

Tartu Ülikool
Usuteaduskond
Religiooniuuringud

Ulvi Renser

Püha Brigida aeg kolme varasema eluloo põhjal

Magistritöö

Juhendaja *dr. theol.* Meelis Friedenthal

Tartu 2014

Sisukord

Kasutatud lühendid	3
Sissejuhatus.....	4
1. Teema valiku põhjendamine. Teema piiritlemine teadusvaldkonnas	4
2. Töö eesmärgi ja uurimisülesande püstitamine ning uurimismetoodika tutvustamine	6
3. Lühiülevaade probleemi senisest uuritusest – probleemi uurimise ajalugu, tähtsamad autorid ja nende seisukohad	7
1) liri <i>acta sanctorum</i>	7
2) Suuremad käsikirjalised kogud, tähtsamad liri pühakute hagiograafiate kogude väljaanded ja liri hagioloogilised uurimused viimastel kümnenditel.....	9
4. Töö struktuur	14
I. Pühakute kultus ja <i>vita'</i> de kirjutamine	15
1. Hagiograafilise kirjanduse žanr ja liri hagiograafia eripära	15
2. Varased brigidiinlikud tekstid.....	22
II. Irimaa enne ja pärast ristiusu vastuvõtmist.....	29
1. Eelkristliku Irimaa ajalooline taust.....	29
2. Irimaa ristiusustamine.....	36
III. Püha Brigida – tuntuim varane liri naispühak.....	41
1. Brigida elukäik hagiograafiates	41
2. Brigida hagiograafiates esinevate sümbolite tõlgendamine	46
Kokkuvõte	57
Allikad ja kirjandus	59
Summary: The Age of St. Brigid According to Her Three Earliest Hagiographies	64

Kasutatud lühendid

Acta SS

Acta Sanctorum (Februarius I, Paris 1863)

BB

Bethu Brigitte

VP

Vita Prima Sanctae Brigidae

VSB

Vita Sanctae Brigidae

Sissejuhatus

1. Teema valiku põhjendamine. Teema piiritlemine teadusvaldkonnas

Viimastel kümnenditel on ka Eestisse jõudnud huvi keldi vaimsuse vastu, mitmed vanad tekstid on saanud eesti keeles kättesaadavaks, on ilmunud raamatuid keldi palvetest ning keldi müütidest ja legendidest.¹ Üsna palju on kirjutatud pühast Patriciusest ja ka pühast Columbast, ent kolmas tähtis Iirimaa pühak, püha Brigida on jäänud teenimatult meespühakute varju.

Hagiograafiline kirjandus on omanäoline žanr, mis ei kujuta endast otseselt ajalooürikuid ega biograafiaid, vaid nende kirjutajate sooviks oli eelkõige jäädvustada pühaku (kloostri asutaja) mälestust ning seada tema elu eeskujuks teistele (kloostrikogukonnale). 5. sajandil sündinud püha Brigida elulood esitavad põnevaid kirjeldusi tema lapsepõlvest ning imetegudest ja on sotsiokultuuriliste dokumentidena meile abiks ajaloo mõistmisel. Asetades naispühaku omaaegsesse sotsiaalsesse ja ajaloolisse tausta, on meil loodetavasti kergem aru saada tema biograafide motiividest ja eesmärkidest elulugude materjali kokkupanemisel. Kuigi seda žanri ei saa pidada täpseks ajaloo ülestähendamiseks, annab see ettekujutuse autorile või tema allikatele tuttavast maailmast.

Käesoleva töö teema on piiritletud püha Brigida kolme vanima hagiograafiaga: Kildare'i munga Cogitosuse 650. aasta paiku kirjutatud *Vita Sanctae Brigidae* (edaspidi *VSB*), anonüümse autori tõenäoliselt 8. sajandil kirja pandud *Vita Prima Sanctae Brigidae* (edaspidi *VP*) ja osaliselt iiri ja osaliselt ladina keeles olev *vita, Bethu Brigitte* (edaspidi *BB*), mis loodi üheksanda sajandi alguses; need tekstid kuuluvad iiri hagiograafilise kirjanduse varasemasse kihti. Peale nimetatud hagiograafiate esineb brigidiinlikus traditsioonis veel teisigi varaseid tekste, millest tuntumad on Ultáni kiidulaul ehk *Brigit bé bithmaith* ja Broccáni kiidulaul ehk *Ní car Brigit*. Mõlemad vanaiirikeelsed hümnid koos

¹ Keldi nägemus. Koostanud Jaan Tammsalu. Tartu, 1999; Keldi palved. Koostanud Jaan Tammsalu. Tallinn: Logos, 2000; Esther de Waal. Keldi palvemeel. Tallinn: Allika, 2007; Fay Sampson. Mõte ja tee. Keldi vaimsuse lugu. Tallinn: Allika, 2008; James MacKillop. Keltide müüdid ja legendid. Tallinn: Tänapäev, 2011.

ulatuslike lisamärkustega on leitavad kogus *Liber Hymnorum*². Kirjutamise aja konteksti aitavad mõista lisaks brigidiinliku korpuse tekstidele ka Muirchú³, Tírecháni⁴ ja Adomnáni⁵ ülestähendused.

Töö autor kasutab Cogitosuse kirjutatud eluloo puhul Sean Connolly ja Jean-Michel Picardi ingliskeelset tõlget, mis ilmus 1987. aastal ajakirjas *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland (Vol.117)*, *Vita Prima Sanctae Brigidae* puhul samas ajakirjas 1989. aastal ilmunud Sean Connolly ingliskeelset tõlget ning Brigida kolmanda varase eluloo puhul Donncha Ó hAodha 1978. aastal avaldatud ingliskeelset tõlget. Võrdlemise aluseks ladinakeelsete hagiograafiatega kasutab autor kogu *Acta Sanctorum* 1863. aasta uustrükki (*Februarius I, Paris 1863*), mis on kättesaadaval internetis digitaliseeritud kujul. *Acta Sanctorum* (edaspidi *Acta SS*) on mahukas historiokriitiline tekstide kogu, mis sisaldab kristlike pühakute elulugusid ning on kokku pandud vastavalt pühakupäevade kalendrile. Idee autoriks oli Hollandi jesuiit Heribert Rosweyde, kes kavatses avaldada varastest käsikirjadest 18-köitelise pühakute hagiograafiate kogu koos kommentaaridega. Pärast tema surma 1629. aastal jätkas tööd teine jesuiidist õpetlane Johannes Bolland (Bollandus), kes jõudis oma eluajal välja anda kaks osa: jaanuari pühakupäevade pühakutest kaks köidet (1643) ja veebruari pühakutest kolm köidet (1658). Püha Brigida päeva tähistatakse 1. veebruaril, tema elulugudest avaldati selles kogus viis. Hiljem jätkasid Bollandi tööd Godefroid Henschenius, Daniel Paperbrochius ja teised, kellest kujunes bollandistide ehk Belgia jesuiitidest hagiograafide tuumik. Bollandistid redigeerivad ja publitseerivad kuude kaupa pühakute elulugusid sarjas *Acta SS* siiani.

² Kogu iiri- ja ladinakeelseid hümnid ja palveid, mida kasutas varane Iiri kirik.

³ 7. sajandil sündinud munk, *Vita sancti Patricii* autor.

⁴ 7. sajandist pärit Iiri piiskop, Patriciuse biograaf.

⁵ 7. sajandil elanud Iona abt ja hagiograaf, püha Columba eluloo autor.

2. Töö eesmärgi ja uurimisülesande püstitamine ning uurimismetoodika tutvustamine

Töö eesmärgiks on allikmaterjali – püha Brigida kolme varasema eluloo – põhjal uurida Brigida suure populaarsuse põhjusi 7.–9. sajandil, välja selgitada, kuidas ta kujunes üheks mõjuvõimsamaks pühakuks Iirimaal vaatamata oma soole ning vaadelda naiste rolli varases Iiri kirikus. Eesmärgiks ei ole kindlaks teha Brigida elu asjaolusid, vaid uurida, kui palju temast kirjutati, mida need allikad ütleavad ning kas neis on viiteid paganlusele.

Metodoloogiliseks lähtepositsooniks on intellektuaalajalooline käsitus, kasutades eksegeetilis-hermeneutilist meetodit. Autor tugineb oma töös Urmas Nõmmiku ja Randar Tasmuthi koostatud ning 2006. aastal välja antud õpikule *Sissejuhatus eksegetikasse*, mille kohaselt on eksegeesi kui teksti interpreteerimise ülesanne aidata mõista meie jaoks olulist ja siduva tähendusega teksti, mille kujunemine on meist ajas lahutatud, mille kirjutajaid me ei tunne ja mis on kujunenud meile tundmatutes oludes (Nõmmik, Tasmuth 2006: 20). Hermeneutika tegeleb teksti tähenduse mõistmisega veelgi üldisemas ja laiemas plaanis, seda meetodit iseloomustab ühelt poolt mõistmine ja teiselt poolt tõlgendamine. Kultuuri mõju teksti mõistmisel on vaieldamatult suur ning seda on eriti näha juhul, kui tekst pärineb lugeja jaoks ajaliselt väga kaugest kultuurist. Sellepärast on äärmiselt oluline uurida seda nii kultuurilises kui ka sotsiaalses kontekstis, et leida, mida tekst ütleb oma ajaloolise olustiku, kirjutaja, kavandatud lugejaskonna, oma tekkekoha ja selle vaimse maailma kohta. Tuleb püüda mõista tekstide kirjutamise ajastu tausta, lugude järjestuse loogikat ehk viisi, kuidas sündmused on esitatud. Niisiis on hermeneutiline teksti mõistmise protsess kogu ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse tähendusseoste tõlgendus, millest eksegees moodustab väga olulise osa.

3. Lühiülevaade probleemi senisest uuritusest – probleemi uurimise ajalugu, tähtsamad autorid ja nende seisukohad

1) Iiri *acta sanctorum*

Enamik pühakulugudest on meile kättesaadavad kogudes, mis kompileeriti 13., 14., 15. ning isegi 16. ja 17. sajandil. Benediktlaste ordu munk John of Tynemouth koostas 14. sajandi esimesel poolel Inglismaal kogu *Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae, et Hiberniae*, mis hõlmab ka mitu Iiri pühakulugu (Kenney 1979: 294). Iiri pühakute ladinakeelseid kogusid loodi põhiliselt pühendumuslikul eesmärgil erinevates Euroopa kristlike ordude kloostrites (Kenney 1979: 294). Kõige ulatuslikuma iirikeelsete pühakute elulugude kogumistöö tegi frantsisklaste ordu munk Michael O'Clery (Micheál Ó Cléirigh), kelle innukuses 17. sajandi esimesel poolel olid ühendatud nii usulised kui ka rahvuslikud motiivid (Kenney 1979: 294). Ajaloolase James Kenney sõnul on üldjoontes tõsi, et ladinakeelsete elulugude aines on meile teada sellisel kujul, nagu seda tunti 13. sajandil ja iirikeelsete oma kujul, nagu seda tunti 14., 15. ja 16. sajandil (Kenney 1979: 294). Viikingite-eelsest ajast ei ole Iirimaaal säilinud ühtegi hagiograafilist käsikirja peale *Book of Armagh*'i (*Liber Ardmachanus*), mida Kenney arvates võidi austada kui reliikviat ning mis oli ümberkirjutamiseks liiga püha (Kenney 1979: 295). Lisaks selle käsikirja tekstidele on Patriciuse, Brigida ja Columba varaste hagiograafiate käsikirjadest Iirimaa pinnal säilinud ainult üks Patriciuse elulugudest, 9. sajandi lõpus kirjutatud *Vita tripartita Sancti Patricii*, teised elulood on meieni jõudnud tänu sellele, et nende käsikirjad viidi Britanniasse või Mandri-Euroopasse (Kenney 1979: 295). Hilisematest Iiri kogudest võib nende pühakute kohta leida tsistertslastest munga Jocelinuse 12. sajandil kirjutatud Patriciuse eluloo, inglise hagiograafi Durhami Laurence'i koostatud Brigida eluloo (samuti pärit 12. sajandist) ja ilmselt 10. sajandil kirja pandud *Vita Columbae* ning lisaks nendele mitu biograafilist homiiliat keskiiri keeles (Kenney 1979: 295). Niisiis on enamikul puhkudel tegemist 5., 6. ja 7. sajandil elanud pühakute elulugudega, mis on üles tähendatud 11., 12. ja 13. sajandil.

