

---

# VISIONÄÄRIDE VÕIM

## ehk mõningaid aspekte

### naismüstika teemal XIII–XIV

### sajandi kontekstis

---

Maris Laanpere

See artikkel on pühendatud keskaja naispühakluse ja naismüstika fenomeni mõnedele tahkudele. Käsitlemist leiavad eelkõige teatud ajaloolis-kultuurilised aspektid: keskaja pühade naiste võimuvahendid – alates XII sajandi teisest poolest vähehaaval muutuma hakanud sotsiaalne staatus, kirjandusmaastikule pääsemine ja sellest johtuv uuenduslik keelekasutus. Artikkel on jaotatud neljaks osaks: esimeses kahes vaadeldakse põhjuseid, mis tingisid sellise suure paradigma nihke: ilmaliku naispühakluse ja naismüstika fenomeni. Kolmandas ja neljandas osas käsitletakse naismüstikute kirjutiste keele eripära ning nende loominguga seonduvaid hagiograafilisi ja autobiograafilisi aspekte. Artikli soovitatav maht ei võimalda siinkohal konkreetseid tekstinäiteid analüüsida, kuid eesmärgiks ongi pigem üldpildi andmine ja järgnevat võib lugeda kui üht võimalikku „sissejuhatust” teemasse.

#### ILMALIK NAISPÜHAKLUS

Kirikuajaloo kontekstis on üldteada, et 1309. aastal siirdusid paavstid Itaalia poliitiliste sisepingete tõttu Roomast Avignoni. Paljud ajastu ühiskonna- ja kultuuritegelased panustasid plaani tuua paavsti institutsioon tagasi koju. Sellele protsessile lisasid meeste kõrval värvi ka naised – iseäranis kaks tuntud naismüstikut ja hili-

semat kanoniseeritud pühakut rootslanna **Birgitta Gudmarsson** (1303–1373) ja itaallanna **Caterina da Siena** (1347–1380).

Autorit huvitabki kaudselt sellise tähelepanuväärse nähtuse tagapõhi: miks naised nii tähtsates usu- ja poliitikaküsimustes üldse kuulda võeti? Et sellele keerulisele küsimusele kuidagi vastata, tuleb järgnevalt lähemalt vaadelda potentsiaalseid eelfaktoreid, mis sellise asjade käigu võimalikuks tegid.<sup>1</sup>

Ilmselt sai kõik alguse XIII sajandi esimesel poolel tekkinud ja XIV sajandi keskpunktiks väljaarenenud ja kõrgpunkti jõudnud naispühakluse fenomenist. Lääne- ja Lõuna-Euroopa majanduslikult jõukamates piirkondades kerkis esile palju vagasid naisi, kes ei läinud nunnakloostriksse, vaid käisid jumalakartlikult oma elu- ja usuteed ilmikuna. Muutuse peamiseks põhjuseks oli kerjasmungaardude tekkimine XIII sajandi algul, mis ajendas paljusid naisi valima alternatiivina perekonnaelule elamise pooleldi ilmalikus, pooleldi vaimulikus ümbruskonnas – peamiselt ordude juures.<sup>2</sup> Nad tegelesid põhiliselt karitatiivse tegevusega, hoolitsedes vaeste ja haigete eest, ning nende eeskujuks oli Assisi Franciscus. Märkimisväärne on asjaolu, et õigupoolest olid kõik tolle ajastu ilmaliku pühakluse fenomeniga seotud inimesed naised.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Selles artiklis toetun eelkõige oma bakalaureusetöös ja osalt ka magistrütöös esitatud uurimusele: Maris **Laanpere**, *Naismüstika fenomenist XIII sajandi kontekstis. Psühho-füüsiline aspekt: püha paast ja müstiline abiolu*. Bakalaureusetöö (Eesti Humanitaarinstituut, 2004); Maris **Laanpere**, *Caterina da Siena ja Marguerite Porete'i tekstid müstilise ja mittemüstilise müstika piiril*. Magistrütöö (Tallinn: Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituut, 2006).

<sup>2</sup> Tuntuimaks ühiselu kommuunide või ka eraldiseisvate konventide rajamise näiteks on iseäranis Flandria aladel aktiivselt tegutsenud begiinide töö. Vt nt Herbert **Grundmann**, *Movimenti religiosi nel medioevo* (Bologna: Il Mulino, 1970); orig *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* [Berlin, 1935], 295–324. Raamatu 6. ptk on pühendatud begiinidele XIII sajandil. See teos on tänini keskaja religioosse naisliikumise seisukohast üks põhjapanevamaid uurimusi. Sisukate ja põhjalike üldkäsitlustena vastava teema kohta ja keskaja naismüstika kontekstis üldiselt võib esile tõsta järgmised teosed: Peter **Dinzelbacher**, *Dieter R. Bauer, Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Köln: Böhlau Verlag & Cie, 1988); Kurt **Ruh**, *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* (München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1993); Bernard **McGinn**, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism 3. The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200–1350* (New York: Crossroad Publishing, 1998).

<sup>3</sup> Põhuseid selleks on mitmeid. Vähemalt tänapäeva retrospektiivsest vaatepunk-

Võib tõdeda, et kõrg- ja hiliskeskaja piiril (XIII–XIV sajandil) muutus olulisel määral naiste sotsiokultuuriline ja religioosne staatus ühiskonnas.<sup>4</sup> Samuti saab väita, et sel perioodil algas naiste tegelik religioosne ajalugu. Seda ajajärku võib nimetada ka naiste esimeseks suureks „ärkamisajaks”. Kuigi enamik tänapäeva medieviste on sellise arvamusega nõus, rõhutab osa (eelkõige feministlikest) uurijaist, et tegemist on siiski mõnevõrra idealistlik-illusoorse oletuse või tõdemusega.<sup>5</sup> Viimase seisukoha pooldajad leiavad, et naise marginaalsuse vähenemine ei anna alust unustada paralleelset misogüünia süvenemist, näiteks erinevates teostes ja dekreetides avalduvat kiriku tugevat vastasseisu muutustele ning skolaatilist teoloogiat, mis „naistemaatikat” otsesemalt või kaudsemalt ignoreeris või koguni alavääristas.<sup>6</sup> Siiski ei suutnud ühiskonna

---

tist lähtudes võiks öelda, et taolise poolilmaliku liini valimine oli naise jaoks ainus ühiskonnas aksepteeritud alternatiiv abielule ja pereelule laiemalt. Seejuures ei tulnud naisel maisest-ilmalikust elust range kloostrielu kasuks päriselt loobuda. Tänapäeva keskaja naisuurimuse käsitluse kohaselt said naised siis esimest korda suurema valikuvabaduse oma identiteedi otsimiseks-leidmiseks ning kitsamalt ka võimaluse oma seksuaalsuse üle ise otsustada – seda paremini mõista ja/või ületada. XIII sajand on aeg, mil mitte üksnes naised, vaid paljud sotsiaalsed grupid, kes polnud seni avalikkuses mõju avaldanud, said end ühiskondlikul tasandil mõningal määral väljendama hakata.

<sup>4</sup> Need muutused juhatas sisse XII sajandil tekkinud ja jõudsalt levinud kurtu- aasse kultuuri traditsioon ja Maarja kultus, mis aitas naise väärtustamisele oluliselt kaasa. Selle algatajaks peetakse tsisterstlasest mõtlejat Clairvaux' Bernardi, kes mõjutas väidetavalt suuresti ka naismüstikat. Lisaks andsid oma panuse juba mainitud kerjasmungaordud ja erinevad hereetilised liikumised. Kõik need tegurid tingisid selle, et naised omandasid ühiskondlik-avalikus elus rolle, mida nad kunagi varem polnud täitnud (kui üksikud erandid varakristlikust perioodist välja arvata).

<sup>5</sup> Sellist suhtumist võib üldisel tasandil välja lugeda näiteks järgmistest feministlikust perspektiivist kirjutatud teostest: Christiane **Klapisch-Zuber**, *M. De Giorgio*. Ed., *Storia del matrimonio* (Roma-Bari: Laterza, 1996); Paulette **l'Hermite-Leclercq**, *L'église et les femmes dans l'occident chrétien des origines à la fin du Moyen Age* (Paris: Brepols, 1997); Maria Consiglia **De Matteis**. Ed., *Donna nel medioevo. Aspetti culturali e di vita quotidiana* (Bologna: Patron, 1986); Enrica **Guerra**, *Donne medievali. Un percorso storico e metodologico* (Ferrara: Edizioni Nuovecarte, 2006).

<sup>6</sup> Paradoksaalselt langes ilmaliku naispühakluse nähtus tõepoolest ühte ajaga, mil ühiskonnas leidis ennekõike skolaatika võidukäigust johtuvalt aset paljude positiivsete muudatuste kõrval ka suurem kaldumine misogüüniasse ning katoliikluses üritati erinevate kirikureformidega omandada usklike üle senisest suuremat kontrolli. Selle taustal anti juba alates XI sajandist välja palju dekreete, millest mitmed olid otseselt seotud naistega, eriti klausuuris elavate nunnadega. Näi-

naistevaenulik suhtumine ei profaansel ega klerikaalsel tasandil naiste usulist entusiasmi kaotada.

