> Sturm-Maddox & Maddox 2004, 657–658. Lusignan-suku oli mahtavimmillaan 1100-luvulla, joskin käärmenainen saa Melusina-nimen ja yhdistyy Lusignaneihin vasta 1300–1400-lukujen vaihteessa kirjoitetuissa legendoissa. Tarinan sydänkeskiaikaisista versioista (joita tunnetaan Mapin lisäksi 1100–1200-lukujen vaihteesta Gervaise Tilburylaiselta ja sisterssiläismunkki Helinand Froimontlaiselta) nämä piirteet puuttuvat. Kaikkia versioita yhdistää aatelismiehelle lapsia synnyttävä, käärmeeksi muuttuva (”demoninen”) vaimo, joka karkotetaan kristillisin riitein. (Le Goff 1980, 205–208.)

<sup>108</sup> Wood 1992, 58. Wood ei anna näistä legendoista tarkempaa evidenssiä, mutta esimerkiksi Gerald kertoo teoksessaan *De principis instructione* ilmeisen tunnetun tarinan Anjoun demonikreivittärestä (GW, *PI* iii.27, 301). Henry II taas kuului isänsä puolelta Anjou-sukuun. Geraldin mukaan Henryn pojalla Richardilla oli tapana vitsailla, ettei perheen sisäisissä loputtomissa kiistoissa ollut ihmettelemistä. Ne johtuivat suvun pirullisesta alkuperästä ja piruheidät vielä perisikin: ”rex Ricardus saepe referre solebat, dicens non esse mirandum, si de genere tali et filii parentes et sese ad invicem fratres infestare non cessent; de diabolo namque eos omnes venisse et ad diabolum dicebat ituros esse.” (ibid.)

<sup>109</sup> Wood 1992, 58, 62, 65.

<sup>110</sup> Ks. Wood 1992, 59.

<sup>111</sup> ”Incalescit igne concepto iuvenis”, Map iv.9, 345.

<sup>112</sup> Hiukan samaan tapaan Watkins (2007, 204–206) tulkitsee useampaakin Mapin tarinaa.

<sup>113</sup> Vrt. alaviite 104 yllä. Toisaalla Map mainitsee eksplisiittisesti (tekstin tilaajan, joka on mahdollisesti Mapin mielikuvituksen tuotetta, esittämän) vaatimuksen kirjoittaa *exemplumeita*: ”Käsket minua kirjoittamaan jälkipolville esimerkkejä, jotka joko herättävät huvitusta tai kehittävät moraalialia.” (”Scribere iubes posteris exempla quibus uel iocunditas excitetur uel edificetur ethica.”) Map iii.1, 210.

Edellä esitetyt tulkinnat tarinan funktioista voivat hyvinkin olla osuvia.<sup>114</sup> Haluan kuitenkin itse hahmotella hiukan erilaista tulkintaa, joka Spiegelin ”tekstin sosiaalisen logiikan” ajatuksen (ks. s. 10 yllä) tavoin ei keskity ainoastaan siihen, miten teksteillä muokataan sosiaalista todellisuutta, vaan myös siihen miten sosiaalisen todellisuuden tapahtumat vaikuttavat tekstien syntyyn. Kun luemme tarinaa kirjoitusajankohdan poliittisessa kontekstissa, löytyy näistä mielenkiintoinen paralleeli.

Aloitetaan metsässä itkevästä neidosta. Hänen oli tarkoitus astua avioon Ranskan kuninkaan kanssa, mutta neito päätyykin naimaan Hennon, normanniaatelisten, ja synnyttämään tälle kauniita lapsia. Samoin Englannin kuningatar Eleanor Akvitaniaalainen erosi ensimmäisestä aviomiehestään, Ranskan kuninkaasta Louis VII:sta ja nai anglo-normannikuningas Henry II:n (vuonna 1152). Lapsien lisäksi hän kasvatti miehensä valtakuntaa lisäämällä siihen huomattavat perintömaansa Akvitaniassa.<sup>115</sup> Tähän positiiviset yhtäläisyydet loppuvatkin. Map kutsuu Hennon vaimoa ”jalosukaiseksi kulkutaudiksi” joka ”viimeistelläkseen himoitsemansa pahantahtoisuuden” esittää ihmisten ilmoilla täydellistä ja hyväntekeväistä vaimoa.<sup>116</sup> Sitä, mikä tämä pahantahtoinen suunnitelma oikeastaan on, ei Map kerro. Lopulta Melusina kuitenkin paljastaa hirviömaisyytensä ja järkyttää perheen järjestystä.

Myös Henry II:n perhe ajautui epäjärjestykseen ja eripuraan, kun tämän poika ja perillinen (myös Henry) kapinoi kuningasta vastaan vuosina 1173–1174.<sup>117</sup> Nuorempaa Henryä tukivat paitsi joukko normandialaisia, anjoulaisia ja englantilaisia aatelisia, myös tämän veljet Richard ja Geoffrey – sekä kuningatar Eleanor. Kapina päättyi kuninkaan voittoon, mutta Eleanor jatkoi poikien (erityisesti suosikkinsa Richardin) tukemista kiistoissa isäänsä vastaan myöhemminkin.<sup>118</sup> Juuri Eleanorin aktiivinen julkinen toiminta herätti aikanaan suurta pahennusta. Useimmat 1100-luvun historioitsijat kuvaavat Eleanoria negatiiviseen sävyyn, mikä johtuu paitsi kirkollisen koulutuksen saaneiden kronikoitsijoiden (joista monet olivat munkkeja) yleisestä naisvihamielisestä asenteesta, myös maallisesta kulttuurikontekstista. Anglo-normannisessa yhteiskunnassa korostuivat (aiempaakin

---

<sup>114</sup> Lisäksi voidaan mainita Jacques Le Goffin (1980) strukturalistinen luenta, jossa Melusina edustaa varallisuutta, yhdistyy rakennusprojekteihin (tämä ei näy Mapin versiossa, myöhemmissä Melusina-tarinoissa kylläkin) ja on näin ollen ”keskiajan talouskasvun haltia” (ibid., 219). Toinen Melusinan keskeinen funktio on Le Goffin mukaan aatelisten sukulinjan ylläpito lukuisia lapsia synnyttämällä, ja tämän funktion täytettyään Melusina katoaa näyttämöltä. Edellisten funktioiden perusteella Le Goff hahmottelee tulkintaa, jossa Melusina on aristokraattisen (ritari)keskiluokan (*militēs*) sosiaalisen kunnianhimon ”symbolinen ja maaginen inkarnaatio” (ibid., 220). Tulkinnassa on puolensa, mutta Mapin tapauksessa se ei vaikuta osuvalta. Nousevan ”keskiluokkaisen” aristokratian tuntojen artikuloimisen sijaan Map edusti yhtäältä hovimiehenä kuninkaan intressejä (ja *curialisten* ambivalenttia kastia, epäilyttäviä *homo novuksia*), toisaalta klerkkinä kirkkoa. Keskiluokkaisen maa-ateelin etujen propagoiminen ei näyttäisi sopivan Mapin sosiaaliseen rooliin.

<sup>115</sup> Bartlett 2000, 22, 37.

<sup>116</sup> ”Nobilem pestilenciam”; ”Vt fine concludat optato maliciam”, Map iv.9, 346, 348.

<sup>117</sup> Tästä kapinasta tarkemmin ks. Bartlett 2000, 54–57. Hintonin (1917, 120) mukaan Hennon tarina on kirjoitettu vuonna 1181, joten kapina lienee ollut Mapilla vielä melko tuoreessa muistissa.

<sup>118</sup> Bartlett 2000, 37. Kuninkaan epäonnista perhe-elämää pidettiin yleisemminkin hänen ”väärän” avioliittonsa (Eleanor oli eronnut) luonnollisena seurauksena (ibid., 630). Aikalaiskirjoittajat kutsuivat kuningasperhettä muun muassa ”Oidipuksen sekavaksi suvuksi” ja poikien kapina isää vastaan todisti heille avioliiton olevan kirottu (Turner 2008, 32).

enemmän) sotilaallisuus ja miesten etuoikeudet.<sup>119</sup> Eleanorin synnyinseudulla Akvitaniassa ylhäisön naisten vallankäyttö oli yleisempää, anglo-normannihistorioitsijoille se oli normaalin järjestyksen uhmaamista.<sup>120</sup> Tukemalla poikiensa kapinaa muutenkin aktiivista toimijuutta osoittanut Eleanor vahvasti todeksi epäilyt maskuliinisen järjestyksen haastavasta vaarallisesta voimasta.<sup>121</sup> Mapin demonisen naiskäärmeen voi lukea fantastiseksi vastineeksi Eleanorille, joka ”luonnollisesta” asemastaan ja roolistaan poiketessaan tuottaa epäjärjestystä ja tuhoa perheessä ja valtakunnassa.

Voi olettaa, että uskollisena hovimiehenä (hän ylistää Henryä monin paikoin teoksessaan) Mapilla oli motiivi esittää kuningatar Eleanor petollisena hirviönä<sup>122</sup> kritisoidakseen ja halventaakseen kuninkaan vihollista. Map sitä paitsi halventaa kuningatarta muuallakin. Hän kertoo ikäväsävyisen hovijuorun siitä, kuinka Eleanor syyllistyi aviorikokseen ollessaan vielä Ranskan kuninkaan Louisin vaimo, ja sen jälkeen hän käänsi ”epäsiveät silmänsä” Englannin tulevaan kuninkaaseen Henryyn ja juoniteltuaan vääryydellä itselleen avioeron nai tämän.<sup>123</sup> Voitaneen siis väittää, että Mapin Hennotarina saa ideologis-diskursiivisen funktion. Se pyrkii allegorian avulla esittämään kuningatar Eleanorin petollisena ja juonittelevana – mikä ei toki sulje pois tarinan pintatason viihdearvoa.<sup>124</sup>

### 3.1.2. Geraldin irlantilainen ihmissusi

*Irlannin Ulsterissa matkaa tekevä pappi viettää yötä metsässä nuotion ääressä, seuranaan vain nuori poika. Yhtäkkiä metsästä ilmestyy susi, joka alkaa heti rauhoitella pappia sanoen, ettei syytä pelkoon ole. Pappi hämmentyy suuresti, susi sanoo joitakin järkevältä vaikuttavia asioita Jumalasta. Lopulta pappi suostuu, pelokkaasti tosin, seuraamaan sutta, joka pyytää pappia suorittamaan viimeiset riitit*

<sup>119</sup> Vielä anglosaksisella ajalla englantilaiset historioitsijat suhtautuivat suopeammin naisten julkiseen toimintaan ja puhuivat ihailien ja kunnioittavasti voimakkaista naishallitsijoista. 1100-luvulla sukupuoliroolit tiukkenivat ja naisten vallankäyttöä kuvattiin yhä useammin miehisen roolin ”epäluonnollisena” omaksumisena. (Turner 2008, 23–24.)

<sup>120</sup> Turner 2008, 35, 42. Vasta Eleanorin jäätyä leskeksi kronikoitsijat alkavat suhtautua suopeammin hänen aktiiviseen julkiseen toimintaansa poikiensa kruununperimyksen ja maiden turvaamiseksi (ibid., 37).

<sup>121</sup> Turner 2008, 22–23. Mapilla vaimon tuhoisuutta enemmän korostuu petollisuus: käärmedemoni kauniin naisen vaeasussa rinnastuu kuningattaren juonitteluun (josta monet aikalaiskronikoitsijat Eleanoria syyttivät; ks. ibid., 34). Mapin käärmeneito antaa kuitenkin myös näytteen tuhoisasta, repivästä voimastaan, kun hän kylvystä noustessaan repii hampaillaan viitan riekaleiksi (Map iv.10, 348: ”in minutissima frusta dentibus illud [pallium nouum] concidentem.”) Olisiko liikaa tulkita viitta – eräs kuninkaallisista symboleista – metaforaksi sisällissodan repimälle valtakunnalle?