Eespool mainitud munk Michael O'Clery oli üks neljast iirlasest, kes 17. sajandi esimesel poolel, mil Iirimaa oli Inglismaa ülemvõimu all ja suures vaesuses, alustasid Iiri ajalooliste materjalide kogumist. Selle neliku töö vili oli niivõrd silmapaistev, et neid mehi tuntakse ajaloos nelja meistri nime all. Tol ajal olid Iirimaa katoliiklikud kolledžid ära keelatud, ent kloostrid (eriti frantsisklaste ordu omad) olid endiselt tähtsad hariduskeskused. Neli meistrit tulid vend Michaeli juhtimisel esimest korda kokku 1630. aastal frantsisklaste kloostris Athlone'is. Järgneva kuue aasta jooksul panid nad kokku Iiri ajaloo üldtunnustatud kompilatsiooni 17. sajandini. 17. sajandi alguses rajati mitmeid iiri kolledžeid Mandri-Euroopa linnadesse, tuntuim neist oli 1607. aastal avatud Püha Antoniuse Kolledž Belgias Leuvenis. Kuna kardeti, et seoses katoliku kirikute ja kogukondade ning sekulaarsete koolide hävitamisega Iirimaaal hävinevad ajaloolised ülestähendused, hakkas grupp iiri patrioote organiseerima nende ürikute päästmist. Nende juhtideks olid Püha Antoniuse Kolledžiga seotud isa Patrick Fleming, isa Hugh Ward ja isa John Colgan. Plaanis oli kokku koguda kõik Mandri-Euroopas ja Iirimaaal olemasolevad käsikirjad ja need sorteerida, redigeerida ja välja anda, esmalt kiriklikud muistised ja seejärel sekulaarsed. Vend Michael O'Clery, kes oli välja õpetatud ajaloolane, saadeti Iirimaaale materjale koguma ja käsikirju ümber kirjutama ning neid Leuvenisse edastama. Isa Michael rändas Iirimaa risti ja põiki läbi ning kirjutas suurel hulgal ümber Iiri kiriku ürikuid, eriti Iiri pühakute elugusid. Need dokumendid, mis koguti kokku Leuvenisse, asuvad nüüd frantsisklaste kloostris Dublinis ja Belgia rahvusraamatukogus Brüsselis ning moodustavad ühe Iirimaa ajaloo allikate tähtsamatest kollektsioonidest. (Kenney 1944–45: 26–28)

1645. aastal avaldas Colgan hagiograafiate kogu *Acta Sanctorum Hiberniae*, mis sisaldas nende Iiri pühakute elulood, kelle pühakupäev on jaanuaris, veebruaris ja märtsis (välja arvatud Brigida ja Patricius). Kaks aastat hiljem, 1647. aastal ilmus Leuvenis Colgani teine kogu *Trias Thaumaturga*, milles leidub seitse Patriciuse, kuus Brigida ja viis Columba elulugu.

2) Suuremad käsikirjalised kogud, tähtsamad Iiri pühakute hagiograafiate kogude väljaanded ja Iiri hagioloogilised uurimused viimastel kümnenditel

<i>Codex Salmanticensis</i>	<i>Codex Kilkenniensis</i>	<i>Codex Insulensis</i>	<i>Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae, er Hiberniae</i>	<i>The Book of Lismore</i>	O'Clery 2 kogu
kirja pandud Irimaal 14. sajand	15. sajandi I pool	13. –14. sajand	John of Tynemouth 14. sajandi I pool	15. sajandi II pool	vanade tekstide ära kirjad 1627–1635 1627–1634

Tabel 1. Iiri pühakute hagiograafiate suuremad käsikirjalised kogud.

Codex Salmanticensis on 14. sajandil Irimaal kirja pandud käsikirjade köide, mis varem kuulus Salamanca kolledžile Hispaanias. See koosneb 175 leheküljest, ent suur hulk lehekülgi käsikirja algusest on kaduma läinud ning puuduvad ka mitmed lehed läbi käsikirja; esimese foolio numbriks on 48 (Kenney 1979: 304). Umbes aastal 1620 või 1625 annetas tolleaegne Salamanca kolledži rektor isa Thomas Bryan selle käsikirjade kogu bollandistide töö algatajale isa Heribert Rosweydele hagiograafilise raamatukogu jaoks. See köide jäi bollandistide raamatukokku kuni Suure Prantsuse revolutsioonini (1789–1799), hiljem paigutati see Burgundia raamatukokku, mille praegune nimi on Brüsseli kuninglik raamatukogu. Mõned sellesse köitesse kuuluvad tekstid on üsna mahukad, teised lühemad, mõned pärinevad varasemast ja teised hilisemast perioodist. Varase perioodi tekste iseloomustab teemade lihtsam käsitlemine ja nendes esinevad mitmete Iiri isiku- ja kohanime varased vormid. Selles kogus leidub 39 Iiri pühaku elulugu, kaasa arvatud Brigida oma. (Kenney 1979: 305)

Kahes Dublini raamatukogus (*Primate Marsh's Library* ja *the Library of Trinity College*) asub kaks Iiri hagiograafiate käsikirjade kogu, mis on omavahel tihedasti seotud. Need tunduvad olevat samast originaalkäsikirjast 15. sajandi alguses tehtud kaks ära kirja. Mõlemad on tugevasti kahjustatud ning nendes puuduvad Patriciuse ja Brigida elulood, kokku leidub nendes kogudes 28 Iiri

pühaku hagiograafiat. Inglise õpetlane Charles Plummer on väitnud, et tegemist on käsikirja või koopiaga kogust *Codex Kilkenniensis*, millele Colgan sagedasti viitas ja millest ta kaheksa elulugu ära trükkis. (Kenney 1979: 305–306)

Kogu *Codex Insulensis* koosneb kolmest käsikirjast, mida Plummer märgistas kui R1, R2 ja F. Esimene nendest koosneb 160 fooliost, teises on 221 lehte ja kolmandas 304. Arvatakse, et F on R2 koopia ja R2 omakorda R1 koopia. F on üks nendest käsikirjadest, mis kuulus varem *Irish College*'ile Leuvenis ning mis asus Colgani raamatukogus. Kogus leidub 38 Iiri pühaku elulugu, kaasa arvatud püha Brigida oma. Üldiselt esindab see kogu (välja arvatud mõned varased elulood) hilisemat arenguetappi hagiograafias kui *Codex Salmanticensis* ja *Codex Kilkenniensis*, tekstid on lühendatud, mitmed iirikeelsed isiku- ja kohanimed on välja jäetud ning mõnel puhul on erinevad dokumendid ühendatud üheks narratiiviks. (Kenney 1979: 306–307)

Eespool mainitud kogu *Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae, et Hiberniae* redigeeriti 15. sajandil, elulood paigutati tähestikulisse järjekorda, sinna lisati veel viisteist hagiograafiat ja trükkis ilmus see 1516. aastal. Kogu sisaldab 19 Iiri pühaku elulugu, nende hulgas ka Brigida hagiograafia. (Kenney 1979: 308)

The Book of Lismore on 197 lehest koosnev vasikanahast pärgament, mis leiti 1814. aastal Lismore'i lossist Waterfordis Iirimaaal. See kogu kompileeriti 15. sajandi teisel poolel ning sisaldab üheksa Iiri pühaku iirikeelset elulugu (kaasa arvatud Brigida), mitmeid religioosseid jutustusi ja ka sekulaarset materjali. (Kenney 1979: 308) Iiri õpetlase Whitley Stokes'i redigeeritud hagiograafiad anti välja Oxfordis 1890. aastal kogumikus *Lives of Saints from the Book of Lismore*. Charles Plummer tegi ära suure töö, et välja anda materjale, mida Leuveni õpetlased ei jõudnud trükkida, ning 1910. aastal ilmus Oxfordis tema toimetatud kaheköiteline kogu *Vitae Sanctorum Hiberniae*. See sisaldab 34 redigeeritud ladinakeelset pühakulugu, millest 13 olid seni avaldamata (Kenney 1979: 190). W.W. Heist toimetas ja andis välja kaasaegsel redigeeritud kujul käsikirjade kogus *Codex Salmanticensis* olevad hagiograafiad 1965. aastal Brüsselis ilmunud kogumikus *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

<i>Acta Sanctorum Hiberniae</i>	<i>Trias Thaumaturga</i>	<i>Lives of Saints from the Book of Lismore</i>	<i>Vitae Sanctorum Hiberniae</i>	<i>Vitae Sanctorum Hiberniae</i>
John Colgan 1645	John Colgan 1647	Whitley Stokes 1890	Charles Plummer 1910	W.W. Heist 1965

Tabel 2. Tähtsamad Iiri pühakute hagiograafia kogude väljaanded ja nende redigeerijad.

1982. aastal ilmus organisatsiooni *The Medieval Academy of Ireland* ajakirja *Peritia* esimene number. Põhiline osa artiklitest oli pühendatud Iiri hagiograafia, näiteks Richard Sharpe ja Kim McCone kirjutasid püha Brigida varajastest elulugudest ja brigidiinliku traditsiooni aspektidest.

Pádraig Ó Riaini 1985. aastal Dublinis ilmunud Iiri pühakute sugupuude mahukas kogu *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae* käsitleb Iiri hagiograafiat lingvistilises, ajaloolises ja sotsiokultuurilises kontekstis. Ó Riaini kolleeg Máire Herbert on oma raamatus „Iona, Kells and Derry: The History and Hagiography of the Monastic *Familia* of Columba“ (1988) lisanud veel pühakute elulugude kirjandusliku aspekti.

1991. aastal avaldas Richard Sharpe raamatu „Medieval Irish Saints’ Lives: An Introduction to *Vitae Sanctorum Hiberniae*“, mis oli esimene laiaulatuslik uurimus Iiri pühakute elulugude kogumike, käsikirjalise traditsiooni ja tekstide dateerimise kohta.

1997. aastal korraldasid Pádraig Ó Riain, Máire Herbert ja John Carey hagiograafia-alase rahvusvahelise konverentsi Corki ülikoolis, konverentsi materjalid avaldati 2001. aastal kogumikus *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars*. Järgmine keldi hagiograafia-alane konverents peeti samal aastal Wales’i ülikoolis ning selle materjalid ilmusid kaks aastat hiljem Jane Cartwrighti toimetatud väljaandes *Celtic Hagiography and Saints’ Cults*.

Mõistmaks naiste ajaloolist rolli varajases Iiri kirikuloos on olulise tähtsusega selliste ajaloolaste nagu Lisa Biteli ja Elva Johnstoni uurimused. Arusaam, et

naistel olid varajasel ajal Iirimaal märkimisväärselt suuremad õigused, vabadused ja võim, mille „kirik“ ära võttis, oli väga populaarne 20. sajandi teise poole Iiri religioossete naiste kohta käivates uurimustes, see näo põlistas Iiri kristlusest paganlike juurte otsingud.

2002. aastal ilmus Christina Harringtoni sulest esimene põhjalik uurimus naiste olukorra kohta Iiri kirikus (*Women in a Celtic Church: Ireland 450–1150*). Harringtoni uurimistöö üheks järelduseks on väide, et Iiri varakirikus võis pühade naiste käitumises ja suhtumises neisse tuua esile teatud iseloomulikke tunnuseid, ent pole võimalik teada, kas nendel on mingit seost ristiusueelsete sakraalsust või soolisust puudutavate arusaamadega. Ta toob tähtsaimate elementidena esile pühade naiste liikuvust, samuti asjaolu, kui suurel määral pühad mehed sõltusid nende nõuannetest ja abist. Samuti märgib Harrington misogünistliku suhtumise suhtelist vähesust meesvaimulike poolt, sest eelkõige viimased olid ju need, kes panid kirja tekstid, millel meie teadmised varakeskaegsest Iirimaast ja selle religioossest traditsioonist rajanevad. Ta heidab täielikult kõrvale mõtte sellest, et ristiusu juurutamisel iiri kultuuri kohandati mõningaid vanu tuttavaid rituaalseid ja narratiivseid motiive uue usu eesmärkidele sobivaks.