Veel üks oluline märksõna, mis muutis ilmaliku naispühakluse leviku nii ulatuslikuks, oli arvatavasti vabatahtliku valiku võimetus. Kõrgkeskaja inimesele üldse, aga iseäranis naisele, oli iseseisva vahendajata usulise kogemuse saavutamine ja ühiskonna nõusolek sellega vähemalt osaliselt uus kogemus. Varakristluses oli inimesi korduvalt haaranud idee kõigi usklite nii maisest kui taevasest võrdsusest, kuid käsitletav ajastu tähistab (kristliku) Euroopa naiste iseseisva religioosse otsingu algust, mille peamiseks sihiks oli leida hingelunastust.

XIII–XIV sajand Euroopas on vaieldamatult personaalse seemise vagaduse kõrgaeg, mil just isikliku lunastuse saavutamine – Jeesuse järgimise (*sequela Christi*) abil – oli inimeste jaoks äärmiselt oluline. Ka selle suunitluse sünn seostub XIII sajandi esimestel

---

teks reguleerisid nunnade elu rangelt II Lateraani kirikukogu (1139) otsused ja anonüümne didaktiline raamat *Speculum virginum*, u 1100. Misogüüniliste teostena võib esile tuua Burchardi *Decretumi*, u 1010, eriti selle XIX raamatu *Corrector Burchardi* ja Gratianuse *Decretumi*, u 1140. Bonifacius VIII bulla *Periculoso* 1293. aastast on üks kuulsamaid, mis seadustas nunnadele range klausuurinõude, vt (Jean **Verdon**, „Le fonti per una storia della donna in Occidente nei secoli X–XIII” – *Donna nel medioevo*. Ed. De Matteis, 123–130). Rääkides naisest interpreteerivad käsitleva perioodi teoloogid traditsiooniliselt Pühakirja, eriti 1. Moosese raamatut, Pauluse kirju ja kirikuisade tekste, iseäranis Augustinust. (Marie-Térèse **D’Alverny**, „Come vedono la donna i teologi ed i filosofi” – *Donna nel medioevo*. Ed. De Matteis, 259–260). Keskaja teoloogiast refereeritakse enim Thomase *Summa Theologiae*’t, eriti selle I. osa, kus keskendutakse muu hulgas inimese loomisele ja kaitstakse jõuliselt seisukohta Eeva allumisest Aadamale; (vt Kari Elisabeth **Børresen**, „L’ordine della creazione” – *Donna nel medioevo*. Ed. De Matteis, 211–257). Teisalt, sekulaarkirjandus võis olla veel antifeministlikum kui kirikuisade tekstid, heaks näiteks on fabliod, kus naiste kavalus ja patusus on pidev jutuaines. (Nt Eileen **Power**, „Le idee medievali sulla donna” – *Donna nel medioevo*. Ed. De Matteis, 61). Üleüldse olid naised keskajal kõikides sfäärides määratletud (vähemalt feministliku teoloogia seisukohast) läbi „kehalise” prisma ja üldjuhul aktsepteerisid nad oma subordineeritud staatust seaduslikul, poliitilisel ja ideoloogilisel tasandil ka ise. Seda enam pidi n-ö semikloostri eluviisi võimalus mõjuma uuenduslikult ka naiste endile. Siinkirjutaja meelest on iseküsimus, kui palju nad seda endale teadvustada võisid. Mitmed naisuurijad on välja pakkunud huvitava hüpoteesi seoses keskaja kontekstis üldteada töigaga, et suur hulk hereetilistes liikumistes osalejatest olid naised: nimelt seostavad nad ketserluse populaarsust naiste hulgas eelkõige ühiskonnas valitsenud misogüüniaga ja asjaoluga, et neile oldi pidevalt alamt staatust peale surutud. (Power, „Le idee medievali sulla donna”, 63; Guerra, *Donne medievali*, 64).

kümnenditel loodud kerjasmungaordudega, mis rõhutasid indiviidi siseelu ja seesmise puhtuse vajalikkust ning propageerisid puhta ja siira õpetusena algkristluse tõdesid.

Paljud naistest, keda ajalugu mäletab kui „pühakuid” või „müstikuid”, elasidki just XIII–XIV sajandil taolises sotsiokultuurilises situatsioonis – uudses *modus vivendi*’s, mis oli ühtaegu endisest enam kollektiivne, kuivõrd haaras paljusid inimesi, aga samas oluliselt individuaalsem ja privaatsem, kuivõrd usuti isiklikku suhtesse Jeesusega, kelle läbi lunastatust pälvida.<sup>7</sup>

## NAISMÜSTIKA FENOMENIST

Neile, kes soovisid saada Jeesuse müstiliseks mõrsjaks ja saavutada hingelunastust, seati eeltingimuseks moraalne eluviis ja pühaks saamine.<sup>8</sup> Individuaalse hingepuhtuse omandamine nõu-

<sup>7</sup> Peale Jeesuse oli äärmiselt oluline Neitsi Maarja figuur – eeskuju, keda kõik naised pidid järgima, sest neitsitel oli palju rohkem lootust lunastusele. Võiks ka öelda, et naise võim oli vooruses ja üleolek neitsilikkuses. Maarjat vastandati jõuliselt Eeva aktiivsele patustamisele. Tundub aga, et selle jäiga dialektilisuse mahendamiseks muutus alates XII–XIII sajandist üha olulisemaks kolmnurk Eeva, Maarja ja Magdaleena. Kahe esimese vahel oli inimeste ja kiriku silmis suur lõhe, kolmas – Maarja Magdaleena – aga tõestab ehedalt, et patukahetsus on suur voorus ja annab oma eeskujuga teatud lootuse kõigile naistele. Nimetatud kontseptsioon näib vastavat ka samal ajal juurdunud kolmesele printsiibile: Põrgu – Purgatoorium – Paradiis. See näitab, et dualism on asendumas üha enam triaadiga – Maarja Magdaleena ja Purgatoorium toimivad kui vahelülid äärmuste vahel ja muudavad sajandeid juurdunud stambid inimlikumaks.

<sup>8</sup> Selleks et saavutada pühaku seisust, tuli valida tee, mida naised praktiseerisid juba algkristluses, kuid mis oli vahepealsetel sajanditel soiku jäänud – nn müstitsismi tee, kus ühtsus Jumalaga ei tulnud mitte niivõrd raamatute vahendusel, vaid otsesemalt palvetest, meditatsioonist ja visioonidest. Üldiselt julgustati naisi müstitsismi teed käima, sest usuti, et ühendus Jumalaga muudab naisele loomuomaseks peetava maise ja patuse seksuaalsuse pühamaks. Skolastikud olendasid, et naine, arvestades tema mitteratsionaalset ja naiivset loomust, võib olla isegi avatum, võtmaks vastu afektiivset tüüpi kontakti Jumalaga. Samuti leiti positiivse faktorina, et naise loomupärane alandlikkus ja kannatlikkus muutsid ta mehest altimaks sellist tüüpi vaimsusele, mida peeti ühele vagale usklikule kohaseks. Nii et tänu traditsioonilistele naissoo omadustele ja „vigadele” oli naistel viis, kuidas teenida välja staatus, tunnetus ja mõjuvõim. Bonnie S. Anderson, Judith P. Zinsser, *Le donne in Europa 1. Nei campi e nelle chiese* (Roma: Laterza, 1992), 322j.

dis aga ajastu veendumuste kohaselt karmilt kasinat eluviisi.<sup>9</sup> Neid vagasid naisi ei olnud just vähe, kes sõna otseses mõttes nälgisid pikki aastaid, magasid vaid mõned tunnid ööpäevas, end päevast päeva peksid ja keelasid endale ükskõik milliseid muid maise elu loomulikke sunde, rõõmudest rääkimata. Nende rõõm ja õnn olid Jeesuse ilmutuslikud ilmumised visioonides – unenägudes ja ärkvel olles.<sup>10</sup> Visionäärid ise uskusid, et karm eluviis aitab neil kergemini jõuda ühinemiseni Kristusega, sest see hoiab vaimu kergema ja patust puhtama. Nad uskusid kahtlematult, et Kristus hindab nende kehalisi piinasid, kuna olevat neid ju isegi inimesena nii palju tundnud. Teisisõnu, nad olid veendunud kannatuse ja naudingu vastastikusel toimimises – ühte ei saanud olla ilma teiseta, sest need olid müstilise abielu loomulikud elemendid.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Askees ja paastukultus on teadupärast olnud läbi aegade üks olulisemaid pühakluse elemente paljudes religioonides. Kristluses on sellel kaks suuremat lainet või äärmuslikumat vormi: hilisantiigi perioodil põhines see peamiselt kõrbe-eremiitlusel ning kõrg- ja hilis keskaja piiril iseäranis just käsitletava naispühakluse fenomenil. Kindlasti olid III–V sajandi askeedid kümme-kümmekond sajandit hiljem elanud XIII–XIV aastajava paastujatele eeskujuks.