<sup>122</sup> Huomautettakoon, että kuningattaren voi nähdä, käsitteen liiallisen venyttämisen uhalla tosin, liminaalisena hahmona. Anglo-normannikauden kuningattarista suurin osa oli kotoisin mantereelta. Englannissa he olivat ulkopuolisia, eikä heidän ja paikallisen aateliston välille helposti muodostunut luontevia poliittisia liittoumia. (Bartlett 2000, 36–37.) Muihin kuningattariin verrattuna kaukaisesta Akvitaniasta tullut Eleanor oli anglo-normannisen kulttuurin näkökulmasta vieläkin vieraampi. Kenties tämä ulkopuolisuus (tai jos niin halutaan, liminaalisuus) teki kuningatar Eleanorista Mapille, englantilaiselle hovimiehelle, helpomman maalitaulun, johon purkaa ennakkoluulojaan.  
<sup>123</sup> Map v.6, 475–477; ”in quem [Henricum] iniecit oculos incestos Alienor Francorum regina, Lodouici piissimi coniux, et iniustum machinata diuorcium nupsit ei” (ibid., 474). Syytökset uskottomuudesta olivat yleisiä. Ennen Mapia ainakin John Salisburyylainen vihjasi Eleanorin syyllistyneen aviorikokseen setänsä kanssa ollessaan silloisen miehensä Louisin mukana vuoden 1148 ristiretkellä Antiokiassa (Turner 2008, 26). Mapin tarinassa Eleanorin rikostoveri on vieläpä tulevan aviomiehen Henryn isä, Anjou kreivi Geoffrey, mikä edelleen kasvattaa kuningattaren skandaalisuutta.

<sup>124</sup> Tulkintaani voi vahvistaa se, että Melusina-hahmon ja Henry II:n vaimon (ei tosin nimellä Eleanor) yhteys esiintyi 1200-luvun romanssissa *Richard Coeur de Lion*. Nimihenkilön kaunis äiti on demoni, joka ehtoollisleivän nähdessään pakenee lentäen katon läpi (ks. Chapman 1955). Viimeistään tällöin Melusinan ja Eleanorin yhteys tunnettiin. Chapman (ibid., 396) jopa pohtii, olisiko Mapin Hennotarina myöhempien ”demonikuningatar Eleanor”-legendojen alkulähde.

kuolemaisillaan olevalle ihmissusikumppanilleen. Pappi käy toimeen, muttei tohdi antaa kuolevalle susivaimolle ehtoollisleipää. Miessusi vakuuttaa papin vetämällä kumppaninsa sudennahan auki, jolloin alta paljastuu vanha nainen. Pappi suorittaa rituaalin ja viettää loppuyön nuotiolla puhellen yllättävän ihmismäiseltä vaikuttavan miessuden kanssa. Aamun tullen susi ohjaa papin ja pojan pois metsästä ja jää odottamaan susihahmosta vapautumista – kyse on erään pyhimyksen kirouksesta, jonka vuoksi aina kaksi paikallista vuorollaan joutuu viettämään seitsemän vuotta suden hahmossa. Gerald kertoo kuulleensa tarinan piispalta, joka kysyi hänen mielipidettään tapauksesta.<sup>125</sup>

Gerald kuvaa Irlannin saaren eräänlaiseksi ”toismaailmaksi” (*alter orbis*), jonka maantieteellinen marginaalisuus ja ihmeelliset ilmiöt kietoutuvat yhteen. Irlannin kaksinkertainen liminaalisuus – saarena ja tunnetun maailman läntisimpänä äärenä – teki siitä keskiaikaista mielikuvitusta kiihottavan toismaailman, jossa ihmeiden tapahtuminen oli lähes luonnollista.<sup>126</sup> Irlantiin Luonto on kätkenyt sen normaalin kulun vastaisia asioita, siellä se toisinaan, vakavaan ja todelliseen kyllästyessään, huvittelee salaisilla poikkeamilla.<sup>127</sup> Aavemaiset armeijat ovat saarella yleisiä, pyhimyksetkin poikkeuksellisen pahansuisia.<sup>128</sup> Vaikka Irlannissa voikin odottaa tapahtuvan lähes mitä tahansa, jättää Geraldin tarina papille puhuneesta sudesta niin kertojan kuin lukijan erityisen hämmentyneeksi.

Ihmissusikohtaus sijoittuu *Topographian* toiseen, Irlannin ihmeitä esittelevään kirjaan. Se aloittaa viimeaikaisia kummallisuuksia (*De mirabilibus nostri temporis*) käsittelevien tarinoiden sarjan, joissa kerrotaan hirviömäisistä ruumiista kuten parrakkaasta naisesta, härän ja miehen sekoituksista (*De semibove viro semiviroque bove*), lehmän ja saksanhirven risteymästä sekä pukkiin ja leijonaan sekaantuneista naisista.<sup>129</sup> Eräs ihmissusitarinan, joka on Geraldin tarinoista pisimpiä ja sisällöltään poikkeuksellisimpia, tekstuaalinen funktio *Topographian* kokonaisuudessa voi olla lukijan huomion vangitseminen ja sen korostaminen, että hän kääntelee nyt teoksen mielenkiintoisimpia sivuja.<sup>130</sup>

Geraldin hybridiset ihmis-eläimet on helppo lukea irlantilaisten väitetyt barbaarisuuden symboleiksi.<sup>131</sup> Niitä, samoin kuin kuvauksia irlantilaisten barbaarisista tavoista, on tulkittu kolonialistisina representaatioina, jotka perustavat Irlannin valtausta oikeuttavan diskurssin. Samalla kun anglo-normanni-walesilaiset suorittavat Irlannin maantieteellistä valloitusta, suorittaa Gerald

<sup>125</sup> GW, *TH* ii.19, 101–107 (69–72).

<sup>126</sup> Saarten, liminaalisuuden, ihmeiden ja keskiaikaisen *alter orbis*-topoksen yhteydestä ks. Byrne 2016, 143–151.

<sup>127</sup> GW, *TH* praefatio secunda, 20–21 (30): ”contra solitum sui [naturae] cursum”; ”occultis natura ludit excessibus”.

<sup>128</sup> *Expugnatio* Gerald kertoo aavearmeijasta, joka hyökkää englantilaisten valloittajien leiriin kovalla aseiden ja kirveiden kalinalla pelästyttäen kaikki paitsi Geraldin rohkeat sukulaismiehet. Hän toteaa tämän ilmiön olevan yleinen Irlannissa: ”Cujusmodi phantasma in Hibernia circa expeditiones frequens esse solebat.” GW, *EH* i.4, 235 (194–195). Kostonhimoiset (*vindicis*) pyhimykset heijastavat Geraldin mukaan irlantilaisten luonnetta. GW, *TH* ii.55, 137 (91).

<sup>129</sup> GW, *TH* ii.19–24, 101–111 (69–76).

<sup>130</sup> *Topographian* käsikirjoitusversioita tutkinut Asa Mittman (2007, 109) päättelee sivujen reunojen kulumisesta ja likaantumisesta, että juuri kyseistä teoksen toista kirjaa lukijat ovat aikanaan ahkerimmin lehteilleet.

<sup>131</sup> Ks. esim. Knight 2001. Barbaarisuuden Gerald johtaa Irlannin perifeerisestä *alter orbis*-statuksesta (Byrne 2001, 173). Gerald kirjoittaa irlantilaisten tuntevan vain barbaariset tavat, koska he elävät niin syrjässä ja eristyksissä, ”ikään kuin toisessa maailmassa” (”tanquam in orbe quodam altero”). GW, *TH* iii.10, 153 (103). Vrt. alaviite 49 yllä.

tiedollista valloitusta. Irlantilaisten kirjoittaminen esiin eläimellisinä barbaareina<sup>132</sup> legitimoiki diskursiivisesti saaren valtausta ja mahdollistaa valtaajien esittämisen sivilisoijina.<sup>133</sup>

Toinen tulkinta Geraldin irlantilaisista hirviömäisistä tai eläimellisistä ruumiista on, että hän projisoi niihin omaa hybridistä identiteettiään. Sekä walesilaisena että normannina, sekä kirkonmiehenä että sotilaallisesti ja poliittisesti merkittävän rajamaiden aatelissuvun edustajana Geraldia on kuvailtu ”itsetietoiseksi hybridiksi” joka heijastaa vaikeaa identiteettiään kuvaamiinsa sekamuotoisiin hahmoihin. Geraldin erilaisten, ristiriitaistenkin roolien yhdistelmä on sekä mahdollisuus<sup>134</sup> että kauhua herättävä ongelma.<sup>135</sup> Geraldin kuvaukset Irlannin hybrideistä eivät olekaan yksioikoisen tuomitsevia. Esimerkiksi Geraldin sukulaisen Maurice fitzGeraldin tukikohtana toimineessa linnassa oleskelleen härkämiehen elämä päättyy, kun paikalliset irlantilaiset viimein – linnan nuorukaisten, siis ilmeisesti normannivalloittajien, solvattua heitä siitä, millaisia otuksia irlantilaiset synnyttävät – surmaavat härkämiehen. Gerald toteaa sympatisoivasti, ettei tämä ansainnut moista kohtaloa.<sup>136</sup>

Geraldin voi yllä tulkita jopa varoittavan maanmiehiään eläimellistämistä irlantilaisia liikaa – he eivät ansaitse tällaista vihaa osakseen. Ehkä hän toivoo suopeutta myös omaa hybridistä identiteettiään kohtaan? Jos Geraldin ihmeellisiä irlantilaishybridejä tulkitaan Irlannin ja irlantilaisten marginaalisen barbaarisuuden ruumiillistumien sijaan heijastuksena Geraldin omasta identiteetistä, voisi näiden tarinoiden funktiota kutsua tekstuaaliseksi. Ne edustavat metonymisesti kertojaansa, muistuttavat ja figuroivat hänen omaa identiteettiään ja kokemuksiaan tekstuaalisella tasolla. Tässä luennassa on kuitenkin ongelmansa. Paitsi että se on radikaalisti rekontekstualisoiva (edustaen ehkä pikemmin nykytutkijan postkoloniaalisia ja poststrukturealistisia ajatuksia kuin Geraldin positiota), sen keskittyminen hybridisyyteen johtaa väärille jäljille nimenomaan ihmissusitarinaa tarkasteltaessa.

Vaikka Geraldin ihmissusikertomus sijoittuu lukuisten hybridikertomusten yhteyteen, siinä on kyse eri ilmiöstä. Keskiajan ajattelijoille ihmissudet eivät edustaneet hybridiä vaan metamorfoosia, ei

---

<sup>132</sup> Gerald kirjoittaa miehen ja lehmän yhdynnästä syntyneen härkämiehestä kertoessaan, että tämä tapa (eläimiin sekaantuminen) on pahe, josta irlantilaiset yleisesti kärsivät: ”ex coitu viri cum vacca, quo vitio praecipue gens ista laborat”. GW, *TH* ii.21, 108 (74). Eräästä irlantilaiskuninkaan nimittämiseen liittyvästä riitistä hän kertoo, että tuleva hallitsija on ensin kaiken kansan edessä ”eläimellisessä yhdynnässä valkoisen hevosen [muulin?] kanssa osoittaen itsensäkin eläimeksi” (”jumentum candidum [a]d quod [...] coram omnibus bestialiter accedens [...] se quoque bestiam profitetur”). Sen jälkeen hevonen surmataaan, paloitellaan ja syödään, kunhan hallitsija ensin on kylpenyt keittovedessä ja juonut sitä. Näin on kuninkuus vahvistettu. *Ibid.*, iii.25, 169 (109–110).

<sup>133</sup> Ks. esim. Carroll 2003, 65–68; Knight 2001. Davies (1990, 23) korostaa intellektuaalisen ja poliittisen kolonisaation vastavuoroisuutta: barbaarisuuden käsitteet ja kategoriat oikeuttivat invaasion, invaasio vahvisti nämä tosiksi.

<sup>134</sup> Hovin palveluksessa ollessaan Gerald toimi välimiehenä kuninkaan ja walesilaishallitsijoiden välillä (Thorpe 1988, 15) ja arkkipiispa Baldwinin kanssa Walesia kiertäessä Geraldin suhteet ja paikallistuntemus olivat varmasti hyödyksi.

<sup>135</sup> Tällaisia tulkintoja esittävät muun muassa Bynum 2001, 150–151; Mittman 2003, 97–98, 104–105; Vernon 2017.