Võrreldes meespühakute elulugude suure hulgaga on naispühakute kohta materjali tunduvalt vähem. Iirimaa naispühakutest on kõige tugevam püha Brigida kuvand, kelle hagiograafiate käsikirjade arv on suurim, teda on nähtud iiri naiselikkuse eeskujuna, aga ka maskeeritud jumalannana ja feministliku ikoonina.

Catherine McKenna avaldab artiklites „Apotheosis and Evanescence: The Fortunes of Saint Brigit in the Nineteenth and Twentieth Centuries“ ja „Between Two Worlds: Saint Brigit and Pre-Christian Religion in the *Vita Prima*“ skeptilisust seoses Brigida kohta välja pakutud jumalanna-pühaku teooriaga.

Dorothy Ann Bray on Brigidale lähenenud kirjanduslikust küljest, analüüsides hagiograafide loodud vooruslikkuse kujundit. Oma sõnul ei otsi ta elulugudest niivõrd „paganlikke“ või „rahvalikke“ motiive, vaid vaatleb hoopis imetegude narratiivide „hagiograafilisi motiive“ ning püüab mõista nende tähendust tolleaegsele lugejaskonnale.

Enamik iirikeelseid pühakute elulugusid on ilmunud väljaannetes, mis on juba üle saja aasta vanad, nagu näiteks Whitley Stokes'i *Lives of the Saints from the Book of Lismore* (1890), ning ladinakeelsetest elulugudest on suurem osa veel tõlkimata. Siinkohal on erandiks kõige populaarsemate pühakute Patriciuse, Brigida ja Columba hagiograafiad, mis on tõlgitud inglise keelde. Seán Connolly ja Jean-Michel Picard on töötanud aastaid nii Cogitosuse kirjutatud Brigida eluloo kui ka *Vita Prima* ladinakeelse tekstiga, ent need uued redigeeritud *vitae* on veel ilmunud. Sellepärast on tulnud kasutada bollandistide kogus *Acta Sanctorum* ilmunud ladinakeelseid tekste, mis on internetis digitaliseerituna saadaval.

Kirjanduses võib leida erinevaid nimekujusid nii kristliku pühaku (Brigid, Brigit, Bridget, Bride) kui ka keldi paganliku jumalanna (Brigit, Bríg, Brid) kohta, antud töös kasutab autor pühaku kohta latiniseeritud nimevormi Brigida ning jumalanna kohta nime Brigit, kui tegemist ei ole otsese tsitaadiga.

Töö autorile teadaolevalt on Tartu Ülikooli usuteaduskonnas keldi kristluse temaatikat uurinud Meelis Friedenthal oma bakalaureusetöös (1996) „Keldi kiriku eripäradest“ ja magistrیتöös (2001) „Sevilla Isidoruse võimalikust mõjust suhtumisele paganlusse Briti saartel VII ja VIII sajandil“. Toivo Heinla filosoofiateaduskonnast kirjutas 2001. aastal magistrیتöö teemal „Püha Patrick, tema elu, mõttemaailm ja kirjad“. Teisi töid Tartu Ülikoolis selles valdkonnas pole õnnestunud leida.

4. Töö struktuur

Esimese peatüki esimene osa tutvustab hagiograafilise kirjanduse žanri, samuti tähtsamaid varakristliku perioodi nunnakloostreid Iirimaal ning seejärel keskendub autor Iiri hagiograafia eripäradele. Teises osas kirjeldatakse töös kasutatud esmaseid allikaid ehk püha Brigida kolme vanimat hagiograafiat ning käsitletakse nende tekstide päritolu ja dateerimisega seotud küsimusi.

Teises peatükis arutleb autor erinevate eelkristliku Iirimaa aspektide üle, andes lühiülevaate selle ajaloolisest taustast, kultuurist ja religioonist, mis mõjutasid sealse kristliku kogukonna kujunemist. Seejärel kirjeldatakse Iirimaa ristiusustamisega seotud küsimusi varakristlikul perioodil 5.–7. sajandini ning vaadeldakse naiste rolli varakeskaegsel Iirimaal.

Kolmas peatükk tutvustab tuntuimat varajast Iirimaa naispühakut Brigidat ja arutleb selle üle, kas tema elulugudes leidub ristiusueelseid elemente või saab neid sümboleid tõlgendada hoopis kristlikult, kasutades piibellikke tüpoloogiaid.

I. Pühakute kultus ja *vita*'de kirjutamine

1. *Hagiograafilise kirjanduse žanr ja Iiri hagiograafia eripära*

Pühakud on legendaarsed või ajaloolised isikud, kelle usklikkus ja vagadus avalduvad erilisel viisil ning kelle kaudu Jumal maailmas toimib. Pühakus ilmub Jumala arm erilisel viisil ning pühak toimib inimeste eestkostjana Jumala ees. Hilisantiikajal tekkinud pühakute kultus muutus kiiresti rahvaomaseks (Brown 2002: 12). Pühaku haud tehti kõigile ligipääsetavaks ja muudeti tervele kogukonnale ühiste rituaalide keskpunktiks (Brown 2002: 21). Keskajal kujunes välja märtrite ja pühakute elulugusid käsitlev kirjavara, mida nimetatakse martüroloogiaks ja hagiograafiaks. Iiri hagioloogi Pádraig Ó Riaini sõnul esineb Iiri hagiograafia kahes ülestähenduste vormis: esimene on kirjanduslik, see sisaldab elulugusid ja teisi laialt levinud narratiive, ning teine on liturgiline või pool-liturgiline, kuhu kuuluvad näiteks martüroloogiad, kalendrid ja litaaniad (Ó Riain 1982: 153).

Kristlikus Euroopas oli selleks ajaks kui ristiusk Iirimaale jõudis, välja kujunenud tava austada oma kogukonna lahkunud märtreid, esimesi piiskoppe ja erilise pühadusega silma paistnud endisi liikmeid. Iirimaal ei olnud märtreid, samuti ei olnud sealsetel piiskoppidel nii suurt mõjuvõimu kui Mandri-Euroopas (sellest küsimusest tuleb täpsemalt juttu käesoleva töö teises peatükis). Kloostris austati eriliselt selle rajajat, tema säilmed andsid paigale pühaduse ja ligitõmbavuse. Inimesed otsisid usu ja palvete kaudu pühakute abi ja eestkostet, et ära kasutada pühaku seisundit eestpalvetajana nii maa peal kui ka taevas. Usuti, et pühakute palved on äärmiselt efektiivsed, kuna nende sooritatud imeteod siin maa peal olid juba olnud silmapaistvad. Pühaku säilmed kinnitasid tema ligiolekut selles maailmas, ent samal ajal viibis ta vaimselt ka taevariigis, mis võimaldas tal usklike nimel otseselt sekkuda nii vaimses kui ka füüsilises sfääris.

Keskaegsel Iirimaal loodi palju hagiograafilisi dokumente, tänapäeval on teada üle saja ladinakeelse eluloo ehk *vitae* ligi kuuekümne Iiri pühaku kohta. Mõned nendest on säilinud vaid mandrikäsikirjades, ent enamik on tuntud eespool

mainitud kolmest suurest 13.–14. sajandist pärit käsikirjade kogust, mida tavapäraselt teatakse neile 17. sajandil pandud nimetuste järgi – *Codex Kilkeniensis*, millest on säilinud kaks koopiat Dublinis, *Codex Insulensis*, mis on säilinud kahe käsikirjana Oxfordis ning *Codex Salmanticensis*, mille köide asub Brüsselis. Iirimaal kirjutatud ladinakeelsed elulood pärinevad 7.–14. sajandist, iirikeelseid enne 16. sajandit kirjutatud hagiograafiaid ehk *bethada* 'sid on umbes 50 ning need on kirjutatud ligi 40 pühaku kohta. (Sharpe 1991: 5–6) Suur osa Iirimaalt pärinevatest varastest käsikirjadest on meieni jõudnud kuulsatest Mandri-Euroopa kloostritest San Colombanost Bobbios Itaalias, Sankt Gallenist Šveitsis ja Reichenaust Saksamaal, kuhu need tekstid ilmselt jõudsid kloostreid külastanud Iiri munkade kaudu (Kenney 1979: 84–85).

Hagiograafilise kirjanduse žanr ei ole pärit Iirimaalt, see kujunes välja mandril ja jõudis Iirimaale misjonäridega ning mandripühakute elulugudega. 396/397. aastal valminud Sulpicius Severuse *Vita sancti Martini* sai tänu heale stiilile ning teadlikult lihtsale ja selgele esitusviisile üsna tuntuks ja muutus järgnevatel sajanditel keskaegse hagiograafia suureks eeskujuks (Prinz 2006: 32). Iiri hagiograafiliste tekstide kogu on mahukas ja mitmekesine nii ajaliselt kui ka keeleliselt, sest tekstid kirjutati ladina ja iiri keeles. On ka kakskeelseid elulugusid, näiteks *Bethu Brigitte*, ent nendes on ülekaalus iirikeelne tekst. Kõige varasemad säilinud hagiograafiad on ladina keeles ja need on koostatud 7. sajandi keskel (Johnston 1995: 197). Püha Brigida esimene elulugu valmis umbes sada aastat pärast Brigida surma, Kildare'i kloostri munk Cogitosus kirjutas selle 7. sajandi keskpaiku. Cogitosuse ladinakeelne Brigida elulugu on seega üks vanemaid Iiri pühakulugusid. Alates 9. sajandist toimus oluline muutus: elulugusid hakati kirjutama rohkem rahvakeeles (Sharpe 1991: 19). Lisaks kirjapandud elulugudele tuleb mainida martüroloogiaid, sugupuude koostamise traditsiooni ja pühakute nimekirju. Esther de Waal kirjutab (de Waal 2007: 185), et iirlased tundsid juba 8. sajandil üsna hästi oma pühakuid ja panid neist kokku pikki nimekirju. Ühes mahukamas vanadest ürikutest, 8. sajandi lõpust pärinevas Culdee Oenguse „Tallaghti märtrilugudes“ on kirjas sadade kaupa pühakuid (de Waal 2007: 185). Seal on mainitud 119 Iiri naispühakut või naiste gruppi, ent hagiograafiaid on vaid nelja naispühaku kohta, nendeks on Brigida Kildare'ist,

Samthann Clonbroney'st, Íte Killeedy'st ja Monenna Killevy'st (Hughes 1972: 234).

Ulsteri annaalides mainitakse Brigidat, Ítet ja Monennat kui nunnakloostrite rajajaid (Harrington 2002: 39). Iirimaal rajati 5. ja 6. sajandil sadu kirikuid ja kloostreid, aastaks 600 eksisteeris üle Iirimaa ka väikseid naiste „kirikuid“ ja käputäis õitsevaid nunnakloostreid (Harrington 2002: 49). Kildare oli Iirimaa kõige kuulsam nunnaklooster, Brigida hagiograaf Cogitosus kirjeldas, kuidas see 7. sajandil välja nägi: hästi edenev paljude elanikega linnasarnane asustus, mida külastasid suured hulgad palverändureid üle terve Iirimaa (VSB § 32). Iiri mitmete naiskloostriülemate unikaalsus seisnes asjaolus, et nende hoole all olid mitte ainult naised, vaid nad olid - nagu näiteks Kildare'i Brigida - kaksikkloostri, mis koosnes nii naistest kui ka meestest, juhid (Sellner 1989/90: 405). Kildare kloostri oli ka tähtis poliitiline roll Iiri ajaloos, selle abtisside nimed on annaalides üles tähendatud üle kuuesaja aastase ajavahemiku jooksul ning selle kloostri puhul oli juba 6. sajandist tegemist ka piiskopliku keskusega (Harrington 2002: 77). Teisteks pikaajalisteks nunnakloostriteks olid püha Íte rajatud Killeedy klooster ja püha Monenna rajatud Killevy klooster (Harrington 2002: 80–82). Neljandaks tuntumaks nunnakloostriks oli Clonbroney, mis rajati 5. või 6. sajandil, ent tõusis esile alles abtiss Samthanni ajal 8. sajandil (Harrington 2002: 83).