<sup>10</sup> Keskajast ei ole palju täpseid teateid visioonide, unenägude, ilmutuste, nägemuste eristamise kohta. Tundub, et nad on sageli segunenud ja läbi põimunud, mille tulemusena on keeruline öelda, kuivõrd on need autentsed ja/või kultuuriliselt konstrueeritud kogemused (nt Jeesuse, Maarja ilmutused-ilmumised). Ka „visioon“ ise võib olla mõistetud ja käsitletud mitmeti. Ühe võimalusena võib visiooni nimetada seisundiks, kus hing hülgab keha ja viibib kehavälises kogemuses teistsuguses, ka ekstaasis ehk väljaspool meeli. See peaks toimuma eriliselt tasandil une ja ärkveloleku piiril, kui hing on sügavas kontemplatsioonis. Jean **Verdon**, *La notte nel Medioevo* (Milano: Baldini & Castoldi, 2000), 248. Ühes müstikaterminite nimestikus on visiooni kohta öeldud: üleloomuliku päritoluga psüühiline fenomen, mis juhib jumaliku tõe tundmiseni. Visioon võib olla väline, kui ilmutus on tajutav nägemismeele abil; imaginaarne, kui avaldub fantaasia või kujutluspildina; ning intellektuaalne, kui on tajutav passiivselt vaid intellektiga, ilma välise või kujutletava impulsita. Giovanni **Pozzi**, Claudio **Leonardi**, *Scrittrici mistiche italiane* (Genova: Casa Editrice Marietti, 1988), 746. Lähemalt selle teema kohta vt nt Dyan **Elliott**, „The Physiology of Rapture and Female Spirituality” – *Medieval Theology and the Natural Body*. Ed. P. Biller, A. J. Minnis (York: Medieval Press, 1997), 141–173.

<sup>11</sup> Vähemalt alates XIII sajandist pidasid naismüstikud ise end otseselt Jeesuse pruudiks (*sponsa Christi*) ning see polnud enam mitte niivõrd religioonijalooline metafoor kui personaalne kogemus. Pühad naised samastasid end Kristusega – tema keha ja kannatustega. (Nt E. Ann **Matter**, „Il matrimonio mistico” – *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Ed. L. Scaraffia, G. Zarri (Roma-Bari: Laterza, 1994), 50–52). Müstilise abielu kogemus tähendab eelkõige intensiiv-

Eriliseks naiste pürusmaaks oli just nimelt müstika afektiivne, tundeline pool, mis rajas isikliku emotsionaalse suhte Jeesusega.<sup>12</sup> Kuna neid peeti intellektuaalselt nõrgemaks ja kirglikumaks, olivat naised suutnud mõista paremini Jeesuse elu sügavalt inimlikke aspekte, nagu süüd, kannatus ja surm.<sup>13</sup>

Müstikud hoidsid elus kristluse kontemplatiivset ja prohvetlikku külge. Nende kirjeldused eneseleidmisest läbi Jumala muutusid palvetamise mudeleiks vagadele usklikele, soost olenemata. Nende vahendatud visioonid said eeskujuks paljudele usklikele ja neid peeti üldjuhul prohvetlikeks. Naine, kellel oli au kanda tiitlit „pühak“, oli üldjuhul oma perega vaenujalal, läbi teinud äärmus-

---

set visiooni või ekstaasi. Jumalaga ühinemine toimub *visio Dei* kaudu, müstik armuühenduses kindlasti passiivne ja Jumal aktiivne osapool. Vt nt Gertrud Jaron Lewis, *By Women, for Women, about Women The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1996) 49–138). Sageli tundubki, et „visioonid“ ja „ekstaas“ on naismüstika sünonüümid. Keskaja vastavas kontekstis eksisteerib kindlasti tihe seos askeetlikust eluviisist tingitud psühhofüüsiliste tundmuste ja visioonide nägemise vahel, kas või juba seetõttu, et askeesi peeti vajalikuks eeltingimuseks, et Jumalaga ühinemine saaks üldse olla võimalik, ja teiseks – naismüstikud soovisid ja soosisid vägagi igasuguseid visioonidepõhiseid seisundeid. Psühhonaalüütiliselt võib ka tõdeda, et teatud mõttes on siinkohal siiski tegemist ihade sublimatsiooniga ja ka sublimatsiooniga emaduse vajadusega. Feministlikust perspektiivist on naismüstikute kogemus valdavalt sooline oma ajastu sooliselt konstrueeritud vagaduse valguses. See tähendab, et naismüstik kui Jeesuse pruut aktsepteerib täielikult naisele ühiskonna omistatud ideaalomadusi nagu vooressuslikkus, kuulekus, passiivsus ja allahoitlikkus. Vahe on üksnes selles, et maise abikaasa asemel on temal taevane „teine pool“. Tundub aga, et feministliku teoloogia pooldajad tahavad naismüstika fenomeni taga näha ennekõike naiste teadvustatud ja teadlikku vastuhakku sotsiaalsele-soolisele ebavõrdsusele ja isikliku vabaduse leidmise vajadust nii inimesena kui naisena. Võimalik, et see võis mingi piirini isegi nii olla, kuigi tänapäeva vastavasisulises teaduskirjanduses võib pigem kohata liialdalt erapoolikut suhtumist naise rolli ja olukorda.

<sup>12</sup> Väga oluline on märkida, et naismüstika fenomen kuulub eksklusiivselt afektiivse müstika alla. Nii keskaja kontekstis kui ka laiemalt kristluse ja samuti kõigi teiste organiseeritud religioonide puhul on oluline eristada kahte peamist müstika suunda: afektiivne ehk tundemüstika ja spekulatiivne ehk intellektuaalne müstika. Viimast on nimetatud ka olemise müstikaks, mille puhul on oluline filosoofiline refleksioon Absoluudi üle ja seeläbi saavutatav ühinemine Vaimus, mitte kehalised-imelised läbielamised.

<sup>13</sup> Siinkohal väärib veel kord mainimist, et naised ei leiutanud oma religioosseid mudeleid siiski päris ise, vaid arendasid edasi peaaesjalikult seda suunda, mille neile oli pärandanud Assisi Franciscus, kes samastas end kannatava Kristusega. Just kerjasmungad olid need, kes avasid naistele avaramad religioossed võimalused. Franciscus mõjutas enim itaalia naismüstikuid.

likud füüsilised katsumused ja lõputud vaimset laadi harjutused kontemplatsioonis. Kuid alati sellest ei piisanud; mõnedel naistel tuli isegi kirikuringkondades võidelda inimestega, kes oleks pidanud neid kaitsma ja toetama, näiteks pihisad, kes seadsid vahetevahel kahtluse alla nende visioonide autentsuse, uurides liialt põhjalikult ja kiuslikult kirjeldatud nägemuste allikaid. Ent kord juba aktsepteeritud ja tunnustatud jumaliku ilmutuse vahendajatena sai naismüstikutele osaks peaaegu samaväärne võim kui autoriteetsetele kirikutegelastele ja mõjukatele abtissidele ning nad võisid end anda usuekstaasi valdusesse ilma kahtluse ja hirmuta, et kleriikud neid ketseritena hukka mõistaksid. Igal juhul evisid kujutlused ja sõnad, mida peeti jumalikeks, kiriku silmis kaalu, seda isegi ülikoolide ja skolastika kõrgajal, nagu käsitletav ajajärk seda oli. Kuigi enamikku neist naistest ametlikult ei kanoniseeritud, olid nad rahva hulgas siiski austatud kui pühakud nii oma elu ajal kui ka pärast surma.<sup>14</sup>

Viimase lõigu taustal oleks oluline peatuda naispühakluse ja naismüstika nähtuse samasustel ja erisustel. Pühaklus ja müstika ei ole kahtlemata sünonüümid, kuid prefiks „nais-“ nende mõistete ees kõrg- ja hiliskeskaja kontekstis muudab need fenomenid paljuski sarnaseks. Tundub, et nende kahe nähtuse vahele võiks tõmmata mõttelise võrdusmärgi, vähemalt tehakse seda nende terminite kasutamisel tänapäeva teaduskirjanduses.<sup>15</sup>

Millest on tingitud, et neid mõisteid saab paralleelselt kasutada? Võib öelda, et kuna enamik neist naistest olevat näinud visioone, peeti neid „müstilise abielu“ tõttu Jeesusega prohvetiteks või vähemalt omamoodi tõekuulutajateks. Nii kirikutegelased, lihtrahvas

<sup>14</sup> Anderson, Zinsser, *Le donne in Europa*, 322j. Vt ka Peter **Dinzelbacher**, „Mistica e profezia femminile nel medioevo europeo. Una panoramica” – *Donna. Potere e profezia*. Ed. Adriana Valerio (Napoli: M. D’Auria, 1995).