<sup>136</sup> GW, *TH* ii.21, 108 (74); ”quam non meruerat”.

sekoittumista vaan muodonmuutosta.<sup>137</sup> Tämä johtaa hyvin erilaiseen problematiikkaan, etnisiä ja kulttuurisia identiteettejä koskevien kysymysten sijaan ontologisten ongelmien äärelle. 1100–1200-lukujen vaihteessa *muutos* kiinnosti oppineita, ja metamorfoosi sai keskeisenä muutoksen kategoriana suurta huomiota.<sup>138</sup> Aikansa huippuopinahjossa Pariisissa opiskelleena Gerald oli perillä näistä tuoreista ajatusvirtauksista. Tämä näkyy hänen *Topographian* myöhempiin versioihin lisäämissään teologisissa ja filosofisissa pohdinnoissa<sup>139</sup>, jotka laajensivat susitarinan jo pienoistutkielmaksi.

Geraldin ihmissudessa huomionarvoista on sen shokeeraava vaikutus. Toisen kuin aiemmin käsitellyt hybridit, jotka voivat kyllä aiheuttaa paheksuntaa, ihmissusitarinassa Gerald käyttää nimenomaan pelkoon ja järkytykseen viittaavaa terminologiaa. Pappi ja poika ovat ihmissuden nähdessään rajusti järkyttyneitä ja poissa tolaltaan.<sup>140</sup> Vaikka susi vakuuttaa vaarattomuuttaan ja puhuu ”järkeviä asioita Jumalasta”, pappi seuraa sitä suden kumppanin luo ”täristen”<sup>141</sup>. Pappi tarjoaa kuolevalle sudelle ehtoollisen ”ennemmin pelkonsa kuin järkensä pakottamana”<sup>142</sup>. Tämä pelko ja järkytys, samoin kuin se, että Gerald palasi tarinan pariin myöhemmin keskustellakseen siitä pitkällisesti ja useisiin auktoriteetteihin vedoten, kielivät metamorfoosin aiheuttamasta huolesta ja toisaalta kiinnostuksesta. Ihmissuden häiritsevä liminaalisuus<sup>143</sup> vaatii sen asettamista luokittelujen ja käsitteiden järjestykseen.

Gerald aloittaa ihmissusitarinaa seuraavan ”tutkimusosuuden” pohtimalla, onko kyseessä ihminen vai eläin. Hän kysyy, pitäisikö tällaisen ilmeisen rationaalisen eläimen tappamista kutsua (ihmisen) murhaamiseksi (*homicida*), mutta toteaa, että jumalallisia ihmeitä tulisi ihailla, ei kääntää (juridisiksi) kiistakysymyksiksi.<sup>144</sup> Seuraavaksi Gerald tutkailee Augustinuksella esiintyviä susiksi muuttuvia ihmisiä, aasiksi muuttuvaa Apuleiusta sekä muita maagisten temppujen takia eläimiksi muuttuneita ihmisiä. Kaikissa tapauksissa Gerald toteaa, että ulkomuodon muuttuessa eläimelliseksi sielu pysyy inhimillisenä.<sup>145</sup> Tämä muistuttaa kohtauksesta, jossa mies-ihmissusi paljastaa puolisonsa sudennahan alta vanhan naisen – ihmisluonto on pysyvä, ainoastaan ulkokuori vaihtuu. Gerald

---

<sup>137</sup> Hybridi on paradoksaalinen ja ristiriitainen (se sisältää samanaikaisesti kahta (tai useampaa) eri substanssia tai olemusta). Metamorfoosi on prosessuaalinen, se edustaa epävakautta, virtausta ja muutosta. (Ks. Bynum 2001, 29–30.)

<sup>138</sup> Tämän uuden kiinnostuksen syistä ks. Bynum 2001, 26.

<sup>139</sup> Tämän tärkeän huomion *Topographian* versioiden eroista tekee Caroline W. Bynum (1998, 1011; 2001, 15.)

<sup>140</sup> ”[T]anto vehementius consternatis animis obstupuiscent”, GW, *TH* ii.19, 101 (70).

<sup>141</sup> ”[P]resbyter sequitur tremebundus”, GW, *TH* ii.19, 102 (70).

<sup>142</sup> ”[T]errore tamen magis quam ratione compulsus”, GW, *TH* ii.19, 103 (71). Kirkollisen ortopraksian vaalijana Geraldia vaivasi kysymys siitä, toimiko pappi oikein antaessaan ehtoollisen olennolle, joka ei ehkä ollut ihminen.

<sup>143</sup> Kertoessaan papille kohtalostaan ihmissusi sanoo hänen ja kumppaninsa olevan ”pakotettuja maanpakoon sekä kotiseudultaan että ulkomuodostaan” (”tam a formis quam finibus exulare coguntur”) ja kuvaa tilaansa myös pyhiinvaellukseksi (”peregrinationis hujus”). GW, *TH* ii.19, 102 (70).

<sup>144</sup> ”Sed miracula divina sunt admiranda, non in ratione humanae disputationis trahenda”, GW, *TH* ii.19, 105. Ihmeiden syiden selvittelyn paheksumisen ohella monien 1100-luvun uskonnollisten kirjoittajien mielestä pyhimysten ihmeitä ei sopinut myöskään jäljitellä; ne olivat *non imitandum sed admirandum* (ks. Bynum 1997, 10–11).

<sup>145</sup> ”[N]ec tamen in eis mentem fieri bestialem, sed rationalem humanumque servari”, GW, *TH* ii.19, 105–106.

vaikuttaisi siis pitäytyvän perinteisessä augustinuslaisessa opissa, jonka mukaan metamorfoosit eivät ole mahdollisia, vaan vain illuusioita.<sup>146</sup> Toisaalta kyseessä on pyhimyksen kirouksen aiheuttama ihme, ei demoninen tai maaginen illuusio – eli tässä mielessä kyse on kuin onkin aidosta ihmissudesta, mutta uudelleenmääriteltynä niin, ettei ihmisen olemus muutu sudeksi, vain hänen ulkomuotonsa.<sup>147</sup>

Lopuksi Gerald vertaa ihmissutta, jonka sisäinen olemus on säilynyt samana ulkomuodon muuttuessa sen peilikuvaan, ehtoolliseen. Ehtoollisessa tapahtuvassa transsubstantiaatiossa leivän ja viinin substanssi, sisäinen olemus muuttuu ulkomuodon pysyessä samana. Kyseessä oli tuolloin ajankohtainen keskustelu, kun sekä rationalistiset että kerettiläiset ajattelijat haastoivat ajatuksen Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollisleivässä ja -viinissä. Myös Gerald kommentoi transsubstantiaatiota uskonnollisissa kirjoituksissaan. Tässä hän kuitenkin kirjoittaa sen olevan ihmisymmärryksen tavoittamattomissa.<sup>148</sup> Ihmissusitarinasta ja metamorfoosien mahdollisuudesta alkaneet filosofis-teologiset reflektiot ovat tuoneet Geraldin luonnollisen ymmärryksen rajoille.

Ihmissusitarinan funktion voi näin ollen tulkita sekä diskursiiviseksi (Gerald ottaa sillä osaa ajankohtaiseen teologiseen keskusteluun) että tekstuaaliseksi (tarina toimii teologisen digression lähtökohdaksi ja motivaationa *Topographian* kompositiossa). Tarinasta voi löytää myös varoittavan, siis sosiaalisen funktion, jota en tätä ennen ole maininnut. Erotessaan ihmissudesta pappi kysyy tältä, tuleeko saarelle tunkeutunut ”vihamielinen kansa” hallitsemaan vielä pitkään. Susi vastaa (pariin raamatunkohtaan viitaten) valloittajien menestyvän niin kauan kuin he noudattavat Jumalan käskyjä ja hyviä tapoja. Susi kuitenkin varoittaa, että mikäli he omaksuvat irlantilaisten turmeltuneet tavat<sup>149</sup>, kuten helposti tapahtuu, on Jumalan kosto pian valloittajienkin päällä.<sup>150</sup> Gerald ei ainoastaan esitä irlantilaisia turmeltuneina. Hän muistuttaa maanmiehiään siitä, ettei muutos petomaiseksi ole kaukana, mikäli moraalit unohtetaan. ”Sudeksi” tuleminen ei välttämättä vaadi metamorfoosia.

---

<sup>146</sup> Shyovitz 2014, 534–535.

<sup>147</sup> Bynum (1998, 1013; 2001, 108) korostaa ettei muutos Geraldin tarinassa koske sielua eikä edes ruumista. Susi ymmärretään vain ulkomuotona, muuttuvana ”nahkana” tai ”vaatetuksena” jonka alla ihmisolemus säilyy. Geraldin termin kyse ei ole muutoksesta ”todellisesti” (*veraciter*) vaan ”ulkomuodoltaan” (*specietanus*); GW, TH ii.19, 106.

<sup>148</sup> GW, TH ii.19, 107: ”Quoniam supra humanam longe intelligentiam alta nimis et ardua est ejus complexio.” Shyovitz (2014, 539–540) tosin ehdottaa, että rinnastamalla ihmissusimetamorfoosin ja transsubstantiaation Gerald yrittää havainnollistaa ehtoollisessa tapahtuvaa samanaikaista muutosta (substanssi) ja identiteetin säilymistä (ulkoiset ominaisuudet). Ei kuitenkaan ole täysin selvää, miten ihmissusimetamorfoosi – Geraldin mukaan ulkomuotoa koskeva muutos, ikään kuin nahanvaihto – auttaisi käsittämään päinvastaisen, substantiaalisen eli olemuksellisen muutoksen.

<sup>149</sup> Rhonda Knightin (2001, 73) mukaan Gerald esittää ihmissuden ”täydellisenä koloniaalisena subjektina”, joka sekä hyväksyy että toistaa Irlannin valtausta oikeuttavan diskursin irlantilaisten paheista ja turmeltuneisuudesta. Tästä näkökulmasta tulkittuna Geraldin puhuvalla ihmissudella on diskursiivinen, valtausta legitimoiva funktio.

<sup>150</sup> GW, TH ii.19, 103. *Expugnatio* (GW, EH ii.36) Gerald käsittelee Irlannin englantilaishallinnon ongelmia ja väärinkäytöksiä. Suurin vahinko (”incommodum omnium majus”) on kirkon kaltoinkohtelu: ”kiiruhdamme riistämään sen maat ja omaisuuden tai vahingoittamaan sen muinaisia oikeuksia” (”terris statim sublatis et possessionibus, pristinas eidem dignitates et antiqua privilegia, vel mutilare contendimus vel abrogare”; *ibid.*, 393 [319]).

## 3.2. Rakastajia rajamailta

### 3.2.1. Villi-Edricin fataalinen vaimo

*Walesin rajamailloilla aatelismies villi-Edric on illansuussa palaamassa metsältä, kun hän eksyy vieraille seuduille. Hän näkee suuren talon, ja ikkunasta kurkistaessaan joukon yliluonnollisen kauniita naisia tanssimassa piirissä. He laulavat kielellä, jota Edric ei ymmärrä. Intohimo valtaa miehen, hän ryntää sisään ja kaappaa naisista kauneimman mukaansa mutta vasta ankaran kahakan jälkeen. Edric käyttää naista mielensä mukaan kolme päivää ja yötä. Sitten tämä viimein puhuu, suostuu Edricin vaimoksi ja lupaa rikkauksia ja menestystä. Ehtona on, että mies lupaa olla solvaamatta naisen sisaria. Näin sovitaan ja häät pidetään. Huhut Edricin kauniista vaimosta kantautuvat pääkaupunkiin, ja pariskunta kutsutaan Lontooseen kuninkaan vieraiksi. Vaimon yliluonnollisuus vahvistetaan todeksi ja kaikki ihmettelevät tätä suuresti. Edric viettää onnellista elämää nuorikkonsa kanssa, kunnes eräänä iltana väsyneenä metsältä palatessaan erehtyy kiukuspäissään rikkomaan valansa. ”Siskosiko sinua noin viivyttivät?”, tiuskaisee mies vaimon saapuessa myöhässä häntä tapaamaan – ja vaimo katoaa. Edric katuu virhettään ja etsii turhaan vaimoaan sieltä mistä hänet kaappasikin. Hän kuolee pian suruunsa. Edriciltä ja haltiavaimolta jää poika, Alnoth. Tästä varttuu mitä viisain mies. Vanhalla iällä Alnoth sairastuu halvaukseen, mutta parantuu matkustettuaan Herefordiin pyhän Ethelbertin alttarin ääreen. Loppuikänsä hän elää pyhiinvaeltajana.<sup>151</sup>*

Villi-Edricin tarina näyttää päälinjoissaan varsin perinteiseltä haltiamorsian (*fairy bride*) -tyyppiseltä ihmesadulta. Se sisältää useita folkloristiikassa eriteltyjä ihmesatumotiiveja (mies tapaa yliluonnollisen rakastajan metsässä; yliluonnollinen puoliso tuo onnea ja rikkauksia; tabun rikkomista seuraa puolison menetys).<sup>152</sup> Toisaalta on selvää, ettei Map ainoastaan raportoi kuulemaansa kansantarinaa. Map viljelee oppineita viittauksia antiikin mytologiaan, joten tarina on, jos ei täysin Mapin oma, niin vahvasti muunneltu.<sup>153</sup> Tulkintani lähtöoletus on näin ollen, että tekstillä voi olla muitakin kuin perinteisille kansantarinoille tyypillisiä sosiaalisia ja varoittavia funktioita.<sup>154</sup>

Edricin tarinassa huomio kiinnittyy siinä esiintyviin todellisiin paikannimiin ja historiallisiin henkilöihin. Edricin sanotaan olevan ”pohjoisen Lydburyn herra”<sup>155</sup> (kyseessä on Walesin rajamailloilla sijainnut kartano) ja Alnoth matkaa Herefordin katedraaliin pyhän Ethelbertin alttarille. Tarina olisi kenties mahdollista tulkita alkuperälegendaksi, joka kertoo miten pohjoisen Lydburyn kartano tuli Herefordin piispan haltuun. Ihmeparantumisen Herefordissa Ethelbertin alttarin äärellä kokenut Alnoth (joka ei kehotuksista huolimatta suostunut lähtemään pyhiinvaellukselle Roomaan, sillä se

---

<sup>151</sup> Map ii.12, 154–159.