Kathleen Hughes'i arvates tulenes nunnakloostrite vähesus Iirimaa pärandiseadusest, mille järgi võis naine ainult siis edasi anda maad oma pärijatele, kui ta selle maatüki oli saanud kas osutatud teenete eest või kingitusena, vastasel juhul läks maa pärast naise surma tema sugukonnale (Hughes 1972: 235). Tõenäoliselt rajati paljud kloostrid perekonna maadele ja pärast asutaja surma lõpetasid need oma tegevuse (Hughes 1972: 235). Naiste roll nii eelkristlikus kui ka kristlikus kontekstis oli suhteliselt piiratud, neid peeti üldiselt meestest vähem väärtuslikeks ning nad olid juriidiliselt meestest sõltuvad. Emadust küll väärtustati, ent hind naise au eest, tema sotsiaalse ja õigusliku seisundi märgistaja, oli tavaliselt tema mehe või isa omast poole väiksem. Sellest tulenevalt olid naiste võimalused sõlmida lepinguid piiratud, nad ei võinud esineda tunnistajatena ning nende otsene mõju sotsiaalpoliitilisel tasandil oli

suhteliselt tagasihoidlik (Johnston 2002: 62). Ent hagiograafia žanri traditsioonid andsid autoritele vabamad käed pühade naiste elulugude kirjutamisel, Iiri hagiograafiat mõjutasid ka rahvakeelsed saagad, mis kirjeldavad ristiusueelsete ja kristlike kangelaste tegusid. Pühakutest said ülimad kangelased, sellega oli Brigida teistest naistest esile tõstetud. Lisa Bitel mainib oma artiklis „Women’s monastic enclosures in early Ireland“, et pole teada, kas Iiri pühakulugude autorite hulgas oli ka naisi, kuna ükski naine ei ole oma nime nendele käsikirjadele jätnud, aga et mandril kirjutatud, varasemalt meestele omistatud mitmete tekstide autorite hulgas on avastatud naisi, siis võis seda ette tulla ka Iirimaal (Bitel 1986: 25). Püha Brigida võimas kaksikklooster võis olla üks nendest paikadest, kus ka nunnad said kirjakunsti õppida ja oma oskusi kasutada. 12. sajandist pärit Wales’i kirjamees Giraldus Cambrensis mainib oma kirjutistes Kildare’i skriptooriumis valmistatud imelist raamatut *Book of Kildare*, mille iga lehekülg olevat olnud rikkalikult kaunistatud, ent mis läks kahjuks reformatsiooni ajal kaduma (Hughes 1972: 227).

Hagiograafiad kirjeldavad pühakuid inimestena, kes on väärt aupaklikkust ja austust oma suure jumalakartlikkuse ja vagaduse tõttu. Dorothy Ann Bray kirjutab *Academia Scientiarum Fennica* väljaandes *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints*, et Iirimaa hagiograafid võrdlesid pühakuid piiblikangelastega ning omistasid neile sellised olulised kristlikud voodused nagu heldus, alandlikkus, armulikkus, tarkus, vagadus ja ettenägelikkus (Bray 1992a: 10). Nad on juba enne sündi ära valitud, et täita oma rolli eestkostjana inimeste ja Jumala vahel. Bray sõnul esinevad pühakud oma elulugudes kristliku elu sangarlike eeskujudena ning hagiograafid kujutavad oma tegelasi vastavalt kangelase ideaalile (Bray 1992a: 11). Tavaliselt järgisid hagiograafid kindlaksmääratud valemit, mille kohaselt pidi *vita* algama kirjeldusega pühaku päritolu kohta ning lõppema jutustusega tema surmast, kusjuures mõlemad lood olid tavaliselt kaunistatud imepäraste sündmustega (Bray 1992a: 11).

Bray sõnul omas ladina oraatorlikust stiilist välja kujunenud ülistus pühakule paralleele Iiri bardilikus traditsioonis, hagiograafia andis Iiri kirikus uue väljundi kasutada vorme, mis olid juba rahva suulisest pärimusest tuttavad (Bray 1992a: 14). Pühakute elulood on tema arvates parimaks näiteks kiriku

jutuvestmise traditsiooni kohta, kus pühendumus ühendati elava kujutlusvõime ja armastusega meelelahutuse vastu (Bray 1992a: 14). Pühak elas teatud mõttes ülemineku seisundis, liminaalses piirkonnas maa ja taeva vahel, siinkohal võib leida kooskõla pühakute lugude ja iirikeelsete kangelassaagade vahel. Bray toob esile teatud mustri, mis iseloomustab kangelase elu: kangelase sünd (mis on ebatavaline), tema kasvatus (mis ennustab tema kangelaslikku tulevikku), tema karjäär ja imelised teod, kaasa arvatud suur vastasseis, mille ta võidab, ning lõpuks kangelase surm, mis on ebatavaline ja imeline. Pühaku elu sündmused on sarnased: pühaku eostamine ja sünd, mis on sageli ebatavalised ja millega kaasnevad taevased ilmingud; tema haridus ja usuline kasvatus, mille jooksul saab pühaku pühadus varakult ilmsiks; tema teenistuskäik hingekarjase ja imetegijana ning lõpuks pühaku surm, millega kaasnes hulk imesid. (Bray 1992a: 14) Mitmed pühakute elulood võivad sisaldada vaid mõningaid nimetatud aspektidest, ent Brigida *vita*'des näeme nendest enamikku. *Vita Prima* ja *Bethu Brigitte* vastavad paljudele selle mudeli punktidele, Cogitosus valis küll vaid mõned nendest motiividest, aga tema eesmärgiks oli mitte ainult ülistada pühakut, vaid esile tõsta ka Kildare'i kloostrit.

Pühakute elulood moodustavad väga suure osa Iirimaa ladinakeelsest kirjavarast ning tähendusrikka osa iirikeelsest kirjandusest, nad on olulise tähtsusega ka ajalooliste tõenditena. Hagiograafia žanr on väga keeruline kunst, mis peegeldab ja sisaldab kirjutamise ajastu religioosse ja kultuurilise konteksti erinevaid aspekte. Enamikul juhtudel olid hagiograafiate autoriteks mungad, kes kirjutasid neile olulistest pühakutest. Hagiograafiaid võib jagada kahte kategooriasse: esiteks võib nimetada pühaku kaasaegseid tekste, mis on usaldusväärsemad, sest need valmisid ajal, mil kõnealune isik oli veel elus. Teine kategooria tekste valmis pärast pühaku surma. Sageli võis olla ajavahemik pühaku elusündmuste ja nende kirjapaneku vahel sajandeid. Püha Brigida elulood langevad teise kategooriasse, need pandi kirja sada või enam aastat pärast pühaku surma ning need kirjeldavad rohkem kirjutamisaja väärtushinnanguid kui kõnesoleva pühaku tegelikku elu. Ehk teisi sõnu on hagiograafilist materjali uurides võimalik paremini tundma õppida seda säilitanud ja ümber kirjutanud ajastut kui eluloo peategelast ennast. Seepärast ei keskendugi antud töö autor püha

Brigida elule, vaid sellele, kui palju on temast kirjutatud ning milliseid hinnanguid talle antud. Töös püütakse püha Brigida kolme esimese eluloo koostamine paigutada kirjanduslik-ajaloolisse konteksti, vaadeldakse perioodi 7.–9. sajandini, kust need varased tekstid pärinevad.

Kõiki nelja varasemat Iirimaa pühaku hagiograafiat iseloomustavad kaks tunnust: identifitseeritav autor ja suhteliselt kindel koostamise aeg. Need neli hagiograafiat on kolme peamise Iiri pühaku – Kildare'i Brigida, Armaghi Patriciuse ja Iona Columba – ladinakeelsed elulood. Iirimaal on säilinud seal loodud käsikirjadest vaid Patriciusega seotud tekstid, Brigida ja Columba varased säilinud elulood on pärit Mandri-Euroopast (Sharpe 1991: 10–11, 13, 18). Kathleen Hughes iseloomustab tüüpilist hagiograafia autorit järgmiselt: ta ei ole huvitatud täpse kronoloogia loomisest ega kõigi tõendite kogumisest ja põhjalike järelduste tegemisest, vaid ta kirjutab eelkõige ühe pühaku ülistust, eriliselt rõhutades tema püha eluviisi ja sellega kaasnenud üleloomulikke nähtusi (Hughes 1972: 219). Vahel on eesmärk didaktiline, teinekord rohkem majanduslik⁶, autori rõhuasetused sõltuvad ühiskonnast, kellele kirjutatakse, nii annabki hagiograafia usaldusväärset informatsiooni autori kaasaegsete inimeste püüdluste ja kultuuri kohta (Hughes 1972: 219). Mitmed elulood tulenesid vajadusest kindlustada konkreetse kiriku või kloostri huve ja sellepärast tuleb neid lugusid vaadelda ka kohaliku võimuvõitluse taustal (Hughes 1972: 191). Mungad kirjutasid enamasti pühakutest, kes olid olulised nende geograafilises asukohas või institutsioonis (näiteks kirikus, kloostris või munga- ja nunnaordus), ning selle tulemusena aitasid elulood suurendada pühaku reputatsiooni ümbritsevas kogukonnas, edendada tema kultust palverändurite ja küllastajate hulgas, kes sinna institutsiooni pühakule austust avaldama tulid (Bray 1992a: 11). Hagiograafiate autorid ei kirjutanud tavalist proosateksti, vaid liturgilist draamat. Varakeskajal oli pühaku eluloo ettelugemine avalik sündmus, mis toimus pühaku päeval, see oli osa rituaalsest tsüklist või palverännakust (Bitel 2002: 213).

Iirimaa varaste kristlike pühakute hagiograafiate kohta on väidetud, et need sisaldavad rohkesti paganlikke mõjutusi, samuti on pühakuid endid peetud

⁶ Omandit või jurisdiktsiooni põhjendav.

kohaliku paganliku kultuse pärijateks, eriti juhul, kui pühaku nimi langeb kokku arvatava eelkristliku jumalusega. Kõige enam on spekuldeeritud Kildare'i püha Brigida paganliku päritolu üle tema samanimelise eelkäija tõttu. Dorothy Ann Bray on kirjutanud mitmes artiklis pärismaiste paganlike elementide ilmest mõjust brigidiinlikes tekstides, kuigi ta kinnitab alati seejuures, et need ei varjuta Brigida selget kristlikkust. Näiteks artiklis „Saint Brigit and the fire from heaven“ märgib Bray, et pühaku kujund võlgneb kindlasti midagi jumalannaga seotud traditsioonidele, ent tegelikult ei teata praktiliselt midagi eelkristliku Brigiti kohta (Bray 1992b: 105–113). Mitmed hilisemad uurimused Brigida kohta on hakanud otsima võimalikku piibellikku päritolu motiividele, mida varem arvati tulenevat paganlikust esiajaloost (McCone 1991: 161–175).

Catherine McKenna on oma töödes rõhutanud asjaolu, et kuni 19. sajandini ei võrdsustatud pühakut jumalannaga, ent tänu tolle aja Iirimaa ajaloo tormilistele sündmustele ja lihtsustatud juurdepääsule keskaegsete tekstide tõlgetele tõusis Brigida esile rahvusliku sümbolina ning katoliikliku nurgakivina rahutuste ajal, mil protestantismi nähti ohustavat iirilikkuse traditsioonilist määratlust. Tema arvates on tänapäevased paganliku jumalanna kontseptsioonid pigem rajatud pühakule, mitte jumalanna pole eelduseks pühaku pühadusele. (McKenna 2001: 74–108)

Paganliku suulise traditsiooni järgi ei ole sugugi lihtne leida, sest pole võimalik eeldada, et sekulaarse ja vaimuliku kirjanduse žanrid olid täiesti erinevad, sest mõlemad pandi kirja kloostrites või vähemalt tegid seda inimesed, kes olid saanud oma hariduse kloostrites (McCone 1991: ix).