<sup>15</sup> Tegelikult on keeruline öelda, millise piirini sellise levinud tõlgendusega saab nõustuda, kuna pühaklus on pigem seotud välimise-kehalise ja müstika sise-mise-vaimse või hingelise kogemusega. Tõsi, naismüstika fenomenis – nii kogemuses kui keeles – on kehalisus äärmiselt oluline. Oletan, et see võib olla üks põhjuseid, miks neid mõisteid paralleelselt kasutatakse. Veel on vajalik mainida, et keskajal mõisted „müstika ega „müstik“ käibel ei olnud, kasutati üksnes adjektiivi „müstiline“. Seetõttu on ka „naismüstik(a)“ pigem hilisem teadustermiin.



kui ka naismüstikud ise uskusid, et nad on vahendajad Jumala ja inimeste vahel ning et see, mida nemad ütlevad, on Jumala sõnad, nõu ja tahtmine.<sup>16</sup> Seega võib tõdeda, et visionääridest naismüstikuid peeti autentsete sõnumite edastajateks, kes Jumala armu läbi näevad ka teiste inimeste kõige salajasematesse hingesoppidesse ning neile on antud n-ö selgeltnägijavõime nii mineviku, oleviku kui ka tuleviku sündmuste mõistmiseks. Juba see võime iseenesest tundus imena, mida tavalised inimesed ei mõistnud, ja see oli ka üks põhjuseid, miks neid peeti pühakuteks.<sup>17</sup> Paradoksaalselt on see samas põhjus, miks nii mõndagi kahtlustati ketseriks või nõiaaks olemises.

Puudutades otsesemalt artikli pealkirja ehk võimu küsimust, saab konstateerida, et olles oma kogukondade vaimsed liidrid ja juhid, konventide rajajad ja usu-uuendajad, omasid mitmed mainekad visionäärid religioosses sfääris võimu, mis polnudki nii vähene. Just see, et neid peeti vahetu jumalakogemuse vahendajateks, lubas naistel edastada prohvetlikke sõnumeid, manitseda ja nõu anda. Paljud neist jagasid kirikumeestele spirituaalset ja teoloogilist õpetust, kuigi naistel oli keelatud õpetada. Mis võis aga veel paremini edasi anda või tõendada autoritaarsust, kui mitte nägemus Jumalalt? Viimane kahandas ühtlasi vaimuliku hariduse ja positsiooni olulisust ning andis ikkagi õiguse õpetada, ja neid

<sup>16</sup> Oluline on, et Kolmainu Jumalast suhtlesid nad aktiivselt üksnes Jumal-Pojaga, sest usuti, et just Jeesuse inimlik loomus on see, mille läbi inimene suudab saada kontakti ka Jeesuse jumaliku loomusega ehk Jumalaga. Jeesuse kahetine loomus ei olnud nende jaoks kindlasti vastuoluline, vaid loomulik ja paljuski vabastav ning lootustandev ja lohutav nii maises elus kui ka tulevast võimalikku taevast elu silmas pidades. Ka visioonides nähti peamiselt ikka Kristust.

<sup>17</sup> Kohati võis neid isegi nimetada pigem religioosseteks objektideks. Nad olid otseku elavad ikoonid või reliikviad. Ka müstikute enda maailm oli pühalik ja tugevalt hingestatud: pühapildid nutsid ja rääkisid ning Ristilöödu altaril veritses. Daniel **Bornstein**, „Donne e religione nell' Italia tardomedievale” – *Mistiche e devote nell' Italia tardomedievale*. Ed. D. Bornstein, R. Rusconi (Napoli: Liguori, 1992), 245. Võiks lisada, et alates XIII sajandist muutus imekesksus pühakuluses vähem oluliseks. Hagiograafiates lasus rõhk nüüd pigem didaktilisel eesmärgil, st pühak kui jumalateener, kes on oma elu ja tegevusega teistele eeskujuks. André **Vauchez**, „Il santo” – *L'uomo medievale*. Ed. J. Le Goff (Roma-Bari: Laterza, 2000), 383. On oluline, et me ei tea täpselt, mida pidasid keskaja inimesed imeks. Ei tohi unustada, et kleeerikute ülesanne oli kindlustada sidet „ime” ja ühe või teise inimese pühakluse vahel. Kuulaja-lugejani jõudis lugu paratamatult juba läbi tõlgendusfiltri.

väheharituid karismaatilisi isiksusi kahtlemata ka kuulati.<sup>18</sup>

Keeruline on öelda, kas naismüstika/naispühakluse fenomen oli pigem sotsiokultuuriline nähtus või isiklik-individualistlik jumalaotsing. Laiemalt kehtib sama ka küsimuse puhul, kas nii meeste kui naiste massiline ja palavikuline religioosus XII–XIV sajandil oli pigem ühise nimetaja alla mahtuv spirituaalne nähtus, mis vaimustus algkristluse ideedest või oli selle fenomeni taga tugev sotsiaalmajanduslik taust. Mõlema seisukoha poolt ja vastu on rohkesti argumente ning paljuski sõltus see ilmselt konkreetsest isikust ja situatsioonist.<sup>19</sup> Kindlalt saab aga tõdeda, et naised, kes usutee valisid, tõid selle eposhi lääne kristlusesse hoopis uut tüüpi alternatiivse spirituaalse traditsiooni, mille keskmeks oli valdavalt irratsionaalne „kogemus” senise normatiivse, valdavalt ratsionaalse „intellektualismi” asemel. Feminiinsus tõi maskuliinsesse maailma isikliku ja eraviisilise tunnetuse – emotsiooni ja intuitsiooni. See muutis paratamatult ka verbaalset keelekasutust.

<sup>18</sup> Grace M. **Jantzen**, *Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 168j.

<sup>19</sup> Üldtasandil tundub, et sotsiaal-majanduslikud põhjused hakkasid prevaleerima alates XIV sajandist, mil oli palju sõdu, katku ja näljahädasid. Enne seda olid olulisemad religioossed motiivid. Vt Edith **Ennen** *Le donne nel medioevo* (Roma-Bari: Laterza, 1990; orig *Frauen im Mittelalter*, 1984), 155–159 ja ka Grundmann, *(Movimenti religiosi nel medioevo, 178–182)* väidab, et naiste religioosset aktiivsust ei saa näha kui majanduslik-sotsiaalsetest põhjustest ajendatud liikumist, nagu seda on sageli tehtud. Ka levinud arvamus, nagu oleksid naised valinud usutee meeste puudusel, ei pidavat paika. Ta leiab, et see on vastuolus allikatega ega hinda religioosuse tähendust inimese elus. Ta toob näiteid tsistertslaste ja premonstraatlaste kroonikatest XIII sajandist, mille järgi neisse ordudesse kuulusid iseäranis elanikkonna kesk- ja kõrgkihtidest pärinevad naised. Sama tendents näib tol perioodil valdavat ka kerjuse ja orjuse algsel perioodil. Sama kõrgkeskajal oli nunnakloostreid vähe ja sinna pääsesidki ainult kõrgklassist pärinevad naised. Artikli autor töötas läbi kuueteistkümmet XIII–XV sajandi tuntuima itaalia naismüstiku elulood: kaheksa neist pärines teadaolevate andmete järgi aadliperekonnast või vähemalt jõuka kaupmehe perest; kolm, kelle vanemate kohta ei saa kindlaid järeldusi teha, olid olnud abielus aadlisoost mehega; ülejäänud viis, kelle kohta samuti ei saa öelda, milline oli täpselt nende vanemate majanduslik-sotsiaalne staatus, olid olnud kas kõrgeaadlike-valitsejate spirituaalsed nõuandjad, abtissid vms, kuid igal juhul mõjukad isiksused. (Peamine allikas: Pozzi, Leonardi, *Scrittrici mistiche italiane*; Ka Rudolph M. **Bell**, *La santa anorexia* (Roma-Bari: Laterza, 1998; orig *Holy Anorexia*, 1985) ja Raffaella **Tonacchera**, *Mistiche cristiane del Medioevo* (Como: Red Edizioni, 1996). Seega, vähemalt itaalia kontekst näib viitavat eelistusele näha religioosset entusiasmist enne sotsiaal-majanduslikke tegureid.