<sup>152</sup> Walesilaisten haltiamorsian -legendojen motiiveista laajemmin ks. Wood 1992.

<sup>153</sup> Ks. esim. Map ii.12, 156: ”Dictinnam et cetus Driadum et Lares [...] cecus Cupido”. Ylipäättään jyrkän rajan veto keskiajan kansankulttuurin ja (kirkollisen) korkeakulttuuriin välille on ongelmallista, semminkin kun käytännössä kaikki ”kansanomainen” aines on välittynyt kirjallisen, klerikaalisen kulttuurin läpi. Ks. Watkins 2007, 5–12.

<sup>154</sup> Vrt. Wood 1992, 61–62, jossa esitetään *fairy bride* -tarinoiden heijastavan vaimon ulkopuolista, epävarmaa ja liminaalista asemaa aviomiehensä kotitaloudessa, kahden sukuryhmän ”välitilassa”.

<sup>155</sup> ”[D]ominus Ledeburie borealis”, Map ii.12, 154.



olisi loukannut Ethelbertiä) lahjoittaa kartanonsa kiitollisena kyseiselle kirkolle ikuisiksi ajoiksi.<sup>156</sup> Mapilla, joka on melko varmasti toiminut kaniikkina Herefordin katedraalissa<sup>157</sup> olisi selkeä motiivi perustella kotiseurakuntansa maaomistuksia tällaisella alkuperälegendalla, samoin kuin pönkittää Herefordin ”oman” pyhimyksen Ethelbertin mainetta parannusihmeellä. Tästä näkökulmasta Mapin kertoma *mirabilia*-tarina Edricistä ja tämän vaimosta toimittaisi vain tekstuaalista funktiota alustana ja esipuheena varsinaiselle asialle. Diskursiivinen funktio kuuluisi siis Ethelbertin *miraculumille* (Herefordin suojelepyhimyksen maineen kasvatus) sekä sitä seuraavalle raportille Alnothin maalahjoituksesta (historiallis-ihmeellinen legitimaatio seurakunnan maaomaisuudelle).

Yllä esitetty selitys tuntuu täysin mahdolliselta, mutta Mapin tarina ei tyhjene siihen. Alnoth kuvataan ”mitä viisaimmaksi ja pyhimmäksi mieheksi”, joka luovuttaa koko perintönsä kirkolle ja Kristukselle.<sup>158</sup> Tästä eksemplarisuudesta huolimatta muisto hänen hämäräperäisestä äidistään jää vaivaamaan lukijaa – tai jos ei muuten jäisi, Map nostaa sen jälleen esiin tarinan jälkisanoina:

Olemme kuulleet incubus- ja succubus-demoneista ja niiden kanssa yhtymisen vaaroista. Mutta niiden onnellisella lopulla siunatuista perillisistä tai jälkeläisistä luemme muinaistarinoista joko harvoin tai emme koskaan – lukuun ottamatta Alnothia, joka kiitokseksi terveydestään luovutti koko perintönsä Kristukselle, pysyi hänen palveluksessaan ja vietti pyhiinvaeltajan elämää.<sup>159</sup>

Aiemmin tarinassa Map käytti Edricin vaimosta termejä *aparacio* (ilmestys) ja *portentum* (ennusmerkki, ihme). Lopussa hän yhdistää Edricin haltiavaimon incubuksiin ja succubuksiin – demoneihin, joilla on tapana yhtyä nukkuviin naisiin ja miehiin. On ehdotettu, että haltioiden ja vastaavien ilmestysten lukeminen demoniseen incubusten ja succubusten kategoriaan (joka nojasi kirkkoisä Augustinuksen auktoriteettiin) ilmensi kirkollisen koulutuksen saaneiden kirjoittajien tarvetta sovittaa kansanomaiset, monitulkintaiset uskomusolennot kristilliseen kosmologiaan ja selkeään moraaliseen kehikkoon.<sup>160</sup> Toisaalta aina metsien ihmeellisiä olioita ei samastettu

<sup>156</sup> Map ii.12, 158: ”cum graciaram accione donavit in perpetuum elemosinam”.

<sup>157</sup> Ks. Brooke 2002, xv.

<sup>158</sup> Map ii.12, 158: ”Alnodum, uirum magne sanctitatis et sapiencie”.

<sup>159</sup> ”Audiuimus demones incubos et succubos, et concubitus eorum periculosos; heredes autem eorum aut sobolem felici fine beatam in antiquis hystoriis aut raro aut nunquam legimus, ut Alnodi qui totam hereditatem suam Christo pro sanitate sua retribuit, et in eius obsequiis residuum uite peregrinus expendit.” Map ii.12, 158.

<sup>160</sup> Hutton 2014, 1139; Watkins 2007, 63. Metsien yliluonnolliset olennot tai ”henget” (jotka tosin usein olivat varsin konkreettisia) eivät istuneet helposti teologisesti tunnustettuihin kategorioihin (ihminen, eläin, demoni). 1100-luvun latinasta puuttui sanaa ’fairy’ vastaava termi (1200-luvulta tosin tunnetaan *fata/fada*; ks. Latham 1973, 186). Walter Map (ii.12, 156–158) käyttää adjektiivia *fatalitas* (’fairy nature’, Latham 1973, 186) viitattaessaan Edricin vaimon yliluonnollisuuteen, josta todisteena on naisen ennenäkemätön ja -kuulematon kauneus (”inuisa prius et inaudita species mulieris”). Edricin tarinan lisäksi *fatalitas*-termi esiintyy *De Nugisissa* kahdesti (Map ii.17, 166; iv.6, 332). Hyvänä henkenä esiintyvä mutta petollinen demoni luonnehtii sillä itseään (”meam fatalitatem”), ja Akhilleuksen kerrotaan olleen haltioiden sukua (”secundum fatalitatem”; Homeroksella Akhilleuksen äiti oli nereidi eli merenhaltia Thetis). Robert Bartlett ehdottaa Mapin olleen sanan *fatalitas* keksijä, ja siten aikanaan lähimpänä termiä ’fairy’ (englanniksi se esiintyy vasta 1300-luvulla). Mapin *fatalitas* ei kuitenkaan levinnyt laajempaan käyttöön. Myöhemmin samanlaisista (*fairy*-) ilmestyksistä kirjoittava Gervaise Tilburylainen tuskailee terminologian kanssa sanoen kutsuvansa niitä sanalla ’demoni’, muttei tiedä pitäisikö kuitenkin sanoa ”alkuperältään tuntemattomat ja salaiset muodot”. (Bartlett 2000, 689.)

demoneihin. Esimerkiksi Eveshamin luostarin perustamislegenda kertoo piispan valinnee paikan, koska näki (Edricin tapaan) metsässä sillä paikalla ylimaallisen kauniita laulavia naisia.<sup>161</sup>

Vaikka Map tarinan lopussa antaa ymmärtää Edricin vaimon olevan succubus-demoni, ei hän kuitenkaan näytä rakentavan moralisoivaa, petollisista demoninaisista varoittavaa esimerkkiä. Jos Edricin tarina jotakin moralisoi, niin miehen äkkipikaista käytöstä ja kyvyttömyyttä pitää lupaustaan. Haltiavaimo sen sijaan toimii niin kuin on luvannut ja tuottaa Edricille onnea ja menestystä niin kauan kuin tämä pitää oman osansa sopimuksesta. Edricin tarinaa seuraavassa kappaleessa Map määrittelee ilmestyksiin liittyviä termejä. Fantasmaksi hän sanoo sellaisia ohimeneviä ilmestyksiä, joita demonit (Jumalan niin sallieissa) aiheuttavat.<sup>162</sup> Nämä fantasmat ovat siis ohimeneviä, ja voivat joko aiheuttaa tai olla aiheuttamatta harmia. Ilmeisesti tällaisesta oli Edricin haltiavaimon kohdalla kyse.

Mutta mitä pitäisi sanoa, kysyy Map, sellaisista fantasman tapauksista, jotka jäävät pysyviksi jälkeläisten – kuten Alnothin – ”hyvän perimyksen” kautta?<sup>163</sup> Tässä Map luovuttaa: Jumalan työt ylittävät inhimillisen kyseenalaistamisen ja pakenevat keskusteluamme.<sup>164</sup> Vaikka Map vetoaakin jumalalliseen käsittämättömyyteen eikä pyri selittämään ihmetystä pois, voi hänen tarinoilleen fantastisista ilmestyksistä ja niiden jälkeläisistä tulkita myös toisen funktion. Edricin tarinalla Map hahmottelee maailmaa, jossa puolidemonisen haltian lapsi voi kokea parannusihmeen ja tulla itsekin pyhäksi mieheksi (*vir magne sanctitatis*), maailmaa, jossa moraaliset kategoriat ja olemukset eivät ole selviä ja pysyviä vaan muuttuvia ja liikkuvia – aivan kuten hovi, josta ja jossa Map kirjoittaa.<sup>165</sup> Mapin maailmankuvaan vaikuttaa kuuluvan ihmetyksen ja monitulkintaisuuden hyväksyminen.

Edellisen melko maalailevan tulkinnan<sup>166</sup> vastapainoksi haluan lopuksi yrittää historiallisempaa ja poliittisempaa luentaa. Aloitetaan nimistä. Kuningas, joka kutsuu Edricin vaimoineen Lontooseen on Willelmus Bastardus, ”tuolloin uusi kuningas”.<sup>167</sup> Kyseessä on siis historiallinen henkilö, Englannin ensimmäinen normannikuningas William I. Ajankohdan perusteella Villi-Edricille (Edricus Wilde) löytyy myös historiallinen esikuva. Normannivalloituksen ajoilta tunnetaan Walesin rajaseuduilla

---

<sup>161</sup> Hutton 2014, 1140.

<sup>162</sup> ”A fantasia, quod est aparicio transiens, dicitur fantasma; ille enim [...] demones per se faciunt”, Map ii.13, 161.

<sup>163</sup> ”Et quid de his fantasticis dicendum casibus, qui manent et bona se successione perpetuant”, Map ii.13, 161.

<sup>164</sup> ”[O]pera sua nostras transcendent inquisitiones et disputationes euadunt”, Map ii.13, 161.

<sup>165</sup> Map vertaa hovia usein *fortunaan*; kummassakin pysyvää on ainoastaan muutos. ”Scriptum est de fortuna, quod sola mobilitate stabilis est. Curia non fortuna est; in motu tamen immobiliter est.” Map v.7, 500. Vrt. *ibid.* i.1, 2; i.10, 24.

<sup>166</sup> Samansuuntaisia tulkintoja ovat toki muutkin esittäneet. On ehdotettu, että Mapin kirjoituksissa heijastuu hänen ”fluidi” tai liminaalinen identiteettinsä hovimiehenä (*curialis*), ja että Mapin häiritsevät, kategoriarajoja rikkovat ihmeolennot (tai niiden jälkeläiset kuten Alnoth) toimivat metaforina hovimiesten sosiaaliselle liikkuvuudelle, joka häiritsti perinteistä yhteiskuntajärjestystä (*oratores–bellatores–laboratores* eli rukoileva, taisteleva ja työtätekevä sääty) (vrt. Gordon 2015, 385; Gordon 2017, 83, 105). Otter (1996, 117) esittää, että hovi on Mapilla metafora maailmalle.