2. Varased brigidiinlikud tekstid

Millalgi 7. sajandi keskpaiku palus Kildare'i kloostri kogukond Cogitosuse-nimelisel mungal kirja panna nende kloostri rajaja elulugu, see teos sai brigidiinliku hagiograafia aluseks (Kenney 1979: 356–357). Patriciuse eluloo autor Tírechán, kes oli Ultán of Ardracani, Cogitosuse kaasaegse, traditsiooni kohaselt samuti Brigida-lugude koguja õpilane, mainib Brigidat kaks korda oma kirjutistes (Kenney 1979: 357). *Lives of Saints in the Book of Lismore* nimetab Brigidat Kristuse prohvetiks, lõuna kuningannaks ja gaelide Maarjaks (*Lives...*1890: 51, 198). Võrreldes teiste varaste naispühakutega, kes on esindatud ühe või kahe elulooga, on püha Brigida elulugusid rohkem. Colgan avaldas kogus *Trias Thaumaturga* kuus ja bollandistid kogus *Acta SS* viis Brigida hagiograafiat.

Varasemad tekstid Brigida hagiograafilise materjali hulgas on pärit perioodist 7. sajandist kuni 9. sajandi alguseni. Kolme varase püha Brigida hagiograafia autoritest on kindlalt tuvastatud vaid üks, ladinakeelse *Vita Sanctae Brigidae* autor, Kildare'i kloostri munk Cogitosus, keda püha Patriciuse eluloo kirjutaja Muirchú nimetab oma isaks (Sharpe 1991: 13). Kas siin on juttu isadusest füüsilises või vaimulikus tähenduses, on ebaselge, ent igal juhul võib välja lugeda, et tegemist on isikuga, kes on pärit eelnevast põlvkonnast (Connolly 1987: 5). Kuna Muirchú *Vita Patricii* pärineb ajast enne aastat 700, võib väita, et Cogitosus kirjutas aasta 650 paiku (Connolly 1987: 5). Tegemist on äärmiselt olulise dokumendiga, sest nii varasest ajast on säilinud veel vaid kolm hagiograafilist teksti: Patriciuse kohta Tírecháni *Collectanea* ja Muirchú *Vita Patricii* ning Adomnáni *Vita Columbae*. Cogitosuse tekst on neist vanim ning see on üldse vanim hibernoladina keeles kirjutatud hagiograafia (Connolly 1987: 5).

Cogitosus nimetab end *vita* epiloogis nimepidi, öeldes: *Oratore pro me Cogitoso* ning annab teada, et tema vennad – mungad – palusid tal nende kloostri rajaja, püha Brigida suurtest tegudest ülestähendusi teha. Kuigi ta ei maini Kildare'i kordagi nimepidi, võib *vita* proloogis ja epiloogis tema tehtud paljudest viidetest suurele kloostri ja kloostrikogukonnale välja lugeda seda, et ta kirjutab Kildare'ist. Teised kaks varast Brigida elulugu on anonüümsete autorite kirjutatud, ajaloolase Lisa Biteli arvates rajanevad need mõlemad ühisel

ladinakeelsel allikal, millest Cogitosuski informatsiooni ammutas (Bitel 2002: 211). Üks nendest hagiograafiatest on ladinakeelne ja tuntud *Vita Prima Sanctae Brigidae* nime all, teine anonüümne elulugu *Bethu Brigte* on kakskeelne – kolm neljandikku on kirja pandud vanaiiri ja üks neljandik ladina keeles. *Vita Prima* ei ole oma nime saanud mitte kronoloogilise järjestuse ega tekstilise paremuse tõttu, vaid lihtsalt sellepärast, et bollandistid paigutasid selle *vita* ladinakeelsete elugude kompilatsioonis *Acta SS Kildare*'i püha Brigida elulugudest esimeseks. Bitel avaldab arvamust, et *VP* ja *BB* põhinevad Ultán moccu Conchobairi (suri 660) ja Ailerán Targa (suri 665) ning samuti Cogitosuse tekstidel (Bitel 2002: 212). Kõigi kolme *vita* autorid on pühaku karjääri põhidetailides ühel meelel, kuigi nende tekstid erinevad oma hagiograafilise ja poliitilise rõhuasetuse ning struktuuri poolest.

Cogitosuse kirjutatud *vita* läheneb Brigidale teistest elulugudest erineval viisil, enamik selle tekstist on seotud Brigida tehtud imede kirjeldamisega. Tõenäoliselt oli Cogitosusel väga vähe ehtsat biograafilist materjali Brigida kohta ja sellepärast ta naise eluteest eriti lähemalt ei kirjuta. Tähtsamatest isikutest mainib ta Conlaedit, kes teenis piiskopina Kildare'i kloostris Brigida eluajal ning kes maeti nagu Brigidagi sealse kiriku altari alla. Kaks viimast peatükki jutustavad Brigida surmajärgsetest imetegudest Kildare'is ja sealse kloostriviimsusest, need peatükid moodustavad ligi ühe viiendiku *vita* pikkusest. Samuti on üsna pikk Cogitosuse sissejuhatus, mis kirjeldab peaaesjalikult Kildare'i kloostrit (tõenäoliselt on tegemist mitte Brigida-, vaid autori-aegse kloostrikirjeldusega). Seda arvesse võttes võib väita, et autor oli eelkõige huvitatud Kildare'i kloostriedendamisest.

Mis puudutab Brigida elulugude dateerimise küsimust, siis siinkohal on eriarvamusi. Lisa Bitel peab Cogitosuse kirjutatud hagiograafiat vanimaks, *Vita Prima* asetab ta 8. sajandisse (750. aasta paiku) ja *Bethu Brigte* valmis tema arvates 9. sajandi lõpuks (Bitel 2002: 211). Ka Iiri ajaloolane, *Bethu Brigte* ingliskeelse tõlke autor Donncha Ó hAodha on veendunud, et Cogitosuse tekst on algupärasem kui *Vita Prima*, tema sõnul on *VSB* vanim, sellele järgnes *Vita Prima* kaduma läinud allikas ning tõenäoliselt kolmandana koostati *Vita Prima* – mille

autor kasutas oma allikana ka Cogitosust – 9. sajandi paiku (Ó hAodha 1978: xxiv–xxv).

Daniel McCarthy kirjutab, et *Vita Prima* eeldatav allikas on sama mis *Bethu Brigitte* omagi ning et *VP* on arvatavasti selle allika kokkuvõte, seda tõestavat tema sõnul Brigida ja kloostri puudulikud kirjeldused (McCarthy 2001: 267). Allikas ise oleks McCarthy arvates olnud deskriptiivsem ja sisaldanud põhjalikumalt informatsiooni kloostri tausta kohta. Veel märgib ta, et kõik *VSB* episoodid esinevad ka *VP*-s, sellest tulenevalt arvab ta, et Cogitosus kirjutas oma *vita* hiljem (McCarthy 2001: 246–247).

Ka David Howlett avaldab arvamust, et *VSB* tuleneb *Vita Prima* 'st, kuna Cogitosus vabandab eessõnas, et ta rikub tavapärasest lugude järjekorda, mis tähendab seda, et tema narratiivide järjekord erines eelnevate elulugude omast ning järelikult peab Cogitosuse *vita* olema noorem (Howlett 1998: 20–22). Thomas Charles-Edwards seostab *VSB* kirjutamise aja sellega, et Cogitosus kasutab peapiiskopi tiitlit, tema arvates saab seda kõige paremini selgitada siis, kui Cogitosus kirjutas pärast seda, kui paavst Vitalianus oli teatavaks teinud Theodorosele antud rolli Iirimaa, ent enne Armaghi üleminekut Rooma ülestõusmispühade arvestamise kalendriks (mis toimus enne *Liber Angeli*⁷ koostamist) ehk mitte varem kui aasta 675 paiku (Charles-Edwards 2000: 438).

Seán Connolly, kes algselt toetas *Vita Prima* esmasust, muutis hiljem arvamust ja on nüüd oma sõnul veendunud selles, et Cogitosuse kirjutatud Brigida elulugu on varasem, sest see vaatepunkt on tema arvates paremini kooskõlas tolle aja kirikupoliitilise olukorraga ja jätab vähem küsimusi vastamata (Connolly 1989: 5). Richard Sharpe (Sharpe 1991: 159) on neutraalsemal positsioonil ja väidab lihtsalt, et *Vita Prima* ei saa pärineda hilisemast ajast kui aasta 800, sest Londonis Briti Muuseumis on olemas selle üks rikitud käsikiri, mis kirjutati Saksamaal Benediktbeuernis 9. sajandi esimesel poolel. Sharpe'i hinnangul on *VP* käsikirju ligi 25 ja *VSB* käsikirjade arvuks pakub ta „tublisti üle kuuekümne“ (Sharpe 1982: 82).

⁷ 7. sajandist pärinev tekst, milles ingel andis Patriciusele peapiiskopi õigused.

Kõik varased ladinakeelsed tekstid on säilinud vaid käsikirjades väljaspool Iirimaad. Sharpe paigutab need tekstid Iirimaa hagiograafilise kirjanduse arengu varasesse staadiumi, tema arvates moodustavad Cogitosuse VSB, Muirchú *Vita Patricii*, Tírecháni *Collectanea* ja Adomnáni *Vita Columbae* iiri hagiograafiliste tekstide korpuse, mille võib kindlalt dateerida 7. sajandisse (Sharpe 1991: 14).

Bethu Brigte on üks vanimaid iiri keeles kirjutatud hagiograafiaid, tõenäoliselt ei pärine ta Kildare'ist, sest seal puuduvad viited kloostri. Ó hAodha arvates on see 9. sajandi algusest pärinev Brigida ladinakeelse eluloo osaline iirikeelne tõlge, mille autor on ilmselt kasutanud ka Cogitosuse kirjutatud hagiograafiat või selle allikat (Ó hAodha 1978: xxiv–xxv). Vanaiirikeelne *Bethu Brigte*, millest on alles vaid üks 15. sajandist pärit käsikiri (Oxfordis Bodleiani raamatukogus asuv Rawlinson B. 512), on ainus Iirimaaal säilinud varane brigidiinlik tekst (Ó hAodha 1978: ix, xxvii). See hagiograafia ei esine ei Colgani ega bollandistide kogus, kuigi mõned Colgani VP koha- ja isikunimede märkused viitavad asjaolule, et ta oli selle elulooga tutvunud (McCone 1982: 108).