## ERIPÄRANE JA ALGUPÄRANE KEEL

Ülikoolide teke soodustas ilmselt paljuski teoloogia lahknemist religioosse kogemuse keelest ning sai seega ka naiste ja meeste kogemuse keele eristumise põhjuseks.<sup>20</sup> Naised teadupärast ülikooliharidust ei saanud. Nii oligi nende valikuks arendada tasapisi välja oma isikliku usulise kogemuse keel, mis oli erinev keerukast skolastilisest keelekasutusest. Naiste omapärane uut tüüpi verbaalne keel ületas oma kujundirikkuses tavakeelt ja sellest tulenevaid barjääre usulise kogemuse edastamisel, mitte ainult oma pihtimusliku intiimsuse ja märgatava erootilise varjundiga, vaid ka uut tüüpi lihtsuse ja keerulisusega – väljenduselt lihtne võis osutada mõistmiseks märkimisväärselt keeruliseks.<sup>21</sup> Seega said kõrgkeskajal tuntuks mitmed olulised naismüstikud, kellel lisaks muule oli privileeg siseneda alale, mis oli siiani olnud vaid meeste pärusmaa – kirjandusmaastik. Need pidid olema julged ja kindla-meelsed naised, et sõandada ületada kirja ja sõna kohta kehtivaid reegleid, ühiskonna tavapärased hierarhiad ja normatiive. Enamik neist ei osanud kirjutada, vähemalt kirikukeeles mitte, ja et edasi

<sup>20</sup> Naismüstika keele temaatikaga on süvenenult tegelenud prantsuse naisuurija Danielle **Regnier-Bohler**. Kasutangi selles peatükis orientiirina peamiselt tema artiklit: „Voci letterarie, voci mistiche” – *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*. Ed. Klapisch-Zuber (Roma-Bari: Laterza, 1998), 463–539. Vt ka Peter **Dronke**, *Women Writers of the Middle Ages. A critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

<sup>21</sup> Raske on öelda, kas sisemise müstilise abielu kogemust, mis torkab nende kirjutistes tihti silma oma tugeva erootilise alatooniga, tuleks võtta pigem kui metafoori, mida ei saa liigitada ega otseselt defineerida, või siiski kui kirjeldust otsesest müstilis-seksuaalsetest läbielamistest. On väidetud, et naismüstikute seksuaalsus on eksplitsiitne, aga seda ei saa võtta täht-tähelt ega ka täieliku allegooriana. Kuigi nende visioonide erootilisus on spirituaalsuse allegooria, tundub, et nad ise võtsid neid enam kui allegoorilistena – pigem reaalsena. Seega, valdavalt on naistele Jumalaga üheks-saamine konkretiseerunud erootiline kogemus. Vt nt Elizabeth **Robertson**, „Medieval Medical Views of Women and Female Spirituality” – *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Ed. Linda Lomperis, Sarah Stanbury (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), 153–158. Siinkohal tuleb lisada, et edastamaks müstilist kogemust on paljud müstikud läbi aegade kasutanud erootilist keelt kõikides religioonides, soost olenemata. Seega ei ole see kindlasti omane üksnes kristlas-test keskaja naismüstikutele, kuid nende tekstide puhul on otseselt seksuaalsele viitav väljenduslaad silmanähtavalt jõulisem ja konkreetsem.

anda oma nägemusi (eelistatult heas ladina keeles) pidid nad end usaldama oma pihisast kirjutaja hoolde. Me ei tea, kas ja kuivõrd need naised oma potentsiaalsele kuulajas- ja lugejaskonnale mõtlesid, aga ainuüksi võimalus oma tunnistust avalikkusele esitada oli iseenesest revolutsiooniline, sest n-ö kirjalikule territooriumile pääsemine on keskaja naisele vaieldamatult eriliselt suur saavutus. Paljud kirjutised tõestavad nende naiste teoloogilist ja kirjanoduslikku kultuursust ning kirjanikuannet. Nad rajasid uue spirituaalse žanri, et väljendada ekstaase, visioone, hinge alastiolekut ning ühtsust Jumalaga, et integreerida seeläbi hiliskeskaja teoloogiasse spirituaalsed kogemused. Enamik neist olid just käsitletaval perioodil ilmaliku pühakluse fenomeniga seotud naised. Enne seda oli naise staatus kirjasõnas olnud keeruline, et mitte öelda pea olematu – neil puudus väljund ilmalikus ja vaimulikus kirjanduses. Kloostrites tõlgiti vaid tekste ja kirjutati ümber käsikirju.<sup>22</sup>

Nii nende keskaja naismüstikute kui ka laiemalt müstikute lahendada oli (julgeksin öelda, et kultuurist ja ajastust suhteliselt sõltumatu) probleem – kuidas öelda tegelikult väljendamatut!? Kuigi oldi teadlik oma sõna võimust ja väest, tunnetati samal ajal keele võimetust seesmise kogemuse edasiandmisel. Kirikukeelest ei piisanud, tavakeele vahendid jäid lahjaks ja puudulikuks. Just taolise pinge all ja dilemma ees saigi alguse naiste omapärane ja algupärane, kujundirikas keel, mis näis kandvat endas unistust algkeelest, n-ö „esimesest sõnast”, mida nad innukalt otsisid. Ladina keelde tõlgituna muutusid need tekstid paratamatult hägusamaks, kuna mõtete tõlkimisel (eriti kui seda teeb teine inimene) emakeelest võõrkeelde kaob teadagi mahlaka autentse keele võlu ja siirus. Õnneks kirjutavad naismüstikud ka ise ja peaasjalikult

<sup>22</sup> Üksikutel oli siiski ka kirjavahetus kirikutegelastega, näiteks Bingeni Hildegardil (u 300 kirja kogutud teostesse *Liber epistolarum* ja *Analecta sacra*). See näitab, et vähemalt mingi osa neist naistest pidi tundma küllaldaselt ladina keelt. Seda oletust toetab üks olulisemaid allikaid keskaja käsikirjade kohta (kuni XVI sajandini) – neljakõiteline kogumik *Colophon*. Selle järgi teame ka naiste kohta, kes kopeerisid käsikirju. Üllatuslikult selgub, et naised, kes oskasid mitte ainult lugeda, vaid ka kirjutada, polnudki nii vähe. Nimekirjadest nähtub, et nende hulgas oli kümneid nunnasid, aga ka mõningad ilmalikud naised, kellest kõik polnud isegi aadlikud. Vt nt Régine Pernoud, *La donna al tempo delle cattedrali* (Milano: BUR, 1995, orig *La femme au temps des Cathedrales* [Paris: Éditions Stock, 1980]), 62–65.

rahvakeeles.<sup>23</sup> Spontaansem ja vahetum keeletekasutus võimaldas tekstide suuremat levikut ning võimalust kirjeldada ilma vahendajateta oma kogemust otsekontaktist Jumalaga. Kohati saavutatakse tekstides ka üsna individualistlik-intiimne tasand, mis lubab heita pilgu naiste keerulisse siseellu. Näib, et nad on ka iseenesest ehk oma „minast” vägagi teadlikud. Neil oli ka kindel teadmine, et ollakse Jumala väljavalitud. Naine kui Jumala tahte kandja, väljendaja ja edasiandja tundis end privilegeerituna ning seetõttu ka julgena rääkima ja kirjutama, jäädes seejuures ometi omal moel tagasihoidlikuks ning alandlikuks Jumala ja inimeste ees.<sup>24</sup>

See tähendas, et sündinud oli uut liiki spirituaalsete ja müstiliste tekstide *corpus*, mis erines suuresti endisaegsetest meeste väljendusvahendite omast. Kindlasti pole põhjust arvata, nagu tahtnuks naiste sõna olla meeste omaga võrdne, see polnud eesmärk. Nad tundusid üritavat hoopis iga hinna eest tõestada, et nende sõna tuleb otse taevast ja on ennekõike käsk prohvetlikult inimesi teavitada ning et nad ütlevad vaid seda, mida Jumal neile määrab öelda. Seega võib julgelt oletada, et nende eesmärk polnud taotleda meestega võrdset staatust, vaid seda paljuski ületada just oma jumaliku väega, mis andis neile senitundmatu võimu. Iha ja armastus sundisid neid otsima uusi väljundeid – nad asetasid end meeste ringist, sõna- ja keeletekasutusest, kirjandusest ning ladina keelest väljapoole, distantseerides end teadlikult senistest traditsioonilistest kultuurikoodidest.<sup>25</sup> Nende kirjutistes ilmnis just

<sup>23</sup> Iseäranis saksa, hollandi, flaami ja prantsuse rahvakeeled saavad sisemise kogemuse edastajateks. Vulgaarkeelsed tekstid on iseäranis väärtuslikud ka hilisemate lugejate-tõlgendajate perspektiivist. Olulistena võiks siinkohal mainida järgmiste begiinide teoseid: Antwerpeni Hadewijchi „Visioonid” (*Visioenen*), Nazarethi Beatrijsi „Traktaadid” ja Magdeburgi Mechtildi „Jumalikkuse voolav valgus” (*Das Fliessende Licht der Gottheit*), mis on esimene suur saksakeelne religioosse proosa teos.