<sup>167</sup> ”Regnabat in illa tempestate Willelmus Bastardus, tunc nouus Anglie rex”, Map ii.12, 156.

vaikuttanut mercialainen<sup>168</sup> maanomistaja Eadric ”Wild” tai ”Cild” (latinaksi Edricus, cognomento Siluaticus), joka mainitaan ainakin kolmessa kronikassa. Eadricin tiedetään kapinoineen yhdessä walesilaisten kanssa kuningasta vastaan vuosina 1067 ja 1069.<sup>169</sup> Eadricin liikanimi Silvaticus tarkoittaa metsäläistä tai villiä, ja normannivalloituksen jälkeisinä vuosina se yhdistyi metsissä piileskelleisiin kapinallisiin.<sup>170</sup> Vuoteen 1072 mennessä kapinallinen metsämies Eadric oli solminut rauhan kuninkaan kanssa.<sup>171</sup> Tämä rinnastuu Mapin tarinan vierailuun kuninkaan luona Lontoossa. Historiallisen Eadricin kautta Mapin tarinalle avautuu laajempikin allegorinen, poliittinen tulkinta.

Mapin tarinassa sekä Edric että haltiavaimo ovat marginaalisia, metsäläisiä, epävakaita hahmoja – rinnastuen esimerkiksi Walesin ja rajamaiden kapinallisiin. Victor Turnerille lainsuojattomien (kuten Edric) kaltaiset marginaaliset hahmot edustavat liminaalisen *communitas*-yhteisön ”avointa moraaliteettia” erotuksena rakenteen suljetusta normatiivisesta järjestelmästä. Rakenteen ylläpitäjien näkökulmasta pitkitetyt *communitasin* ilmaukset ovat vaarallisia ja anarkistisia, samoin kuin luokittelujen väliin jäävät<sup>172</sup> oliot kuten Edricin vaimo – demoni, ihminen, haltia? – ja Edric itse rajamaan asukkina.<sup>173</sup> Ajan myötä nämä liminaaliset epäjärjestyksen edustajat kuolevat tai katoavat ja niiden paikan ottaa viisas ja nuhteeton Alnoth. Eilisen liminaalisesta tulee nykypäivän vakaa.<sup>174</sup>

Allegorisesti luettuna Edricin tarinalla voisi siis olla poliittis-diskursiivinen funktio, pyrkimys esittää Walesin rajamaiden kehitys edistyksenä kohti järjestystä ja vakautta. Ja silti Map jättää, joko tarkoituksella tai tahtomattaan, takaoven auki kummalliselle, toiseutetulle ja liminaaliselle. Alnoth saattaa edustaa järjestystä verrattuna metsäläisiin, kapinallisiin vanhempiinsa, mutta hänessä itsessään säilyy muistuma menneestä toiseudesta. Robert Edwards on kuvannut tätä Mapin Wales-tarinoiden piirrettä freudilaisella termillä ”epämukava” (*unheimlich, uncanny*).<sup>175</sup> Vaikka Map normannikuninkaan hovimiehenä osallistuisi allegoriallaan ”kansallisen” yhtenäistymisen historian ja virallisen kulttuurisen muistin kirjoittamiseen, ovat jatkuvuutta ja yhtenäisyyttä häiritsevät menneisyyden kummajaiset *aina jo läsnä* näissä yhtenäisyyden ja järjestyksen narratiiveissa.

<sup>168</sup> Mercia oli yksi anglosaksien vanhoista kuningaskunnista. Muinaisenglannin *mearc* tarkoittaa rajaa.

<sup>169</sup> Brady 2017, 124–127.

<sup>170</sup> Brady 2017, 139–141.

<sup>171</sup> Vuonna 1072 Edricin tiedetään olleen kuninkaan mukana sotaretkellä Skotlannissa ja heidän uskotaan tehneen sovun kaksi vuotta aiemmin (Freeman 1876, 736, 514). 1100-luvun kronikoitsija Florentius [alias John] Worcesterilainen kertoo vuoden 1070 kohdalla ”tarmokkaan” villi-Edricin ja kuningas Williamin solmineen rauhan: ”Uir strenuissimus Edricus, cognomento Silvaticus, cujus supra meminimus, cum rege Willelmo pacificatur” (ibid., 461 alaviite 3).

<sup>172</sup> Lindy Brady korostaa juuri Walesin rajamaan luonnetta kompromissien, joustavuuden, sekoittumisten ja moninaisten identiteettien kenttänä pikemmin kuin selkeiden rajojen ja kategorioiden leikkaamana tilana (Brady 2017, esim. 6, 162).

<sup>173</sup> Turner 2007, 123–126.

<sup>174</sup> ”Yesterday’s liminal becomes today’s stabilized” (Turner 1987, 16).

<sup>175</sup> Ks. Edwards 2011.

### 3.2.2. Ennustaja Meilyr, haltioitunut hullu

*Meidän päivinämme Caerleonin kaupungissa asui walesilaismies Meilyr jolla oli taito selittää salattua ja ennustaa tulevaa. Hän sai tämän taidon eräänä palmusunnuntaina tavattuaan kauniin tytön, jota oli jo pitkään rakastanut. Paikka oli sopiva, ja hän nautiskeli tytön suloista tämän sylissä, kun yhtäkkiä kaunokainen muuttui kammottavan näköiseksi karvaiseksi olioksi. Tätä hirviötä katsottuaan Meilyr tuli hulluksi ja sellaisena pysyi monta vuotta. Aikanaan hän tokeni, mutta säilytti läheisen yhteyden epäpuhtaisiin henkiin, jotka hän saattoi nähdä ja joiden kanssa hän keskusteli. Niiden avulla hän kykeni usein ennustamaan tulevaa, vaikka välillä erehtyikin. Kaikkein eniten näitä henkiä Meilyr näki luostareiden lähistöllä. Hän kykeni erottamaan valehtelijat, koska näki demonin tanssivan näiden kielellä, ja osasi paljastaa himokkaat ja muuten syntiset munkit ja kirkonmiehet. Samoihin aikoihin ala-Gwentissä incubus vieraili säännöllisesti erään nuoren naisen luona. Meilyriltä kysyttiin tästä ja hän vastasi tuntevansa incubuksen hyvin. Aina kun sota tai muu järkytys on lähellä, ne vierailevat ihmisten luona. Pian tämä kävi toteen ja walesilainen Hywel hävitti seutua. Meilyr ennusti Uskin linnan tulevan piirityksen tapahtumat ja varoitti Hyweliä siitä, osuen muutoin oikeaan, paitsi ennustaessaan itse haavoittuvansa. Hän nimittäin kuoli pian saamaansa haavaan.*<sup>176</sup>

*Itinerarium Cambriae* on arkkipiispan matkaseurueen reittiä seuraileva kokoelma paikallishistoriaa, anekdootteja, maantieteellistä kuvausta ja muuta merkillepantavaa. Luvussa, jossa Gerald kulkee Caerleonin kaupungin ja Uskin linnan ohi, hän kertoo ennustaja Meilyrin tarinan. Ensisilmäyksellä sen voisi lukea varoittavana *exemplumina* siitä, mitä demonien neuvoihin uskomisesta pidemmän päälle seuraa. Epäonnistuminen ja kuolema, kuinkas muuten. Gerald toteaaakin opettavaiseen sävyyn, että ”sielunvihollinen tietää miten rikastuttaa ystäviään, mutta näin hän heidät lopussa palkitsee”.<sup>177</sup>

Eksemplaarista luentaa hankaloittaa Meilyrin hahmon moniselkoisuus. Kurja loppu ja pahojen henkien kanssa seurustelu rakentavat kyllä Meilyristä varoittavaa esimerkkiä. Toisaalta hän havaitsee muiden synnit, auttaapa erästä hyvää ja harrasta apottia tunnustamaan hairahduksensa ja tekemään parannuksen.<sup>178</sup> Haltia- tai demonirakastajan aiheuttama järkytys ja hulluusjakso näyttää tehneen Meilyristä pysyvästi liminaalisen olennon. Meilyr toimii *mediumina* nykyhetken ja tulevan välillä, ja hänen demonisesti hankittu tietämyksensä voi paradoksaalisesti samalla toimia kristittyjen apuna.

Toinen mahdollisuus olisi tulkita Geraldin käyttävän tarinaa yksinkertaisesti aineistona, analyysin kohteena. Gerald selittää demonien ihmeelliseltä vaikuttavaa ennustamisen taitoa niiden pitkällä kokemuksella ja tiedolla menneistä tapahtumista, *luonnollisella* tarkkuudella ja hypoteettisella päättelyllä.<sup>179</sup> Hän keskustelee lyhyesti myös siitä, miten Meilyr näki demonit. Henkiä ei voi nähdä fyysisillä silmillä elleivät ne omaksu ruumiillista olomuotoa. Miksi sitten, jos Meilyrin näkemät demonit olivat omaksuneet ruumiillisen olomuodon, kukaan muu ei voinut nähdä niitä? Tämän

<sup>176</sup> GW, *IK* i.5, 55–61 (114–121).

<sup>177</sup> ”[Q]uia sicut amicos hostis ille beare novit, sic suos in fine remunerare consuevit”, GW, *IK* i.5, 61 (120).

<sup>178</sup> GW, *IK* i.5, 59 (119).

<sup>179</sup> GW, *IK* i.5, 59–60 (119): ”hostis ille antiquus, longis rerum experiētiis et subtilitate naturae, ex signis quibusdam conjencturalibus argumentando de praeteritis, argute futura conjectat”.

pienen päättelyharjoituksen perusteella Gerald toteaa, mahdollisesti ironisesti, että muiden ihmettelyn arvoisten asioiden keskellä se vasta ihmeellistä onkin, miten Meilyr näki demonit, jos muut eivät.<sup>180</sup>

Eräs seikka johdattaa kuitenkin lukemaan Meilyrin tarinaa muunakin kuin perinteisenä varoittavana *exemplumina* tai loogisena pulmapelinä. Tämä seikka on ennustaminen. Nimi Meilyr muistuttaa heti Merlinistä<sup>181</sup>, ja profetioiden poliittinen rooli oli keskiajan Walesissa huomattava. 1100-luvun tunnetuin tarina Merlinistä, samoin hyvin suosituksi muodostunut sarja Merlinin ennustuksia, löytyy Geoffrey Monmouthilaisen laajasti luetusta, pseudohistoriallisesta *Historia Regum Britanniestä* (n. 1138).<sup>182</sup> ”Merlinin profetioina” tunnetut ennustukset, joissa luvattiin messiaanisen kuningashahmon tuloa, walesilaisten vapautumista englantilaisten alaisuudesta ja paluuta koko saaren hallitsijoiksi, olivat Rees Daviesin mukaan walesilaisille poliittisen ideologian peruskauraa. Profetioiden ja ylipäätään mytologisen historian merkitystä Walesin politiikassa ei tule aliarvioida, toteaa Davies.<sup>183</sup>

Ainakaan Gerald ei aliarvioinut profetioiden tärkeyttä walesilaisille. *Descriptio Kambriaessa* hän omistaa kokonaisen luvun ”walesilaisille ennustajille, jotka ovat kuin riivattuja”. Gerald tutkailee, ovatko kaikki oikeat profetat myös ihmeitä tekeviä pyhimyksiä (eivät) ja ovatko walesilaiset ennustajat demonien riivaamia (mahdollisesti). Tässä luvussa Gerald mainitsee myös Merlinin.<sup>184</sup> Myöhemmin *Descriptiossa* hän toteaa Merlinin ennustuksista, että koko Walesin kansa ylpeilee niillä ja ylläpitää toivoa siitä, että he piakkoin palaavat koko saaren haltijoiksi.<sup>185</sup> On ehdotettu, että Geoffrey kirjoitti *Historian* ja ”Merlinin ennustukset” (osin) walesilaisten tueksi ja inspiiraatioksi.<sup>186</sup> Geraldille Walesin rajamaiden anglo-normanniyhteisön (*marchers*) jäsenenä ja puolestapuhujana nämä ennustukset saattoivat kuitenkin edustaa poliittista uhkaa ja epäjärjestystä. Kenties Meilyrin tarinaa voidaan lukea kirjallisena vastareaktiona walesilaismyönteisiin poliittisiin profetioihin.