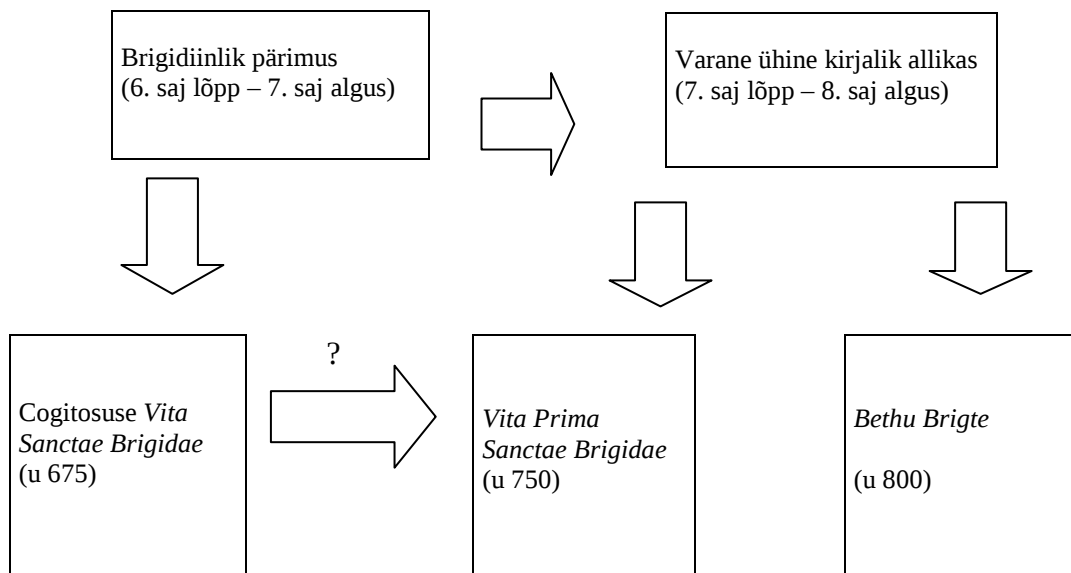
Charles-Edwards kirjutab *Vita Prima* kohta, et tegemist on üldisele lugejaskonnale mõeldud tekstiga, mille autor ei olnud poliitikast nii palju huvitatud kui Cogitosus. *Bethu Brigte* annab informatsiooni Mide'i piirkonna ja Leinsteri piirialade kohta, ent VP räägib konkreetsetest paikkondadest vähem. BB kirjeldab Brigida rännakuid seoses tema kultusega neis paigus ja teisteski kohtades, kus Fothairti rahvas, kelle hulka Brigida kuulus, elas. Edwards arvab ka, et nii VP kui ka BB põhinevad nüüdseks hävinud 7. sajandist pärit Brigida hagiograafiale. (Charles-Edwards 2004: 82-88)

Autorite erineva agenda tõttu on Brigida elulugudes üsna tugev rõhuasetus sündmuste asukohal, see võib tuleneda konkureerivate kloostrite omavahelisest võitlusest või soovist siduda pühaku sooritatud imeteod ka teiste paikkondade rahvastega.

Cogitosuse tekst on vanim Lisa Bitel Donncha Ó hAodha Seán Connolly Kim McCone Richard Sharpe	<i>Vita Prima</i> tekst on vanim Daniel McCarthy David Howlett Thomas Charles-Edwards
---	---

Tabel 3. Käesolevas töös nimetatud tähtsamate uurijate seisukohad Brigida kahe varasema ladinakeelse eluloo dateerimises.

Arvestades eespool nimetatud erinevate õpetlaste nägemust varase brigidiinliku materjali omavahelisele suhestumisele, on töö autor püüdnud järgmisel skeemil kujutada ühte võimalikku seost Brigida erinevate varaste elulugude vahel.



Cogitosuse hagiograafia ja *Vita Prima* vaheline seos on üsna tugev, sest esimeses leiduvast 30 imest sisaldub *Vita Prima*'s 29 ning VP viimased peatükid

(96–114) on peaaegu identsed Cogitosuse hagiograafiaga (McCone 1982: 112). Selle suure sarnasuse tõttu arvavadki mitmed õpetlased, et VP autoril oli juurdepääs Cogitosuse kirjutatud eluloole. Cogitosuse *vita*’l ja *Bethu Brigitte*’l on vähem ühiseid jooni, Cogitosuse kirjeldatud imedest on vaid vähesed ära mainitud BB-s, põhiliselt on tegemist Brigida noorpõlves sooritatud imetegudega (Ó hAodha 1978: xiii). Ó hAodha toob esile veel ühe erinevuse, nimelt võtab Brigida ette mitu teekonda nii VP-s kui ka BB-s, ent Cogitosus kirjutab vaid ühest episoodist, mil Brigida reisib Brega tasandikule, ülejäänud aja viibib ta oma kodumaakonnas Leinsteris (Ó hAodha 1978: xii). Kuna Cogitosus oli Kildare’i munk, soovis ta edendada nii kloostrikeskust kui ka oma patroonpühakut ja ilmselt seetõttu hoidiski ta teda kodu ligi (McCone 1982: 108). Teiste elulugude autorid ei huvitunud niivõrd Kildare’ist ning rõhutasid rohkem Brigida kokkupuuteid ja suhteid püha Patriciuse ja Armaghiga.

Brigida elulugude primaarsuse küsimus ei ole siinkohal kõige tähtsam, sest puuduvad kindlad andmed selle tõestamiseks ja töö eesmärgi silmas pidades pole seda tarviski teha. Oluline on ära märkida asjaolu, et kõik kolm eespool mainitud hagiograafiat kuuluvad kindlalt varasesse perioodi, mil peeti vajalikuks Brigida mälestuse jäädvustamist ühena kolmest suurest pühakute ajastu pühakust.

Ühes vanas keldi hümnis öeldakse Brigida kohta “igavesti hea käskijanna, kuldselt sädelev leek”, see ülistuslaul (Ultáni kiidulaul ehk *Brigit bé bithmaith*) arvatakse olevat üks vanimaid säilinud iirikeelseid hümne, mis on üles tähendatud 11. sajandist pärit olevas kogumikus *Liber Hymnorum*, mille eessõnas omistatakse laulu autorsus erinevatele 6. ja 7. sajandi vaimulikele, kõige tõenäolisemaks autoriks peetakse Ardbraccani piiskoppi Ultánit (online: Dhonnchada). Seesama piiskop Ultán andis oma õpilasele Broccánile ülesande panna enda kogutud lood Brigida imetegudest luulevormi, seda tuntakse “Broccáni kiidulauluna” (iiri keeles *Ní car Brigit*), mis tõenäoliselt valmis aasta 650 paiku, hümnühele 12. sajandist säilinud käsikirjale on lisatud põhjalikud kommentaarid (Carey 1998: 162).

Hilisematest Brigida elulugudest esimene on värssides, selle proloogi autor on 9. sajandist pärit Fiesole piiskop Donatus ning arvatakse, et terve elulugu võib

olla tema kirjutatud. Selles mainitakse Ultánit, Ailerani ja Animosust kui autoreid, kes olevat varasemalt üles tähendanud Brigida vöorused. Järgmine elulugu (neljas) on omistatud Animosusele, kelle kohta puuduvad kindlamad andmed, ta võis olla 10. sajandil elanud Kildare'i piiskop. Selle hagiograafia puhul on tegemist Iirimaa sotsiaalsete olude põhjaliku ja detailse kirjeldusega. Viienda eluloo kirjutas 12. sajandi hagiograaf, Durhami kloostri munk Laurence, see pikk kirjutis sisaldab Brigida imetegude põhjalikke kirjeldusi. Arvatavalt 11.–12. sajandist on pärit Brigida keskiirikeelne elulugu *Betha Brigitte*, mis Kenney arvates võib olla *Vita Prima* lühendatud versiooni tõlge. (Kenney 1979: 361–362)

<i>Vita Sanctae Brigidae</i> (135–141)	ladinakeelne	u 675	Cogitosus
<i>Vita Prima Sanctae Brigidae</i> (118–134)	ladinakeelne	u 750	anonüümne autor Ultán ?
Broccáni kiidulaul <i>Ní car Brigit</i>	vanaiirikeelne värssides	u 650	Broccán
Meetriline elulugu (141–155)	ladinakeelne värssides	u 750? üldiselt arvatakse, et pärsineb hilisemast ajast	Chilienus/Coelan ?
Eelmise proosaversioon	ladinakeelne	u 850	Fiesole piiskop Donatus
<i>Bethu Brigitte</i>	75% vanaiirikeelne 25% ladinakeelne	u 800	anonüümne autor
Neljas elulugu (155–171)	ladinakeelne	12. sajandi II pool	Animosus/Anmchad ?
Viies elulugu (172–185)	ladinakeelne	12. sajand	Laurence of Durham
<i>Betha Brigitte</i>	keskiirikeelne	11.–12. sajand ?	anonüümne autor

Tabel 4. Ülevaade brigidiinliku korpuse materjalidest (sulgudes leheküljenumbriid kogus *Acta SS*).

II. Iirimaa enne ja pärast ristiusu vastuvõtmist

1. Eelkristliku Iirimaa ajalooline taust

5. sajandil, mil püha Brigida sündis, oli ristiusk veel üsna uus religioon Iirimaal ja sellel üleminekuperioodil oli päris palju elemente eelkristlikust ajast, mis mõjutasid kujunemisjärgus olevat Iiri kristlikku kogukonda. Sellepärast on hea esmalt anda väike ülevaade inimestest, kes tollal elasid, ja uskumustest, mis nende elu kujundasid.

Ristiusueelsest Iirimaast kõneldes tuleb kõigepealt rääkida sellest, kes olid keldid. See on pisut keeruline küsimus, sest nad ei jätnud endast maha mingeid kirjalikke allikaid, kogu informatsioon nende kohta pärineb teistelt rahvastelt. Keldid hakkasid Iirimaale saabuma umbes aastal 700 eKr, olles liikunud juba kõikjale ülejäänud Lääne-Euroopasse ning võib öelda, et Iirimaa on see koht, kus nende pärand on kõige tugevam (Cronin 2009: 19). Ajaloolase Mike Cronini sõnul töid nad endaga kaasa oma erilise kultuuri, kuid võtsid omaks ka palju, mis oli omane Iirimaale, selle tulemuseks oli religioossete tõekspidamiste ja võimustruktuuride liitsüsteem, mis põhines nii põliselanike⁸ kui asunike traditsioonidel. Enne keltide saabumist olid iiri ususüsteemi aluseks vanad noorema kiviaja jumalad (*tuatha*), need võeti üle ning kasutati ka iirlaste vanu pühapaiku. (Cronin 2009: 19–21) Eesti päritolu mütoloogiauurija Jaan Puhvel on kirjeldanud Iiri mütoloogiliste tegelaste päritolu järgmiselt:

“Iiri müüdipärimuste tuumaks on vanade kelti jumaluste eepilised peegeldused, Tūatha Dē Danann ”Jumalatar Danu rahvad”. /.../ Toimetajad mungad esitavad Tūatha pika legendaarse Iirimaa invasiooniketi lülina, alates piibellikult kellegi Noa lapselapsega”. (Puhvel 1996: 180)

Tänapäeva iiri gaeli keel on antiikse keldi keele lähedane järeltulija; seda räägitakse maa edelaosas tänini ning 1921. aastal tunnistati see üheks Iiri

⁸ Iirimaa esimesed püsielanikud olid kütid ja kalamehed, kes sõitsid keskmisel kiviajal lühikese vahemaa üle mere Šotimaalt Kirde-Iirimaale. Kaks ja pool tuhat aastat hiljem järgnesid neile uuema kiviaja asunikud, kuid nende rändajate täpne päritolu on teadmata. (Cronin 2009: 19)

Vabariigi ametlikuks keeleks. Paljud keldi müüdid ja legendid on meieni jõudnud just iiri keele kaudu ning iiri rahvaluule traditsioon on samuti elujõuline.

Inimesed, keda me nimetame keltideks, hakkasid ise seda sõna kasutama alles uusajal ning neil puudus varem mõiste, mis hõlmanuks sugulaskeelte kõnelejaid. Kreekakeelne sõna *κελτοί* võis tähendada rahvast, kes on varjatud tsiviliseeritumate rahvaste pilgu eest. See tähistas algselt muistse Gallia elanikke, tänapäeva prantslaste kaugeid esivanemaid. (MacKillop 2011: 11) See ei olnud üks rahvas, vaid paljud väikesed hõimud, kes elasid hajali ega olnud koondunud linnadesse.