<sup>24</sup> Tagasihoidlikkus näib nende hulgas olevat üldse levinud karakteristik ja võrdlemisi raske on tagantjärele öelda, kui palju oli tegemist *topos*-e, kuivõrd tegeliku alaväärsuskompleksiga, sest nad kordasid pidevalt, et on nõrgad, õrnad, saamatud, rumalad ja väheharitud. Näiteks tegi seda XII sajandil Bingeni Hildegard, XIII sajandil Magdeburgi Mechtild, XIV sajandil Caterina da Siena jt. Võib oletada, et pigem on tegemist siiski üldiselt keskajale iseloomuliku tagasihoidlikuse väljendamisega.

<sup>25</sup> Väga harva ületasid naised aga n-ö neile lubatud „keeleepiire”. Meeste keelt peeti normiks ja naiste oma defektseks, puudulikuks. See, kes julges neid piire üle-

naistele omane väljendus ja eripärane fraseoloogia oma religioosse elu valikutest ja müstilise uniooni suurest annist. Tekstide keel on delikaatne, poetiline ning loomulikult kehaline – ekstaasid, imepärased eemalviibimised, hinge kehist väljumised jms. Naiste puhul on iseäranis oluline ekstaatiline visioon kui isiklik kogemus ning samuti ka toidu ja keha seos. Võiks öelda, et nende kogemus või pühendumus oli euharistilis-ekstaatiline või ekstaatilis-euharistiline. Osalt kindlasti ka seetõttu, et teoloogid olid väga kaua seostanud naise kehalisusega, oli nende pühendumus nii füüsiline. Erinevalt meestest on naiste puhul just keha (jumalikkuse) hääle kandja.<sup>26</sup>

Sünnib seega oma keel, uudne süntaks, kus kehalised ja afektiivsed sümptomid segunevad sõnadega ning kehist saab seeläbi häälekandja ehk privilegeritud kommunikatsioonivahend.<sup>27</sup> Omal

---

tada, võis (kuni XV sajandini) harvadel juhtudel maksta ka eluga. Näiteks tabas selline saatus prantsuse müstik Marguerite Porete'i, kes põletati koos oma teosega „Lihtsate hinge peegel” 1310. aastal hereetikuna tuleriidal. Siinkohal on siiski tarvis märkida, et Porete'i julge keelekasutus oli vaid üks tegur teose hukkamõistmisel, raamatu sisu oli kindlasti vormist mõjusam. Aga ka laiemalt, naiste novaatorlik karismaatiline lähenemine spirituaalsusele näis vastassugupoole esindajatele sageli küllaltki ohtlik, sest tegemist oli ju ikkagi eevatütardega ja nende hulgast kuuldus tihti peale kahtlusi naismüstikute visioonide autentsuse suhtes. (Nt Regnier-Bohler, „Voci letterarie, voci mistiche”, 461–515). Samas, jõuline naismüstika fenomen mõjutas kindlasti ka meesmüstikute kirjutisi, nii nagu naised olid kahtlemata palju õppinud ja üle võtnud meeste loomingust. Usun, et sellised tuntud meesmüstikud nagu Meister Eckhart ega Ruysbroek poleks kirjutanud nii, nagu nad seda tegid, kui naised enne neid poleks välja kujundanud kindlat kirjanduslikku stiili väljendamaks müstilist kogemust. Eriti mõjutasid saksa müstikat begiinide kirjutised.

<sup>26</sup> Märkimisväärsim teos, mis käsitleb naise ja toidu suhet keskajal: Caroline Walker **Bynum** *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1987).

<sup>27</sup> Naismüstikute väidetavaid uskumusi Jumala ja enda kohta võib pidada üsna keerukaiks ja hermeetiliseks. Väga üldistatult võiks öelda, et nad uskunud, et kõrgem teadmine tuleb Jumalalt ja et sellest on võimalik Jumalaga suheldes vahetult osa saada sel viisil, et Jumal valgustab meie mõtteid ja lubab end kehalisel tasandil tunnetada. Nad arvasid, et keha on vaatamata patususele Jumala anniks ja tema saadetavate sõnumite lugemise kohaks ning et kehaliselt tunnetatavate ekstaaside kaudu suhtlebki Jumal inimestega. Seega võib öelda (toetudes müstikaurijale Michel de Certeau'le), et religioossete naiste *fabula mistica*'st rääkides tulekski silmas pidada mitte niivõrd verbaalset, kui just keha(list) keelt. Viimane omakorda mõjutas oma intensiivsuses loomulikult esimest. De Certeau' teost *La fable mystique, 1. XVI–XVII siècle* refereerib Anna **Scattigno**, „L'esperienza reli-

ajal tähendas see midagi suurt ja revolutsioonilist, erilist ja enneolematut. Keeles avaldub jumalakogemus metafooride ja allegooriate kujul ehk laiemalt figuratiivse keelekasutusena. Näib, et tihtipeale ongi just nimetatud omadused vajalikud vahendid edastamiseks või väljendamaks varjatult vahetut kogemust Jumalast ehk ütlemaks öeldamatut. Igal juhul on naismüstika kontekstis jumalakogemuse verbaalsena esitamise aluseks üldiselt kehalisus ja meelelisus.<sup>28</sup> See oli alati esiplaanil, sest ei tuntud muud liiki „registraid”. See tendents avaldub selgesti nii naispühakute hagiograafilistes lugudes kui ka naismüstikute autobiograafilistes teostes.

## HAGIOGRAAFILISTE LUGUDE PROBLEMAATIKA: AUTOBIOGRAAFIA ASEMEL AUTOHAGIOGRAAFIA

Peale Jumala sõna vahendamise oli naismüstikutel ka väga oluline pedagoogilis-didaktiline roll inimeste religioosel harimisel ja suunamisel. Võib oletada, et nad ajendasid suuremat hulka inimesi palvetama, pihtima ja heategusid sooritama, kui ametlike usuorganite teenistuses olijad seda tavapäraselt oleksid suutnud. Uudsest tähtsast didaktilisest rollist johtuvalt tekkis lausa uut tüüpi hagiograafilise kirjandusžanr – naismüstikute visioonide ülestähendamine. Peamised allikad visionääride elu ja tegevuse kohta on hagiograafilised lood ehk *vita*'d ning spirituaalset loomingut kajastavad usunaiste nii-öelda autohagiograafilised ekstaatilised elamused, mis on suuremalt jaolt säilinud ladina keelde ümberpanduna, kirja panijajaks reeglina kirikuvõimude poolt järelevaatajateks ja kont-

---

giosa. Discussioni e ricerche” – *Donne sante sante donne* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1996), 19–24.

<sup>28</sup> Kehalisus ja meelelisus ei ole siiski olulised üksnes naistele; need aspektid ei puudu ka skolastilisest filosoofiast. Näiteks Aquino Thomase, nagu paljude teistegi skolastikute jaoks, on religioosse kogemuse puhul olulised meelelised komponendid, metafoorid ja allegooriad, ning ta usub, et Jumala tundmiseks vajab inimene sõna vahendust; nt vt *Summae Theologiae* (First part Q.1. Art. 9), kus Thomas arutleb küsimuse üle, kas Pühakiri peaks kasutama metafoore. **Thomas Aquinas**, *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*, vol. 1 (Chicago; London; Toronto: The University of Chicago, 1952). Selle väite puhul on kasutatud ka Dominique **Courcelle**'i teost: *Il dialogo di Caterina da Siena* (Milano: Jaca Book, 1997), 32.

rollijateks määratud pihhiisad.<sup>29</sup> Seega, suhe naismüstiku ja kuulajas-lugejaskonna vahel ei toimunud üldjuhul päris otsest teed pidi visionääri müstilise kogemuse jutustamise järgi, vaid pigem erinevate biograafiate ja visioonikogumike kaudu. Nende kaudu jõudis müstik laia kuulajaskonnani – ühtlases, pidevas tekstis, mis on kirja pandud võimalikult arusaadavas ja igapäevases keeles, seega publikule tabatav ja mõistetav.<sup>30</sup>

Kui tulla esmalt hagiograafiliste lugude juurde keskaja kontekstis laiemalt, siis on raske öelda, kui palju on niisugustes *vita*'des siiski originaalset lähenemist ja ausaid ülestunnistusi. Oma tegelike soove ja mõtteid ei julgenud ilmselt siiski paljud avaldada, pigem oldi ideoloogia ja religioosse poliitika surve all. Küll aga meeldis ka keskaja publikule inimlikkus ning hagiograafiliste lugude kangelasi võib võtta kui prominente tänapäeva meedias. Tagantjärele tundub (eriti varakeskaja ja varasema kõrgkeskaja kontekstis), et reeglina olid pühakute lood vähe isikupärased, klišeelikud ja stereotüüpsed – kõik paistsid silma sarnaste voorustega. Kahetsuse ja vagaduse vóorus justkui surutakse peale vastavate askeesi ja müstika vormelitena. Valitsema kipuvad ühed ja samad skeemid ehk kultuuri määratud hegemoonia. Teatud mõttes tingib see asjaolu nende lugude piiratud väärtuse, ent teisalt annavad

<sup>29</sup> Sageli olid biograafiad ja visionääri omalooming ühes ja samas teoses koos, kuid eriti tuntumate ja viljakamate autorite puhul võis olla tegemist erinevate raamatutega. Näiteks Caterina da Siena puhul on olemas kolm peamist informatsiooniallikat. Tema elukäigust annab ülevaate sekretär-pihiisa Raimondo da Capua „Suur legend“ (*Legenda maior*) ja kaks on temalt endalt teistele sekretärile dikteeritud „Dialogo jumalikust ettenägelikkusest“ (*Dialogo della divina provvidenza*) ja „Kirjad“ (*Lettere*).