---

<sup>180</sup> GW, *IK* i.5, 61 (120).

<sup>181</sup> Meilyrin ja Merlinin assosiaatiota vahvistaa se, että Meilyr oli tuttavallisissa väleissä Gwentin incubuksen kanssa, Merlin puolestaan oli Geoffrey Monmouthilaisen kertoman mukaan incubuksen poika. Ks. GM, *HRB*, 72 (168).

<sup>182</sup> GM, *HRB*, 74–84 (170–185). Geoffrey kyllä lainaa aineksia aiemmilta englantilaishistorioitsijoilta (Gildas, Nennius, Bede) mutta suuri osa Britannian kuninkaiden historiaa on sepitettä; sittemmin Geoffreyta onkin pidetty historioitsijaksi naamioituneena romanssikirjailijana (Gransden 1974, 202–203). Nykylukijan silmissä fiktiivinen *Historia Regum Britannie* oli kuitenkin keskiajan menestynein ja laajalevikkisin historiateos (yli 220 kopiota on säilynyt), ja siitä tehtiin lukuisia kansankielisiä käännöksiä sekä runomuotoisia tai lyhenneltyjä versioita (Tahkokallio 2013, 9; Gransden 1974, 202). ”Merlinin profetioiden” suosio ja levinneisyys oli tätäkin laajempi. Ne oli julkaistu erikseen jo muutamaa vuotta ennen *Historiaa*. Lisäksi useat kronikoitsijat lainasivat niitä teoksissaan tulkiten menneiden ja senhetkisten tapahtumien toteuttavan väitetysti 400-luvulla profetoineen Merlinin ennustuksia. (Tahkokallio 2013, 109; Bartlett 2000, 653–654.)

<sup>183</sup> Davies 1992, 79–80. ”These Merlinic prophecies were the staple political ideology of medieval Welshmen” (79).

<sup>184</sup> GW, *DK* i.16, 194–200 (246–251). ”Merlini itaque fidem legimus, prophetiam legimus; sanctitatem ejus vel miracula non legimus”, *ibid.*, 199 (250).

<sup>185</sup> GW, *DK* ii.7, 216 (265): ”praedicant, et confidentissime jactant, toto quod mirum est in hac spe populo manente, quoniam in brevi cives in insulam revertentur; et juxta Merlini sui vaticinia, exterorum tam natione pereunte quam nuncupatione antiquo in insula tam nomine quam omine Britones exultabunt.”

<sup>186</sup> Tahkokallio 2013, 156.

Merlin sai profetointiinsa yliluonnollisen oikeutuksen incubus-isältään. Vastaavasti Meilyr saa ennustamisen lahjansa succubus-demonin järkyttävän kohtaamisen seurauksena.<sup>187</sup> Gerald rinnastaa Meilyrin incubukseen myös tekstuaalisella tasolla kuvaillen samanlaisin sanankääntein näiden kykyä kertoa tulevia ja salattuja asioita.<sup>188</sup> Demonirinnastuksen tarkoituksena ei silti ole ainoastaan osoittaa Meilyrin (tai ennustajien yleensä) epäilyttävyyttä. Incubus paitsi yhdistyy profetiaan, myös enteilee sotaa ja levottomuuksia. Tällaista yliluonnollisuuksien lukemista enteiksi on kutsuttu *mirabilian* historiografiseksi funktioksi.<sup>189</sup> Gerald vaikuttaa silti tekevän incubus-hahmolla muutakin. Victoria Flood huomauttaa, että yhdistäessään incubuksen walesilaisen Hywelin kapinaan (tai ryöstöretkeen; ero ei aina ollut selvä)<sup>190</sup> hän näin demonisoi kapinoinnin.<sup>191</sup> 1100-luvun Walesia tunteneet anglo-normannit toki tiesivät, etteivät kapinahenkeä lietsoneet incubus-demonit vaan poliittiset profetiat.<sup>192</sup> Ja missäpä muualla demonit parveilevat kuin Merlinin profetiat sisältävän *Historia Regum Britannien* ympärillä. Gerald kertoo, että kun epäpuhtaat henget liaksi rasittivat Meilyriä, Johanneksen evankeliumin asettaminen hänen syliinsä ajoi ne pois. Kun tilalle vaihdettiin kokeilumielessä Geoffreyyn *Historia*, demonit asettuivat entistä raskaammin niin Meilyrin kehon kuin kirjan päälle.<sup>193</sup>

Geraldin Meilyr-tarinan voi siis tulkita varoituksena, muttei niinkään demonien petollisuudesta kuin poliittisen profetoinnin vaarallisuudesta. 1100-luvulla hyvin tunnettujen ja suosittujen Merlinin ennustusten hämärä kieli<sup>194</sup> taipui lukuisiin tulkintoihin.<sup>195</sup> Tällaiset ennustukset ovat potentiaalisesti myös sotaa ja epäjärjestystä lietsova voima, joka on pidettävä aisoissa. Gerald tunnistaakin poliittisen profetoinnin funktion kapinahenkisenä diskurssina ja käyttää Meilyrin tarinaa vastadiskurssina, jossa ennustaminen samastetaan demoniseen ja ennustaja (joka vaikuttaa toimivan kapinajohtaja Hywelin neuvonantajana) samoin kuin kapina saa epäonnisen lopun.<sup>196</sup> Meilyr-tarinan funktion voi siis nähdä diskursiivisena. Gerald pyrkii sillä vaikuttamaan Walesin mytologis-poliittisiin kielipeleihin ja

<sup>187</sup> Flood 2013, 37.

<sup>188</sup> GW, *IK* i.5, 57 (116): ”vir quidam Kambrensis [...] Meilerius, futurorum pariter et occultorum scientiam habens”; *ibid.*, 60 (119): ”daemon incubus [...] cum hominibus loquebatur, et tam occulta quam futurus pluries indicabat.”

<sup>189</sup> Ks. Gordon 2015. Omassa skeemassani se lukeutuisi tekstuaalisten funktioiden joukkoon.

<sup>190</sup> Tämä tapahtui vuonna 1173. Hywel ab Iorwerth hävitti laajasti normannien hallitsemää Gwentiä. (Davies 1992, 93.)

<sup>191</sup> Flood 2013, 37–38. Gerald kuvaa hyökkäystä sanalla *infestare*, joka sopii myös demonien toimiin: ”per Hoelum filium Iereverdi de Urbe Legionum, provinciam totam graviter infestantem, destructae sunt”, GW, *IK* i.5, 60 (119). Vrt. Augustinus (*De civ. D.* xxii.8, 572): ”domus eius ab illa [i.e. afflictio spirituum malorum] infestatione purgata est.”

<sup>192</sup> Flood 2013, 36.

<sup>193</sup> ”Quo [Evangelium Johannis] sublato postmodum, et Historia Britonum a Galfrido Arthuro tractate, experiendi causa, loco ejusdem subrogata, non solum corporis ipsius toti, sed etiam libro superposito, longe solito crebrius et taediosius insederunt.” GW, *IK* i.5, 58 (117–118).

<sup>194</sup> Annettakoon tästä esimerkki. ”Sillä välin kettu laskeutuu vuorilta ja muuttaa itsensä sudeksi. Se teeskentelee menevänsä neuvotteluun villikarjun kanssa, mutta hyökkää sen kimppuun juonikkaasti ja syö sen kokonaan. [...]” (”Interim descendet uulpis de montibus et sese in lupum mutabit. Et quasi colloquium habitura cum apro adibit illum callide et ipsum totum deorabit.”) GM, *HRB*, 80 (180).

<sup>195</sup> Bartlett 2000, 653–654.

<sup>196</sup> Vrt. Flood 2013, 41–42. Pembroken jaarli Richard of Clare kukisti kapinan ja valtasi Uskin linnan Hyweliltä vuonna 1174 (Gerald of Wales 1988b, 120, alaviite 169; samoista tapahtumista ks. myös Duffy 1999, 111–112).

delegitimoidaan poliittisia ennustuksia, joiden vaarallisuutta Meilyrin demonit heijastavat. Tämä tulkinta edustaa jälleen käsitystä tekstin sosiaalisesta logiikasta. Vaikka teksti vaikuttaa sosiaaliseen, se myös rakentuu sosiaalisen pelikentän ehdoilla. 1100-luvun Walesissa tältä kentältä saattoi hyvin odottaa löytävänsä incubus- ja succubus-demoneita ja muita kummajaisia – ja Gerald osasi pelata kentän sääntöjen mukaan.<sup>197</sup> Profetoinnin mahdollisuutta sinänsä ei 1100-luvun kontekstissa voinut kiistää, todistihan jo Raamattu monista profetoista. Yhdistämällä walesilaiset ennustajat, kapinoinnin ja demonit Gerald kuitenkin onnistuu sekoittamaan paikallisista aineksista – sekä historiallisista että ihmeellisistä – vastatarinan walesilaisten kumouksellisille ennustuksille.

Lopuksi siirryn tarkastelemaan Meilyrin tarinaa hieman etäämmältä. Suhteessa teoskontekstiin se voi saada funktioita, jotka eivät lähiluvussa hahmotu. *Itinerariumin* seuraavassa kappaleessa Gerald saapuu Cardiffiin ja kertoo Henry II:n siellä vuonna 1172 kokemasta ilmestyksestä. Sunnuntaimessun jälkeen kuningasta puhutteli mies, joka kehotti Kristuksen nimessä kieltämään sunnuntaimarkkinat valtakunnassa – muutoin hän kärsisi hän murheista lopun ikäänsä. Henry piti varoitusta maalaistollon hourintana, tuli sitten katumapäälle ja käski etsiä miehen. Tämä oli kuitenkin kadonnut. Seuraavana vuonna kuninkaan pojat kapinoivat isäänsä vastaan, ja kiistat jatkuvat aina Henryn kuolemaan asti.<sup>198</sup>

Ensi silmäyksellä kuninkaan varoitussyönteillä ei ole yhteyttä Meilyrin tarinaan. Ne voi kuitenkin lukea yhteen esimerkkinä keskiajan kirjallisuudelle ominaisesta parataktisesta tyylistä. Kirjallisuustieteilijä Erich Auerbach tarkoitti *parataxis*-käsitteellä tyylikeinoa, jossa tapahtumia rinnastetaan mutta ”vältellään rationaalisesti jäsennellyn tiivistelmän tekemistä”.<sup>199</sup> Itsenäisten rinnastettujen episodien väliltä puuttuu selvä kausaalinen tai looginen suhde, mikä saa lukijan etsimään temaattisia yhteyksiä niiden välillä. Geraldin *Itinerariumin* matkakertomusmuoto on jo itsessään parataktinen ja tarjoaa mahdollisuuksia teemojen kehittelyyn ja uusien yhteyksien löytämiseen.<sup>200</sup> Tulkitsemme Meilyrin ja kuninkaan tarinoiden käsittelevän poliittisen neuvonannon teemaa – vastakkaisina esimerkkeinä.

Meilyrin tarina kritisoi sokeaa luottamusta (poliittiseen) profetiaan. Kuninkaan tarina taas arvostelee hallitsijan kuuroutta neuvoille. Paitsi että kuningas vähät välittää hänelle ilmestyneen miehen varoituksesta, kritisoi Gerald häntä tarinan lopussa laajemminkin omapäisyydestä ja haluttomuudesta kuulla varoituksia ja neuvoja.<sup>201</sup> Muuallakin *Itinerariumissa* Gerald korostaa neuvojen kuuntelemisen

---

<sup>197</sup> Kun se hänen tavoitteisiinsa sopii, Gerald itsekin hyödyntää ennustuksia, mukaan lukien Merlinin profetioita.

Esimerkiksi St. David'sin arkkhiippakunnan asemaa hän puolustaa Merlinin ennustuksella. Ks. GW, *IK* i.5, 56 (115).

<sup>198</sup> GW, *IK* i.6, 64–66 (123–125).

<sup>199</sup> Auerbach 1992, 123. Auerbach *parataktisesta* keskiajan kaunokirjallisuudessa (ja Raamatussa), ks. *ibid.*, 123–130. Parataktisuudesta sydänkeskiajan englantilaisessa historiankirjoituksessa ks. Partner 1977, 197–211.