Aja jooksul kujunes välja võrgustik maalinnadest, mis olid kohaliku võimu keskuseks ühele kuningale või sugukonnapealikule, kelle valisid inimesed, keda peeti vabakodanikeks. Kuningaks saanutel ei olnud mingit otsest troonipäriluskorda ning see põhjustas mitmeid probleeme, kuna valitsemisel puudus järjekindlus. Kokku oli Iiri saarel ligi sada väikest kuningriiki, mis moodustasid viis suuremat rühma, mis on aluseks tänapäeva Iirimaa provintsidele: Ulaid (Ulster), Midhe (Meath), Laigin (Leinster), Muma (Munster) ja Connacht. Süsteemi eesotsas oli üks ülemkuningas (Ard Rí), kes valitses omaenda provintsi, kuid tal oli ülemvõim ka teiste provintside üle. Esimesed tõelised ülemkuningad, kellel oli võim kõigi viie provintsi üle, tekkisid alles 5. sajandil pKr. Iirimaal ei arenenud kunagi välja tugevat keskvõimu süsteemi ja seetõttu oli kogu maal vähe ühtsust, olemasolev ühtsus oli selliste kultuuriliste jõudude tulemus nagu ühine keel ja jagatud usk. (Cronin 2009: 20)

Iiri keldid olid maarahvas, kelle jaoks mullapind, kivi ja vesi olid pärisomad ning see ürglooduse tajus oli vorminud ka nende usundi või maailmavaate. Nad kasutasid kas klanni või dünastia nimesid, pidasid tähtsaks oma suguseltsi ning austasid rahvalaulikuid. Pärimuste pajataja oli oma ala tõeline meister ning poeedi ametisse suhtuti ülima tõsidusega. (De Waal 2007: 8–9) Klannid olid ristiusueelse Iiri ühiskonna alustaladeks, klanni nimi tulenes tavaliselt nende sõdalaskuninga nimest (Bitel 1990: 2), näiteks Uí Néilli klann mängis olulist rolli Brigidi elulugudes. See dünastia oli esialgu võimul põhjas, kuid levis lõpuks suurele osale saarest, jagunedes mitmeks alamdünastiaks

(MacKillop 2011: 77). Iirimaa ühiskonna klannisüsteemi tugevuse tõttu erines maakasutus ülejäänud Euroopast, kuna kogu elu keskendus klanni ümber ja et Rooma ei olnud Iirimaad vallutanud, puudusid seal linnakeskused ja teedevõrgustikud (Bitel 1990: 2). Iirlased säilitasid oma õigussüsteemi, niinimetatud brehoni⁹ seadused, mis määrasid kindlaks perekonnastruktuuri, ühiskondliku ülesehituse ning pärilus- ja omandisüsteemi. Kuigi keldi naistel oli vähem õigusi kui meestel, võisid nad täita rolle, mida naistele Vahemere-äärsetes ühiskondades ei võimaldatud, näiteks võib iiri lugudes kohata naisdruide ja amatsoonlikke naisi, kellest tuntuim on Skye' saare Scáthach, kes õpetas sõjakunsti iiri kangelasele Cúchulainnile (MacKillop 2011: 94–95). Brehoni õigus lubas üheksat liiki abielu, millest tähtsaim oli kahe võrdsete rahaliste vahenditega partneri vahel sõlmitud liit (MacKillop 2011: 95). Naine võis abielluda ka ilma oma perekonna nõusolekuta ning abielludes jäi naise vara talle endale, samuti võis naine lahutada mehest vägivalla, abielurikkumise, impotentsuse või homoseksualismi tõttu (MacKillop 2011: 95). 12. sajandil levis patriarhaalne Rooma õigus ka Iirimaa ja sellega seoses kaotasid naised õiguse oma varale, kahjutasule vägivaldselt abikaasalt ning võimaluse algatada lahutus (MacKillop 2011: 96).

Keltide mütoloogia oli mitmekesine ja väljendusrikas nagu nende kujutlusvõimegi. Nad uskusid, et üleloomulik läbib kõiki elu aspekte ning et vaimud on kõikjal: iidsetes puudes ja pühades hiites, mäetippudes ja kaljudes, jõgedes, ojades ja pühades kaevudes. Keltide usundist ei ole tänini saadud üksikasjalikku pilti.

”Kuigi keldid olid polüteistid, puudus neil niisugune jumalate järjestusega panteon, nagu oli kreeklastel ja roomlastel. Keltidelt on teada üle 400 jumaluse nime, kellest suur osa oli seotud ainult mõne kindla hõimuga.” (Haywood 2005: 59)

Igal kohalikul hõimul oli oma usund. Igal suguharul olid oma jumalused, kellest vaid väheseid kummardati laiemas piirkonnas. Võeti üle ka teiste kultuuride, näiteks rooma jumalaid. Usundis oli keskne koht üleloomulike

⁹ *Breitheamh*, kohtumõistja.

võimetega sõdalaskangelastel ning viljakusejumalannal ja eluandjal Maaemal (Bowker 2004: 17).

Üks nende suurtest jumalatest kandis nime Dagda või “Hea Isa”, võib-olla kõige iidsem jumalus oli jumalanna Danu, keda nimetati ka Anaks. Mõned õpetlased usuvad, et legendid, mis seostavad Danut maailma emaga ja vanima jumalusega, näitavad seda, et oma päritolult oli keldi ühiskond matriarhaalne. (Sellner 1989/90: 407) Tuleb tunnistada, et Danu samastamine Iirimaa peamise jumalanna Ana/Anuga ei ole leidnud kindlat tõestust (MacKillop 2011: 349). Dagda oli vägev võitleja, keda seostati ka küllusega, sest ta oli võimeline oma ammendamatu võlukatla abil kõigi nälja kustutama. Danu venna Dagda tütar oli Brigit. Iiri mütoloogias oli tema mees Bres, kes oli Fomoori¹⁰ päritolu. Bres arvatakse olevat maaharimisega seotud jumalus. Brigit sünnitas talle kolm poega, kellest üks – Ruadan – saadeti ühes lahingus nuhkima ühe Tuatha Dé Dananni jumala järele, ja püüdes seda jumalat tappa, hukkus Ruadan ise. Tema ema, jumalanna Brigit tuli lahinguväljale oma poega taga nutma ja see olevat olnud esimene itkemine Iirimaal. (Cotterell 2006: 163)

Jumalanna Brigiti hoole all olid tuli, luulekunst, käsitöö, ravitsemine, sepatöö, ennustamine, kariloomade ja viljasaagi käekäik. 10. sajandist pärit Cormac mac Cuilennáini sõnastik *Sanas Cormaic* annab mõista, et Brigit oli kolme eri jumalanna nimi, kellest esimene Brigit oli Leinsteri ehk Ida-Iirimaa kaitsejumalanna. Teise kahe kohta ei ole aga midagi täpsemalt öeldud. Brigit oli usutavasti samane briti jumalanna Brigantiaga, keda austati tänapäeva Yorkshire’is ning kelle nime kannavad mitmed Britannia ja Iirimaa jõed. (MacKillop 2011: 116–117) Cormaci sõnastik märgib ka asjaolu, et nimi Brigit on tuletatud sõnadest *bri-sagit*, mis tähendab tulist noolt ning siin võib esimest korda näha selgesõnalist seost jumalanna ja tule-elementi vahel (Harrington 2002: 64).

Gallias ja Iirimaal oli aasta jaotatud laias laastus pooleks: talveks ja suveks. Talvise poole alguseks oli *samain*, aasta kõige tähtsam pidu, mis näitab, et nende kalender põhineb pigem karjakasvatajate kui põlluharijate elukorraldusel (Jones, Pennick 2003: 123). Teine suur püha aastas oli *beltaine* 1. mail, mis oli

¹⁰ Fomoorid olid pahatahtlikud euhemeristlikud jumalad Iiri pseudoajaloos *Lebor Gabála Éirenn* (“Vallutamise raamat”) (MacKillop 2011: 356).

samuti karjakasvatajate pidu ja mille tähistamisse kuulus tuli. Enne loomade suvekarjamaadele suundumist ajasid karjused loomad kahe lõkke vahelt läbi, see pidi neid kaitsma loomakatku ja muude hädade eest (MacKillop 2011: 127). Iirimaal oli veel kaks püha, mis jagasid poolaastad väiksemateks osadeks – *imbolc* ja *lughnasa*. 1. veebruaril peetav *imbolc* oli karjakasvatajate ühiskonna pidu, mis tähistas uttede poegimist ja nende lüpsmatulekut.

”See oli pühendatud tervistuse, luule ja sepatöö jumalannale Brigitile. /.../ On võimalik, et *imbolc* oli esialgu vaid mingi üksiku kultuurilise või kutseala grupi pidustus, mis hiljem üldsuse poolt omaks võeti.” (Jones, Pennick 2003: 124)

James MacKillop tsiteerib oma raamatus „Keltide müüdid ja legendid“ Cormaci sõnastikku, mille kohaselt *imbolc*’i või *imbolg*’i püha 1. veebruaril tähistab utede piimaanni algust, ent ta möönab, et seletuse muistsusest hoolimata ei võta tänapäeva uurijad seda tingimusteta tõe pähe (MacKillop 2011: 126). MacKillopi sõnul hakati pärast ristiusu saabumist *imbolc*’i seostama püha Brigidaga, kelle pühakupäev on 1. veebruaril (ta suri sel päeval aastal 524, 526 või 528) ning keda on sageli peetud lammaste, karjanduse ja üldisemalt viljakuse soosijaks (MacKillop 2011: 127). Teadlaste skeptilisusest hoolimata on seni siiski Cormaci arvamus püsima jäänud, kuigi päeva ristiusueelsed seosed on rahvatraditsioonist kadunud (MacKillop 2011: 126-127). Arvatakse ka, et see päev tähistas lihtsalt kevade algust ja looduse taasärkamise perioodi pärast pikka talve, mil loodus muutus taas viljakandvaks (Ó Duinn 2004: 19).

Keldi mütoloogias ja iiri kirjanduses esineb mitmeid viiteid kolmelisusele, Brigit ei ole sugugi ainus keldi jumalanna, kes on selle numbriga seotud. Jaan Puhvel on kirjutanud:

“Kolmelisus või kolmetisus või kolmainusus on hoomatav kelti müüdiliste naiskujude juures: Brigitil endal oli kaks samanimelist “õde”, siis oli kolm iiri Macha’t, ja Gallias kolm *Mātres* ehk *Mātrae* ehk *Mātrōnae*”. (Puhvel 1996: 177–178)

Üheski keldikeelses tekstis ei selgitata arvu kolm väge, ehkki traditsioonilisi teadmisi edastati sageli kolmikutena nii Iirimaal kui ka Walesis

(MacKillop 2011: 73). Müüditoreetik Georges Dumézil on väitnud, et kolm omandas suure tähenduse varase Euroopa ühiskonna kolmese jaotuse tõttu põllumeesteks/karjakasvatajateks, sõjameesteks ja vaimulikeks (Dumézil 2001: 77). Paljudes religioonides väljendab arv kolm elu: mees, naine ja laps. Samuti võib see tähistada ka silmaga nähtavat maailma – taevas, maa ja maa-alune (MacKillop 2011: 73). Kui Tuatha Dé Danann Iirimaale jõudsid, oli neil kaasas kolm aaret: Fáli kivi, mis tegi kimedat häält, kui seaduslik kuningas selle peale istus, Lugi oda, mille kandja alati lahingu võitis, ja Dagda katel, kust toit kunagi otsa ei lõppenud (Hämeen-Anttila 2009: 148). Ja James MacKillop lisab:

”Kolmikjumalaid leiab üsna palju muudestki Euroopa traditsioonidest, kuid enamasti on ühe kultuuri piires vaid üks märkimisväärsem jumalate kolmik. /.../ Keltidel on neid aga kümneid, palju enam, kui meil jagub nende jaoks nimesid”. (MacKillop 2011: 74)

Kolmikjumalate puhul oli tegemist kas ühe jumaluse kolme erineva aspektiga või kolmenäolise jumalaga.