<sup>30</sup> Oluline on see, et müstik on inimeste endi kaasaegne. Iga vaga hing tahab maagilist kohtumist Jumalaga, isiklikku kontakti pühaga. Seetõttu sünnivad inimeste tunnistused isiklikust imest, sest *oma* kohtumine on kõige tähtsam. Ja nagu Maarja oli vahendajaks Jeesuse ja inimeste vahel, nii on seda nüüd naispühak, kelle eluaja imede tõttu olid nad *post mortem* määratud saama lunastatud. Rahvale olid eeskujuks kujutised naismüstikutest, kes üksinduses risti ees palvetavad. Arvatavasti inimestele meeldis, et keegi oli suutnud ületada suure distantsi inimese ja Jumala vahel. Chiara **Frugoni**, „La mística femminile nell'iconografia delle visioni“ – *Temi e problemi nella mística femminile Trecentesca* Todi, 14–17. 10. 1979 (Università degli studi di Perugia: Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1983), 177j.



need hästi edasi ideed ajastu moraaliväärtustest.<sup>31</sup> Samas, alates XII sajandist hakkab hagiograafiline valdkond muutuma. Kanoni-seerimine muudeti lihtsamaks ja sagedamaks, didaktiline eesmärk teostes oli mõeldud eelkõige klerikute hüvanguks. Hagiograafid leidsid üha enam, et pühakuks saamiseks pole vaja tingimata maailmast kloostrisse irduda. Varakeskajal oli pühak „püha” juba lapsest peale, hiljem võis pühakuks saada ka siis, kui oldi enne patust elu elatud. Pühaklus on nüüdsest saavutatav pärast usku pöördumist, jumaliku impulsi ajal, ja võib öelda, et sedasi tulid pühakud taevast maa peale. XII sajandi lõpust kuni XIII sajandi alguseni – umbes poole aastasaja jooksul – toimub hagiograafias suur sõnumi muutus ja *vita*’d muutuvad täiesti. XIII sajandil ja eriti Vahemere maades on levinud *vita* tüüp, kus tegelasteks on ühiskondlikult aktiivsed kaasaja usuinimesed, kes tegelevad aktuaalsete sotsiaalsete ja inimlike probleemide lahendamisega. Ajaloolise kallakuga hagiograafilised lood on osutunud aja jooksul siiski vähem edukaks kui fantaasiarikkad ja imelisemad. Aga hagiograaf polegi ajaloolane, muidu tema jutu mõju väheneks ja eesmärk teiseneks. Keskaja viimaste sajandite hagiograafia kohta ei saa siiski öelda, nagu oleks see liikunud üha suurema pühakute imiteerimise ja nende üleloomulike võimete imetlemise suunas. Samas saab öelda, et XIII sajandist alates vallutab üleloomulik komponent ekstaasidest stigmadeni usulise kogemuse sfääri ja müstilised fenomenid saavad kindlaks osaks Euroopa pühaklusest.

Iseäranis esines „erilisi juhtumeid” Vahemere maades, eelkõige tänu Franciscuse lugudele, aga samal ajal näitavad need, et pühak jääb eriliseks. Siiski on XII–XIII sajandi uut tüüpi *vita*’d vähem ülistavad kui varasemad, neis on vähem juttu kannatusest ja märterlusest ning rohkem usu suurusel ja armastusel Jumala ja inimeste vastu. Pühak on näide eeskujulikust inimesest, keda võiks järgida, ja ime element ei ole siiski kadunud.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Siin on toetatud konverentsijärgsele diskussioonile: Reginald Grégoire, „Il matrimonio mistico” – *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto, 22.–28.04.1976 (Spoleto: Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1977), 804–807.

<sup>32</sup> Pühakluse muutumise analüüsimisel XII–XIII sajandil on toetatud eelkõige André Vauchez’ teosele: *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*

Kuna naispühakluse/naismüstika fenomeniga ilmuvad nii sisu kui keele tasandil uued originaalsed väljendusvormelid, tähendab see ka seda, et vanade hagiograafiliste teemade peale ehitatakse ka siinses kontekstis üles uus kontseptsioon. Naismüstika kirjanudusmaastiku põhižanriks võib kindlasti pidada autobiograafiat, mis on *vita*'dest põnevam ja millega koos sünnib ka uus kirjanuduslik väljendusviis – tüüpiliselt naiselik –, millel pole kristlikus traditsioonis sellisel kujul eelkäijaid.<sup>33</sup> Nii võib julgelt öelda, et paljuski ka tänu naismüstikute/pühakute loomingule pole hagiograafiline kirjandus elanud kunagi, ei käsitletavast perioodist varem ega hiljem, üle sellist (sõnumi) muutust.<sup>34</sup> Huvitav on kahtlemata küsimus, kuivõrd autentne võis aga olla naiste sõna, mille oli siiski enamasti kirja pannud pihhiisa? Niisugune meeste ja naiste koostöö on iseenesest huvitav fenomen. Igal juhul *mulier religiosa*, kes väidetavalt on loomu poolest „ignorantne”, leiab endas võime teravaid intuitsioone tajuda ja teda aitab eneseanalüüsil pihhiisa, kellega müstikut seob vaimne sõprus. Ühtaegu oli pihhiisa ilmselt tulvil imetlust ja kahtlust ning samas pidi olema ustav nii müstikute sõnadele kui dogmadele.<sup>35</sup> Igal juhul jääb fakt, et meeste kiri sei-

---

(Bologna: Il Mulino Saggi, 2000, orig *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age* [Paris: Éditions Albin Michel, 1999]), 57–68.

<sup>33</sup> Autobiograafiliste sugemetega teoseid on iseenesest kirjutatud ka varem. Näiteks XII sajandist on pärit üks kuulsamaid keskaja autobiograafilisi epistulaariumeid: Abélardi ja Héloïse'i kirjavahetus; samuti on tuntud benediktiini munga Guibert de Nogent'i *De vita sua*, 1115, mis on oluliseks allikaks nii autori enda elu kui kloostrilukorralduse kohta. Mõlemad teosed on ilmselgelt mõjutatud Augustinuse „Pihtimustest”. Vt nt artiklikogumikku *L'autobiografia nel medioevo*. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale, Todi, 12.–15. 10.1997 (Spoleto: Centro italiano di studio sull'Alto Medioevo, 1998).

<sup>34</sup> Isegi kui tegu polnud klassikalise autobiograafiaga, sai müstik kuuldavale tuua oma hääle. Stambid ja dogmad muidugi varjutasid tihti autentset kogemust, aga see oli ikkagi uus ja innovatiivne enesest teadaandmise võimalus. Nende vahetu kogemus – *experientia* pole pelgalt intellektuaalne inspiratsioon, vaid otsene, füüsiline ja intiimne kontakt Jumalaga – Kristuse südamega. *Experientia* paljastas ka esimest korda tavapärase hagiograafilise ja teoloogilise keele piiratuse. Antonella Degl'Innocenti, „La mistica femminile tra agiografia e autoagiografia” – *L'autobiografia nel Medioevo*, 197–200.

<sup>35</sup> Naismüstiku ja pihhiisa suhet võib näha ka nagu vaimse ema ja õpilase oma, sest otsene side Jumalaga andis naisele kõrgema teadmise, kui kiriklik seda oli. Seega pole juhus, et kirik kui institutsioon teeb XIII–XIV sajandil palju ära, et defineerida sõltuvussuhet usunaise ja pihhiisa vahel, kes saab üha enam vaimseks järele-

sab meie kui lugejate ja naismüstikute kogemuse vahel.