<sup>200</sup> Geraldin parataktisista strategioista ks. Otter 1996, 131–140.

<sup>201</sup> GW, *IK* i.6, 66 (125): ”Quos tamen omnes animo obstinato, et corde indurato, incorrigibiliter omnino contempsit.”

tärkeyttä sekä yleisesti että Walesin-politiikassa – Henryn sotaretket Walesiin ovat epäonnistuneet, koska hän ei ole luottanut paikallisen ylimystön vaan Walesia tuntemattomien vieraiden neuvoihin.<sup>202</sup> Rinnastaessaan parataktisesti ääripäät – sokean luottamuksen ja kuurouden neuvoille – Gerald kenties rakentaa itsestään kuvaa tasapainoisena, äärimmäisyydet havaitsevana ja välttävänä poliittisena tarkkailijana ja neuvonantajana. *Expugnatio*ssa ja *Descriptio*ssa Gerald esiintyykin neuvonantajana kuvaten tarkoin, kuinka Irlanti ja Wales voidaan valloittaa ja kuinka niitä tulisi hallita.<sup>203</sup> Demonisten profeettojen ja jääräpäisten kuninkaiden sijaan rajamaiden hallinto tarvitsee empiiristä havainnointia, paikallistuntemusta ja tietoa historiasta – aineksia, joita Gerald kerää matkallaan läpi Walesin.

Meilyrin tarinan ja kuninkaan varoitusnäyn lukeminen rinnakkain havainnollistaa, kuinka monia limittäisiä funktioita ihmetarina voi saada. Tarinoilla on tekstuaalinen funktio toistensa parataktisina vastinpareina. Kummallekin voi lukea sosiaalisen funktion varoittavana *exemplumina*. Edelleen niillä on diskursiiviset funktionsa. Meilyrin tapausta on jo käsitelty, Henryn tarinan funktio voi olla kirkon käymän sunnuntaimarkkinoiden vastaisen kampanjan tukeminen.<sup>204</sup> Metatasolla näillä parataktisesti rinnastetuilla ihmetarinoilla on Geraldin poliittista asiantuntijuutta rakentava diskursiivinen funktio.

#### 4. LOPUKSI

Olen tarkastellut maallisia ihmetarinoita eli *mirabilia* Walter Mapin ja Gerald Walesilaisen teoksissa, jotka osin voidaan lukea historiankirjoituksen piiriin, osin ei – ja osin ne toimivat tämän piirin laajentajina. Mapin ja Geraldin teoksista voi havaita joitakin 1100-luvun historiankirjoituksen kehitystrendejä. Geraldin ote on jossain määrin ”naturalistisempi”. Hän erottelee ihmeet Mapia tarkemmin *miracula*- ja *mirabilia*-kategorioihin ja osoittaa kiinnostusta kausaaliin ja luonnollisiin selityksiin. Map taas ei esimerkiksi yritäkään selittää Hennon vaimon muodonmuutosta. Sen sijaan Edricin tarina muistuttaa toisesta 1100-luvun historiankirjoituksen ominaispiirteestä, moraaliselta ja teologiselta statukseltaan ambivalenttien ja epämääräisten olentojen ja ilmiöiden yleistymisestä. Olen kutsunut näitä ontologisia ja moraalisia luokitteluja hämärtäviä epävakaita ilmiöitä liminaalisiksi.

Map ja Gerald suhtautuvat liminaaliseen eri tavoin. Geraldille se vaikuttaa olevan ongelma, häiritsevää kategorioiden sekoittuminen, ihmisolemusta uhkaava metamorfoosi, vaarallinen monitulkintaisuus. Tällaisia ilmiöitä kohdatessaan hän pyrkii löytämään luonnollisen syyn tai selityksen.<sup>205</sup> Jos sellaista

---

<sup>202</sup> GW, *IK* i.4, 48 (109); *ibid.* ii.10, 138 (197): ”probris patriae viris, proceribusque provinciae gnaris et peritis fidem non habuit: solum in his viros a Marchia remotos, mores gentis et modos prorsus ingnorantes, consiliarios habens”.

<sup>203</sup> GW, *EH* ii.38–39, 395–400 (320–324); GW, *DK* ii.8–9, 218–225 (267–273).

<sup>204</sup> Ks. Bartlett 2000, 637–639, joka toteaa kuninkaallisen hallinnon olleen haluton kieltämään sunnuntaimarkkinoita.

<sup>205</sup> Esimerkiksi irlantilaiset ihmis-eläin-hybridit ovat seurausta irlantilaisten barbaarisuudesta, joka on kenties epämuttei yliluonnollista. Meilyrin ennustajanlahjat ovat seurausta demonien luontaisista ominaisuuksista, ei ihmeestä.



ei tahdo löytyä, tukeutuu hän perinteiseen teologiaan, erityisesti Augustinukseen, rajaten ilmiön ihmettelyn kohteeksi inhimillisen järkeilyn ulkopuolelle.<sup>206</sup> Liminaalinen *mirabilium* on Geraldille haaste ja tutkimuskohde. Sen voi joko selittää ja palauttaa luonnolliseen tai todeta selittämättömäksi ja ylevöittää jumalalliseksi, mutta monitulkintaiseksi Gerald ei tahdo sitä jättää.<sup>207</sup> Map sen sijaan hyväksyy liminaalisen. Muutos, rajalla-olo ja epämääräisyys merkitsevät hermeneuttisesti tulkinnalle avointa todellisuutta. Liminaalisen voisikin sanoa olevan Mapille kirjallinen strategia, keino todellisuuden epävakauden käsittelyyn. Ihmeelliset oliot, jotka ”eivät ole täällä eivätkä tuolla”, heijastavat käsitystä, jossa paitsi hovi, myös koko kuunalinen maailma on järkähtämättä liikkeessä, vakaa vain epävakaudessaan.<sup>208</sup> Suhde liminaaliseen kuvaa nähdäkseni laajemminkin kirjoittajien intellektuaalisia asenteita. Mapille ihmeellinen on ennen kaikkea ”kirjallisuudellinen” ilmiö, Gerald asettuu uuden ”luonnonfilosofisen” lähestymistavan ja perinteisen ihmeteologian välimaastoon.<sup>209</sup>

Mapin ja Geraldin suhtautumistavat ihmeelliseen hahmottuivat tutkimukseni oheistuotteena, mutta varsinainen kysymykseni oli, mitä he ihmetarinoita kertoessaan niillä tekivät. Erittelin aluksi erilaisia mahdollisia ihmekertomuksen funktioita, joita sovelsin lähiluvussa Mapin ja Geraldin teoksiin. Niissä ihmekertomukset toteuttavat ainakin tekstuaalisia (motiivina teologiseen pohdiskeluun, identiteetin heijastumana tekstiin, osana *parataxista*), sosiaalisia (moralistinen, eksemplaarinen tai varoittava kertomus) sekä diskursiivisia funktioita (ideologiset kuvaukset, legitimoivat ihmekertomukset, ihmeellistä hyödyntävät vastadiskurssit). Tulkintojeni perusteella esitän, että ihmekertomuksillaan Map ja Gerald tekivät paljon muutakin kuin viihdyttivät – vaikka he varmasti siinäkin onnistuivat.

Se, ovatko omat tulkintani Mapin ja Geraldin ihmekertomusten funktioista osuvia, jää nyt lukijan arvioitavaksi. Mutta jos otamme Walter Mapin sanansa mittaisena, ei ole syytä pelätä hänen nousevan haudastaan niitä kritisoiamaan. Hänen maailmansa oli tulkinnoille avoin, ja niin on Map itsekin:

Kunhan vain hellittämättä kamppailee saavuttaakseen jotakin, joka on iloksi tai hyödyksi, voi törmätä uusiin ja parempiin hienouksiin kuin kirjoittajalla itselläänkään oli mielessä.<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> Tähän Gerald näyttää päätyvän transsubstantiaation, osin myös ihmissusimetamorfoosin tapauksessa (vrt. alaviite 144). Hän turvautuu samaan augustinuslaiseen ratkaisuun pohtiessaan erään papin (joka kertoi vierailuistaan kääpiöiden maanalaisessa valtakunnassa) tarinan totuutta: ”[D]e veritate quid sentiam scrupulosus investigator inquiras, cum Augustino respondeo, admiranda fore divina miracula, non disputatione discutienda”, GW, *IK* i.8, 78 (136).

<sup>207</sup> Pembrokehshiren räyhänhenkien tapauksessa (ks. johdanto) Gerald kylläkin toteaa, ettei rohkene määritellä niiden syytä tai selitystä (”causam [...] et rationem assignare non praesumo”) mutta antaa kuitenkin lopuksi ymmärtää, että kyse saattaa olla vain (aisti)harhoista (*illusio*). GW, *IK* i.12, 93–94 (152).

<sup>208</sup> ”[I]n motu [...] immobiliter”; ”sola mobilitate stabilis”, Map v.7, 500. Vrt. Map i.1, 2; i.10, 24

<sup>209</sup> Vrt. Watkins 2007, 203–211. Näkemykseni tosin eroaa Watkinsista siinä, että hän näkee Mapin käyttävän *mirabiliaa* lähinnä perinteisinä moraalisinä *exemplumeina*. Itse olen korostanut myös niiden poliittisia tulkintamahdollisuuksia.

<sup>210</sup> ”[D]um inprobe luctatur euincere quod iuuet aut prosit, in nouas et meliores incidit argucias quam penes se auctor habuerit.” Map iii.3, 262.

## 5. LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### 5.1. Painetut lähteet

GM, *HRB* = Geoffrey of Monmouth, *Historia Regum Britannie* I: Bern MS 568. Toim. Neil Wright. D. S. Brewer: Cambridge, 1985.<sup>211</sup>

GW, *DK* = Gerald of Wales, *Descriptio Kambriae*. Teoksessa James F. Dimock (toim.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Vol. VI. Rolls Series. Longmans, Green, Reader and Dyer: London, 1868, 153–227.

GW, *EH* = Gerald of Wales, *Expugnatio Hibernica*. Teoksessa James F. Dimock (toim.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Vol. V. Rolls Series. Longmans, Green, Reader and Dyer: London, 1867, 205–411.

GW, *IK* = Gerald of Wales, *Itinerarium Kambriae*. Teoksessa James F. Dimock (toim.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Vol. VI. Rolls Series. Longmans, Green, Reader and Dyer: London, 1868, 1–152.

GW, *PI* = Gerald of Wales, *De principis instructione liber*. Teoksessa George F. Warner (toim.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Vol. VIII. Rolls Series. Longmans, Green, Reader and Dyer: London, 1891, 3–329.

GW, *TH* = Gerald of Wales, *Topographia Hibernica*. Teoksessa James F. Dimock (toim.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Vol. V. Rolls Series. Longmans, Green, Reader and Dyer: London, 1867, 1–204.

Map = Walter Map, *De Nugis Curialium, The Courtiers' Trifles*. Oxford Medieval Texts. Toim. & käänt. Montague R. James, toim. & tark. Roger A. B. Mynors & Christopher N. L. Brooke. Clarendon Press: Oxford, 2002 (2. painos).

#### 5.1.1. Käytetyt käännökset

Geoffrey of Monmouth, *The History of the Kings of Britain*. Käänt. Lewis Thorpe. Penguin Books: Harmondsworth, 1966.

Gerald of Wales, *The historical works, containing The topography of Ireland and The history of the conquest of Ireland; The itinerary through Wales, and The description of Wales*. Käänt. Thomas Forester & Sir Richard C. Hoare, toim. & tark. Thomas Wright. George Bell and Sons: London, 1905.

Gerald of Wales, *The History and Topography of Ireland*. Käänt. John J. O'Meara. Penguin Books: London, 1988a (4., tark. painos).

Gerald of Wales, *The Journey Through Wales / The Description of Wales*. Käänt. Lewis Thorpe. Penguin Books: London, 1988b (5. painos).

### 5.2. Kirjallisuus

Apo, Satu, *Ihmesadun rakenne. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntalaisessa kansansatuaineistossa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 1986.

Auerbach, Erich, *Mimesis. Todellisuudenkuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa*. Suom. Oili Suominen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 1992 (saksankielinen alkuteos *Mimesis – Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946–1949).

---

<sup>211</sup> Toisin kuin muihin lähteisiin, viittaa tähän ainoastaan sivunumeroilla, sillä kirja- ja kappalejaottelut vaihtelevat eri editioissa huomattavasti. Annan suluissa sivunumerot englanninnokseen Geoffrey of Monmouth 1966.