Mulle tundub, et naismüstika keele puhul (tekstide analüüsimisel) oleks kindlasti oluline eristada ühest küljest biograafilise ja autobiograafilise kallakuga teoseid ning teisalt omakorda ladina keeles ja/või rahvakeeles kirja pandud tekste, sest need tingivad erinevad lähenemisviisid. Esiteks on muidugi oluline, et naistel tuli end oma kirjaoskamatusesse tõttu usaldada täielikult pihhiisade hoolde, kes, nagu eespool öeldud, nende sõnad kirja panid ja reeglina ladina keeles avaldasid. Ladinakeelsed biograafiad ei pruugi aga olla märkimisväärselt autentseid või elutruud, kuna neil oli paljuski didaktiline eesmärk.<sup>36</sup> Omaette küsimus on see, kuivõrd publik neid hagiograafilisi tekste ladinakeelsetena mõistis ning tegelikult kuulnud või lugenud oli. Enamiku naismüstikute või pühakute kogemusi on kirjutatud algul siiski pihhiisa vulgaarkeeles ja tõlkinud seejärel – vahetult või hiljem – ladina keelde. Tavaliselt ühendavad need endas nii müstiku elu ja tegevuse kui ka visioonid ja tema sõnumi laiemalt. Autobiograafiliste teoste puhul tõuseb kahtlemata autentsuse ja eheda kogemuse tõenäosus juhul, kui need on pannud kirja rahvakeeles kirjutada ja lugeda oskav naine ehk kui tegemist on autograafiliste teostega, aga neid leidub vähe. Loomulikult on juba iseküsimus, kuivõrd need kirjutised vastavad tänapäevasele arusaamale „autobiograafilisusest”. Neid sellisena määratledes peetakse silmas müstiku enese isiklikku usukogemuse kajastamist.<sup>37</sup>

Julgeksin siiski naispühaku-pihhiisa ühisloomingu „autobio-

---

vaatajaks ja täielikuks kontrollijaks naise elu üle. Lucetta **Scaraffia**, Gabriella **Zarri**, *Donne e fede*, XIV–XV.

<sup>36</sup> Esimeseks müstiliseks biograafiaks öhtumaises ajaloos peetakse prantsuse vaimuliku Jacques de Vitry 1215. a kirjutatud *vita*'t begiini Maria d'Oignies' kohta (†1213). Selles ühes kuulsamaks osutunud keskaja biograafias (*Vita beatae Mariae Ogniacensis*) tahab autor lugejale näidata, kuidas üks naine on võimeline oma imetletava mõjujõuga hoiduma ketserlusest ja hoidma eemale hereetikutest ka teisi, eelkõige religiooselt meelestatud naisi.

<sup>37</sup> Medievist Mariateresa **Fumagalli Beonio Brocchieri** tõdeb käsitletava teema puhul, et kuigi on võimalik, et biograafia pole tingimata objektiivne, on kindel, et iga autobiograafia on subjektiivne. Ta pakub välja, et autobiograafilistest teostest oleks naismüstika kontekstis mõistlikum rääkida kui „autobiograafilistest lehekülgedest” või „autobiograafilisest pilgust”. „Appunti su due biografie femminili del XII secolo” – *L'autobiografia nel medioevo*, 177–181.

graafilisuse” mõningase kahtluse alla seada. Nimelt, kui küsimuse üle sügavamalt juurdlema hakata, on nende naismüstikutega, kes oma tekste ise üles ei kirjutanud, siiski segased lood. Nemed visionääradena näevad-kogevad, aga teised kirjutavad üles. Näiteks osa teoseid on küll edastatud esimeses isikus, aga autor ju ei kirjuta. Järelikult sõna „mina” on alati kirjutamas sekretärid-pihiisad. Loomulikult on peaaegu võimatu teada saada, kui palju pandi neile sõnu suhu, teisendati või mugandati neid poliitiliste ja ametlike religioosete eesmärkide nimel ning milline (kui erinev või sarnane) oli täpsemalt naismüstikute ja sekretäride-pihiisade keelekasutus nii temaatikalt kui kontekstilt, sest esimesed ei kirjutanud üldse ja teised ei avaldanud tekste enamasti oma nime all. Selline kollaboratsioon või kahasse kirjutamise viis muudab aga teksti autorsuse ebaselgeks. Veel üks oluline aspekt on see, et väidetavalt rääkis naismüstikute kaudu Jumal, nemad olid vahendajad ehk sõnumi edastajad ja kolmandaks üleskirjutaja ehk niiõelda lõplik sõnumi formuleerija. Sellises kolmeses süsteemis ei ole aga naismüstiku roll kuigi oluline, ta kaob sinna kahe autori – algse sõnumi edastaja *alias* Jumala ja sõnumi kirjapanija – vahele ebamääraselt ära ning tema (kui lugeda ja kirjutada mitteoskava inimese) autorsus läheb suuresti kaduma.<sup>38</sup>

Ilmselt tuleks eespool käsitletut arvestades tõdeda, et kõige õigem ja korrektsem oleks naismüstikute ja/või naispühakute tekstide puhul kasutada terminit „autohagiograafilised”, kuna need

<sup>38</sup> Siinkohal kerkib esile ajakohaselt spekulatiivne küsimus: kas autor on sellistes tekstides „surnud” *par excellence* või vähemalt „varjusurmas”? Tänapäevase postmodernistliku paradigma puhul on teadagi ükskõik missuguse kogemuse autentse edastamise võimalus tugevasti kahtluse alla seatud. Selles kontekstis näib naismüstikute-pihiisade looming veel mitmekordselt problemaatiline. Seega, mingist „vahetust” kogemusest tõleks muidugi mõtet rääkidagi, ometi tehakse teaduskirjanduses seda sageli. Kui tulla Barthes’i „autori surma” mõiste juurde ja seostada seda naismüstika tekstide problemaatikaga, siis võib siin mu meelest näha mitmeid üllatavaid paralleele. Kas pole need mitte tekstid, kus autor küll pisut äraspidiselt, aga samas tõeliselt puudub? See asjaolu võiks muuta need vähemalt mingil tasandil paradoksaalselt nüüdisaegseks, kus tekst ja autorlus on suhtelised mõisted. Nii-õelda „tõelise autori puudumine” ei võimalda teda ka „avastada” ja seeläbi tekste ära seletada või nende voolamist peatada. See tähendaks, et kui ühe autori tekst võiks veel kuidagi võimaldada adekvaatsemad interpretatsioone, siis ülal kirjeldatud kolmene autorlus vaevalt endale kunagi tõeliselt ligi laseks. Vt nt Roland Barthes, *Autori surm* (Tallinn: Varrak, 2002).

kannavad endas hoolimata paljust algupärasest rohkelt hagiograafilise žanri omadusi. See spekulatsioon aga ei pea kuidagi vähendada tänapäeva medievistika-alases teaduskirjanduses kanda kinnitanud tõdemust, mida on kokkuvõtteks sobilik üle korrata: XIII–XIV sajandi naismüstika fenomeni peetakse naiste võimaluste avardamist arvesse võttes revolutsiooniliseks nähtuseks just seetõttu, et naised ise saavad sõna. Sõna said ka naismüstikud ning kanoniseeritud pühakud Caterina da Siena ja Birgitta Gudmarsson, kelle puhul sai artikli alguses küsitud, kuidas osutus üleüldse võimalikuks, et nende kui naiste häält ühiskonnas sellisel määral kuulda võeti. Kuigi neil lehekülgedel mainitud kahe müstiku tekstidega otseselt ei tegeletud, võib siiski öelda, et ka nemad olid ühed neist julgetest ja kindlameelsetest naistest, kes ületasid (religioosses) kirjasõnas aastasadu kehtinud reegleid, keskaja ühiskonna jäiku maskuliinselt konstrueeritud normatiive ja hierarhiaid. Nende tekstid tõid hagiograafilisse kirjandusse senisest märkimisväärsemad muutused – suurema tundelisuse ja vahetu karismaatilise emotsionaalsuse, mis oli esitatud sisult ja vormilt kujunditerikkas „naiselikus” keeles.<sup>39</sup> Nagu eespool öeldud, oli naiste sisenemine meeste kultuurilis-kirjanduslikule pärusmaale sellisel kujul ja määral enneolematu, aga nii mõjuvõimas, et ajalugu mäletab nii mõndagi keskaja naismüstikust visionääri ja tema tekste veel aastasadu hiljem.

<sup>39</sup> Giulia **Barone**, „Società e religiosità femminile (750–1450)” – *Donne e fede*, 104 märgib (refereerides ka üht käesolevas artiklis korduvalt viidatud kuulsat pühakluse uurijat A. Vauchez'd), et kuigi Caterina ja Birgitta müstika sarnanes paljuski teiste omaga, oli neil üks suur erinevus, miks neid kuulati ja nad hiljem kanoniseeriti – neil oli erakordselt võimas visionäärne kapatsiteet, mis oli kuu- lekas kirikuhierarhiale ja institutsionaalsele korrale. Paradoksaalselt kasutasid nad kõrgete kirikutegelastega suheldes äärmiselt julget ja radikaalset keelt. Neile ei piisanud üksnes müstilisest ühendusest Kristusega, vaid nad tahtsid sekkuda otseselt nende kaasaja avalikku, poliitilisse ellu ning mitmete asjaolude kokku- langemisel see neil ka õnnestus.