- Augustinus, *De civitate Dei, libri XXII*, vol. II. Toim. Bernhard Dombart. In aedibus B. G. Teubneri: Lipsiae [Leipzig], 1877. [Viittaus *De civ. D.*]
- Barlow, Frank, *The Feudal Kingdom of England, 1042–1216*. Longman: London and New York, 1988 (4., tark. painos).
- Barthes, Roland, ”Toden tuntu”. Teoksessa *Tekijän kuolema. Tekstin Syntymä*. Toim. Lea Rojola, suom. Lea Rojola & Pirjo Thorel. Vastapaino: Tampere, 1993, 99–108 (ranskankielinen alkuteksti ”L’effet de réel”, 1968).
- Bartlett, Robert, *England Under the Norman and Angevin Kings 1075–1225*. Clarendon Press: Oxford, 2000.
- Bartlett, Robert, *The natural and the supernatural in the Middle Ages: the Wiles lecture given at the Queen's University of Belfast, 2006*. Cambridge University Press: Cambridge, 2008.
- Bate, Alan K., ”Walter Map and Giraldus Cambrensis” *Latomus* 31:3 (1972), 860–875.
- Boyacıoğlu, Elif, ”The Revenant on the Threshold”, *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 62 (2015), 7–36.
- Brady, Lindy, *Writing the Welsh Borderlands in Anglo-Saxon England*. Manchester University Press: Manchester, 2017.
- Brooke, Christopher, ”Introduction”. Teoksessa Map (*De Nugis Curialium*), 2002, xiii–1.
- Bynum, Caroline W., ”Wonder”, *The American Historical Review* 102:1 (1997), 1–26.
- Bynum, Caroline W., ”Metamorphosis, or Gerald and the Werewolf”, *Speculum* 73:4 (1998), 987–1013.
- Bynum, Caroline W., *Metamorphosis and Identity*. Zone Books: New York, 2001.
- Byrne, Aisling, *Otherworlds. Fantasy and History in Medieval Literature*. Oxford University Press: Oxford, 2016.
- Caciola, Nancy, ”Revenants and Ritual in Medieval Culture”, *Past & Present* 152 (1996), 3–45.
- Carroll, Clare, ”Barbarous Slaves and Civil Cannibals”. Teoksessa Clare Carroll & Patricia King (toim.), *Ireland and Postcolonial Theory*. University of Notre Dame Press: Notre Dame (IN), 2003, 63–80.
- Chapman, Robert L., ”A Note on the Demon Queen Eleanor”, *Modern Language Notes* 70:6 (1955), 393–396.
- Cicero, Marcus Tullius, *Puhujasta*. Suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus: Helsinki, 2006 (latinankielinen alkuteos *De Oratore*). [Viittaus *De Orat.*]
- Davies, Rees R., *Domination and Conquest. The Experience of Ireland, Scotland and Wales 1100–1300*. Cambridge University Press: Cambridge, 1990.
- Davies, Rees R., *The Age of Conquest. Wales 1063–1415*. Oxford University Press: Oxford & New York, 1992 (3. painos; 1. p. *Conquest, Coexistence and Change: Wales 1063–1415*, 1987).
- Duffy, Seán, ”The 1169 invasion as a turning point in Irish–Welsh relations”. Teoksessa Brendan Smith (toim.), *Britain and Ireland 900–1300. Insular Responses to Medieval European Change*. Cambridge University Press: Cambridge, 1999, 98–113.
- Echard, Siân, ”Map’s Metafiction: Author, Narrator and Reader in *De Nugis Curialium*”, *Exemplaria: A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies* 8:2 (1996), 287–314.

- Edwards, Robert R., "Walter Map: Authorship and the Space of Writing", *New Literary History* 38:2 (2007), 273–292.
- Edwards, Robert R., "Notes toward the Angevin Uncanny: Walter Map's Marvels and the Unwriting of National History", *Classical and Medieval Literature Criticism* 147 (2013) [ei sivunumeroita; alun perin julkaistu teoksessa Wendy M. Hoofnagle & Wolfram R. Keller (toim.), *Other Nations*. Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 2011, 87–107. Haettu sivustolta Literature Resource Center, <https://go.gale.com/ps/i.do?p=LitRC&u=tampere&id=GALE|H1420111505&v=2.1&it=r&sid=summon> (luettu 21.10.2019)].
- Finucane, Ronald C., *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. J. M. Dent & Sons: London, Melbourne and Toronto, 1977.
- Flood, Victoria, "Political Prodigies: Incubi and Succubi in Walter Map's *De Nugis Curialium* and Gerald of Wales's *Itinerarium Cambriae*", *Nottingham Medieval Studies* 57 (2013), 21–46.
- Freeman, Edward A., *The history of the Norman conquest of England, its causes and its results*, vol. 4. Clarendon Press: Oxford, 1876 (2., tark. painos).
- Freeman, Elizabeth, "Wonders, prodigies and marvels: unusual bodies and the fear of heresy in Ralph of Coggeshall's *Chronicon Anglicanum*", *Journal of Medieval History* 26:2 (2000), 127–143.
- Gallacher, Patrick J. & Helen Damico (toim.), *Hermeneutics and Medieval Culture*. State of New York University Press: Albany (N. Y.), 1989.
- Goodich, Michael E., *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150–1350*. Ashgate: Aldershot, 2007.
- Gordon, Stephen, "Monstrous Words, Monstrous Bodies: Irony and the Walking Dead in Walter Map's *De Nugis Curialium*", *English Studies* 96:4 (2015), 379–402.
- Gordon, Stephen, "Parody, Sarcasm and Invective in the *Nugae* of Walter Map", *The Journal of English and Germanic Philology* 116:1 (2017), 82–107.
- Gransden, Antonia, *Historical Writing in England [1] c. 550 to c. 1307*. Routledge & Kegan Paul: London, 1974.
- Gurevich, Aron, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Käänt. János M. Bak & Paul A. Hollingsworth. Cambridge University Press: Cambridge, 1988.
- Hanna, Ralph, "The matter of Fulk: romance and history in the Marches." *The Journal of English and Germanic Philology* 110:3 (2011), 337–358.
- Hanska, Jussi, "Exemplum historiankirjoituksessa: miten keskiaikaista exemplum-materiaalia on tutkittu ja miten sitä tulisi tutkia". Teoksessa Liisa Saariluoma (toim.), *Esimerkin voima. Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Kirja-Aurora: Turku, 2001, 85–101.
- Heikkilä, Tuomas, "Tekstit identiteetin rakentajina". Teoksessa Tuomas Heikkilä (toim.), *Kirjallinen kulttuuri keskiajan Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 2010, 105–127.
- Horatius (Quintus Horatius Flaccus), *Ars Poetica. Runotaide*. Suom. & toim. Teivas Oksala & Erkki Palmén. Helsinki: Finn Lectura, 1992. [Viittaus *Ars P.*]
- Hutton, "The Making of the Early Modern British Fairy Tradition", *The Historical Journal* 57:4 (2014), 1135–1156.

- Jokinen, Arja, Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero, *Diskurssianalyysi. Teoriat, peruskäsitteet ja käyttö*. Vastapaino: Tampere, 2016.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press: Princeton (N. J.), 1981 (6. painos).
- Karnes, Michelle, "Marvels in the Medieval Imagination", *Speculum* 90:2 (2015), 327–365.
- Knight, Rhonda. "Werewolves, Monsters, and Miracles: Representing Colonial Fantasies in Gerald of Wales's *Topographia Hibernica*", *Studies in Iconography* 22 (2001), 55–86.
- Klemettinen, Pasi, *Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista paholais- ja noituuskäsityksistä Karjalan kannaksen ja Laatokan Karjalan tarinaperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 1997.
- Krötzl, Christian, "Tilapäinen ulkopuolisuus. Keskiajan pyhiinvaeltajat". Teoksessa Jarmo Peltola & Pirjo Markkola (toim.), *Kuokkavieraiden pidot. Historian marginaalista marginaalihistoriaan*. Vastapaino: Tampere, 1996, 143–155.
- Latham, Ronald E., *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*. Oxford University Press: Oxford, 1973 (2. painos).
- Le Goff, Jacques, "Melusina: Mother and Pioneer". Teoksessa Jacques Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Käänt. Arthur Goldhammer. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1980 (ranskankielinen alkuteos *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, 1979).
- Le Goff, Jacques, *The Medieval Imagination*. Käänt. Arthur Goldhammer. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1988 (ranskankielinen alkuteos *L'imaginaire médiéval*, 1985).
- Mittman, Asa S., "The Other Close at Hand: Gerald of Wales and the 'Marvels of the West'". Teoksessa Bettina Bildhauer & Robert Mills (toim.), *The Monstrous Middle Ages*. University of Wales Press: Cardiff, 2003.
- Morrison, Karl F., "Interpreting the Fragment". Teoksessa Gallacher & Damico (toim.), 1989, 27–37.
- O'Meara, John, "Introduction". Teoksessa Gerald of Wales 1988a, 11–18. [Viittaus O'Meara 1988.]
- Otter, Monika, *Inventiones. Fiction and Referentiality in Twelfth-Century English Historical Writing*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill and London, 1996.
- Partner, Nancy F., *Serious Entertainments. The Writing of History in Twelfth-Century England*. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1977.
- Rüth, Axel, "Representing Wonder in Medieval Miracle Narratives", *MLN* [Modern Language Notes] 126:4, French Issue Supplement (2011), S89–S114.
- Schmitt, Jean-Claude, *Ghosts in the Middle Ages*. Käänt. Teresa Lavender Fagan. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1998 (ranskankielinen alkuteos *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, 1994).
- Shyovitz, David I., "Christians and Jews in the Twelfth-Century Werewolf Renaissance", *Journal of the History of Ideas* 75:4 (2014), 521–543.
- Sinex, Margaret, "Echoic Irony in Walter Map's Satire against the Cistercians", *Comparative Literature* 54:4 (2002), 275–290.

- Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas". Teoksessa James Tully (toim.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press: Cambridge, 1988a, 29–67.
- Skinner, Quentin, "Motives, intentions and the interpretation of texts". Teoksessa James Tully (toim.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press: Cambridge, 1988b, 68–78.
- Spiegel, Gabrielle, "History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", *Speculum* 65:1 (1990), 59–86.
- Sturm-Maddox, Sara & Maddox, Donald, "Melusine". Teoksessa Katharina M. Wilson & Nadia Margolis (toim.), *Women in the Middle Ages: an encyclopedia* (Volume II). Greenwood Press: Westport (Conn.), 2004, 657–661.
- Tahkokallio, Jaakko, *Monks, Clerks, and King Arthur: Reading Geoffrey of Monmouth in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. University of Helsinki: Helsinki, 2013.
- Thorpe, Lewis, "Walter Map and Gerald of Wales", *Medium Ævum* 47:1 (1978), 6–21.
- Thorpe, Lewis, "Introduction". Teoksessa Gerald of Wales 1988b, 9–62. [Viittaus Thorpe 1988.]
- Tontti, Jarkko, "Olemisen haaste – 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat". Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino: Tampere, 2005, 50–81.
- Tully, James, "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics". Teoksessa James Tully (toim.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press: Cambridge, 1988, 7–25.
- Turner, Ralph V., "Changing Perceptions of the New Administrative Class in Anglo-Norman and Angevin England: The *Curiales* and Their Conservative Critics", *Journal of British Studies* 29:2 (1990), 93–117.
- Turner, Ralph V., "Eleanor of Aquitaine, Twelfth-Century English Chroniclers and her 'Black Legend'", *Nottingham Medieval Studies* 52 (2008), 17–42.
- Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press: Ithaca and London, 1987 (5. painos).
- Turner, Victor, *Rituaali. Rakenne ja communitas*. Suom. Maarit Forde. Summa: Helsinki, 2007 (englanninkielinen alkuteos *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969).
- Vernon, Matthew X., "Gerald in the middle: Hybridity and historical narratives in *History and Topography of Ireland* and *The Conquest of Ireland*", *postmedieval: a journal of medieval cultural studies* 8:4 (2017), 404–424.
- Ward, Benedicta, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215*. Scolar Press: London, 1982.
- Watkins, Carl S., *History and the Supernatural in Medieval England*. Cambridge University Press: Cambridge, 2007.
- Wood, Juliette, "The Fairy Bride Legend in Wales", *Folklore* 103:1 (1992), 56–72.