Keldid uskusid ohverdamise tõhususse ja ennustamisse, maagilisse lausumisse ja nõidusesse, samuti austasid nad allikaid ja jõgesid (Haywood 2005: 59). Seoses nende ususüsteemiga tuleb mainida druiide, kes kujutasid endast keldi rahvaste seas levinud usulist ühendust nii muistses Britannias kui ka Iirimaal ja Gallias ajavahemikus 2. sajandist eKr kuni 1. sajandini pKr ning kelle mõttemaailmast ja tegevusest teatakse vähe, ent kellele on antud palju mitmesuguseid tiitleid – šamaanid, preestrid, õpetajad, filosoofid, kohtunikud, poeedid ehk bardid. Vähemalt saarekeltidel oli druiidide hulgas nii mehi kui ka naisi. (Haughton 2007: 244; MacKillop 2011: 54–55) Nende ülesandeks oli säilitada suulist pärimust ja seda edasi anda järgnevatele põlvkondadele, neil oli kõrgeim võim seaduste ja kohtuasjade osas (MacKillop 2011: 55).

Eelkristlikku religiooni Iirimaal iseloomustas ka usk teispooldusesse, piir elavate ja surnute maailma vahel oli ebamäärane. Teispooldus võis paikneda maa all, samuti järvede ja jõgede all või siis hoomamatul saarel mere taga või ka mere all (MacKillop 2011: 144). Säärane määramatus võis soodustada usku, et pühakud suudavad toimida nii siin- kui ka sealpoolses maailmas ja aitavad inimesi, kes

nende poole palvetavad. Kuna pühakutesse suhtuti kui liminaalsetesse kangelastesse, ei olnud keeruline uskuda nende toimimist mõlemas maailmas.

2. Iirimaa ristiusustamine

Uue religiooni vastuvõtmisel toimub paratamatult uue ja vana kokkusulamine. Sellepärast saame rääkida keskaegse Iirimaa kontekstis ristiusueelsete religioossete paradigmade mõjust kohalike kristluse vormide kujunemisele. Kristliku traditsiooni tugevus seisnebki selles, et see on erinevates maades kohandanud ja üle võtnud kohalikule kultuurile omaseid jooni, ent samal ajal säilitanud oma kristliku identiteedi. Kristliku sõnumi sisu on sama, ent vorm sõltub paljuski kohalikust kultuurist.

Keldi kristlased ei kohanud erilist tagakiusamist ning sellises vabas keskkonnas sai kristlus olla vaimult pisut erinev, paganlikku mütoloogiat kohandati ning vanu jumalaid koheldi sõbralikult, lastes neil kristliku kultuuri juttudes elus püsida nagu kuningaid ja kuningannasid, võlureid ja haldjarahvast. Uus usk levis kiiresti ning arvatakse, et paljud druiidid pöördusid kristlikeks preestriteks. Ent usk pühadesse paikadesse (pühadesse mägedesse, kaevudesse, puudesse, jne) säilis Iirimaa elavana ka ristiusu vastuvõtmise järel. Keldi kristluse lopsakas ja ülevoolav stiil ning väljendusrikkus võib tuleneda nende ristiusueelse religiooni vormidest. Keldi muinaspärimuses oli loomulik ja üleloomulik maailm orgaaniliselt ühte sulanud ning selline elutunnetus oli ette valmistanud soodsa pinnase kristliku maailmapildi omaksvõtuks (de Waal 2007: 51).

Oliver Davies väidab, et keldi aladel väljakujunenud kristlust iseloomustab tugevalt inkarnatsiooniline teoloogia, tugeva rõhuasetusega füüsilisusel ja materiaalsel, mis toetab nii askeetlust kui ka sakramentaalsust ning eriti sageli esineb looduse temaatika rahvakeelsetes allikates (Davies 1999: 11). Keldi kristluse ideed pärinesid ristiusust, piiblimaterjalist, eelkristlikest arusaamadest ja kultuurist. Iirimaa ühiskond koosnes tol ajal täielikult maarahvast ning nende teoloogiagi väljendus vastavates põhimõtetes ja kontseptsioonides, tegemist oli igapäevaste argiste asjadega.

Kristlikud väärtused võeti omaks, ilma et oleks tekkinud vajadus omakultuuri eitada või sellest lahti öelda. Ristiusustamine oli Iirimaa rahulik protsess, seda üleminekut kergendas arvatavasti nende kohalike kristlike keskuste

poliitika, mis asusid iidsete paganlike rituaalsete keskuste lähedal. John Haywood kirjutab, et

”kristluse vastuvõtmine oleks pidanud viima suure osa paganliku iiri kultuuri hävimisele, kuid see jäi vastuvõetavaks isegi munkadele, kellele meeldis kuulata mütoloogilisi lugusid vanadest iiri kangelastest ja nende maagilistest jumalatest, neid edasi rääkida ja lõpuks järeltulevate põlvete jaoks kirja panna. Keskaegses Euroopas tundsid oma paganliku mineviku vastu nii suurt austust veel ainult islandlased”. (Haywood 2005: 156)

Kuigi Iirimaa oli jäänud ilma Rooma tsivilisatsiooni potentsiaalselt positiivsetest mõjudest (näiteks tehnoloogia valdkonnas), oli see paik, kus sai alguse kristluse ja kloostrikultuuri kuldajastu (Cronin 2009: 21). Haritud mungad, kes kirjutasid suulises pärimuses edasi antud lood esmakordselt üles, tundsid hästi kreeka ja rooma müüte, Piiblit ning oma rahvapärimust. Mõnikord ühendasid nad oma ülestähendustes aspektid erinevatest mõjutustest ning kuna needsamad mungad kirjutasid nii sekulaarsetest kangelastest kui ka pühakutest, näib osa lugudest mõnikord kattuvat (Sellner 2004: 21). Iiri kloostrikultuur kujundas Iirimaa ajalugu ja jättis sellele püsiva jälje. Egiptuse kõrbeisade kloostritraditsioon, iseäranis nende askeetlik eluviis, avaldas mõju ka Iiri munkadele, sest nad olid tuttavad kõrbeisade kirjutistega, mida võib näha Iiri hagiograafilistest tekstidest (Sellner 2004: 42).

Iiri kristluse ajaloo esimesed kirja pandud andmed pärinevad 5. sajandist, mil Prosperus Aquintanuse kroonikas 431. aastal on kirjutatud, et paavst Coelestinus saatis Iirimaale piiskopiks Palladiuse (Davies 1999: 16). Traditsiooniliselt peetakse Iirimaa apostliku püha Patriciust, kes tõenäoliselt oli bretooni kelt, kelle iirlased olid lapsena röövinud, kuid kellel õnnestus Britanniasse tagasi põgeneda, et sealt aastate möödudes suure pühendumusega Iirimaale misjonitööle naasta (Davies 1999: 16).

Ajaloolane Christina Harrington kirjutab raamatus *Women in a Celtic Church. Ireland 450–1150*, et tõenäoliselt rajati esimesed kristlikud asundused Iirimaa idakaldal, sest selle piirkonna ja Britannia läänepoolse osa vahel olid tol ajal mitmesugused kokkupuuted (Harrington 2002: 29). Tema sõnul võisid

esimesed Iirimaa kristlased olla britid, kelle iirlased olid röövinud, kristlikest brittidest väljarändajad või hoopis iirlased, kes olid pöördunud ristiusku Britanniat külastades (Harrington 2002: 29). Ka ajaloolane Dáibhí Ó Cróinín on väljendanud arvamust, et kuigi iiri asunike hulgas Britannias ei olnud suurel arvul ristiusu vastuvõtnuid, olid nad üheks kanaliks kristliku usu levikule oma kokkupuudete tõttu kodumaaga (Ó Cróinín 1995: 19). Teise kanalina mainib ta sõjavange, kes rööviti Britannias ja viidi Iirimaale, nende hulgas oli ka näiteks Patricius, kes on ise kirjutanud, et oli üks tuhandete hulgast; tõenäoliselt säilitasid nendest paljud oma usu ja usulised kombes ka vangistuses (Ó Cróinín 1995: 20). Need esimesed kristlased Iirimaal mõjutasid oma eeskujuga või segaabielse kaudu ka oma omanikke ja naabreid ning mõne aja jooksul kogunes neid juba piisav hulk, et tekkis vajadus piiskopi järele (Ó Cróinín 1995: 20).

Iirimaal arenes eremiitlik munkluse traditsioon ja mitteametlik piiskopkondade struktuur. Iiri kiriku piiskopid asusid väikesi kuningriike valitsevate perekondade läheduses, mitte ei paiknenud mingi piiskopkonna taolise geograafilise valitsusüksuse ümber nagu mujal Euroopas (Cronin 2009: 22). Piiskoppidel ei kujunenud välja isiklikke võimu tugipunkte ning sellise struktuuri tulemusena muutusid Iirimaal kõige tähtsamaks kloostrid. Kloostrid olid õpetamise ja misjonitöö keskusteks, kirikut juhtisid kloostrite abtid. Geoffrey Ashe mainib, et

”naistel olid samasugused kogukonnad kui meestel, mõnikord aga elasid naised ja mehed säärases kogukonnas koos. Sellistes paikades võisid naised omandada sama kõrge positsiooni, mis neil oli olnud druiididena”. (Ashe 2005: 162–163)

Niisiis oli Iiri kirikliku süsteemi aluseks kloostrielu. Iga oluline Iiri kirik oli kloostrikirik, mis asus müüriga ümbritsetud väikese küla keskmes, selle elanikud oli mungad ja nunnad, kes elasid kirikliku distsipliini reeglite järgi ja teenisid ümbritsevat kogukonda nende vaimulikke vajadusi rahuldades (Kenney 1979: 291). Leidsid ka kirikuid, mis ei olnud sellise kogukonnaga ühenduses, ent need kuulusid tavaliselt ühte kahest järgmisest kategooriast: üksildane pühamu, kus eraklik preester elas ranges askeesis (selline erakla võis vahel jüngerite

tulekuga kasvada ka suureks kloostriks ning üksildasest preestrist sai suure kogukonna kanoniseeritud asutaja), või kabel, mis oli sõltuvuses sellest kloostrist, kelle elanike hulka kabelis teeniv vaimulik kuulus (Kenney 1979: 291). Kuigi piiskopil oli kõrgeim kiriklik positsioon ja sakramentaalne funktsioon, ei olnud tal administratiivset jurisdiktsiooni, kui ta just samal ajal ka kloostrülem ei olnud, sest haldusvõim oli viimase käes (Kenney 1979: 291.). Kloostrülema autoriteet põhines asjaolul, et ta oli kloostri asutaja pärija; kloostrülem valiti kloostriale alusepanija veresugulaste hulgast ning kui mingi pühak oli rajanud mitu kloostrit, moodustasid need emakloostri ülema valitsuse all oleva koguduse ehk *paruchia*, mille kloostrielanikud omakorda moodustasid kogukonna ehk pühaku *familia* (Kenney 1979: 291). *Paruchia* puhul ei olnud tegemist territoriaalse üksusega, sest seda moodustavad kloostrikirikud võisid asuda hajali.

Kristluse jõudmisega Irimaale kaasnes ka kirjasõna tulek. Kiri oli olnud olemas küll ka keldi süsteemi ajal, ent nende jaoks oli suuline traditsioon olnud palju väärtuslikum. Irimaal oli olukord võrreldes ülejäänud Euroopaga rahulikum ja seal sai nii teadus kui ka kristlik õpetus õilmitseda. Munkluses avaldusid kaks tendentsi: üks jäi selle juurde, et võimalikult distantseeruda kõigest, mis polnud kitsaimas mõttes kristlik; teine, vastassuunaline, üritas kaasata kõike, mis võis pühitsetuse suurele eesmärgile kasuks tulla (Dinzelbacher, Hogg 2004: 14). Irimaa mungad olid olulised antiikkultuuri säilitajad, neid austati ja hinnati ühiskonnas kõrgelt, näiteks mungast kirjutaja vigastamise eest oli karistus sama karm kui piiskopi või abti haavamise eest (Dinzelbacher, Hogg 2004: 15). Iiri munkade arvele võib kirjutada Horatiuse loomingu säilitajate au ning nende misjoni kaudu puutusid anglosaksid ja mandrigermaanlased kokku paljude antiikaja käsikirjadega ja nende õpetlastega, kes valdasid veel kreeka keelt – oskus, mis mujal läänes oli juba hääbumas –, eeskätt käib see Johannes Scotus Eriugena kohta, kes juhatas kooli keiser Karl II õukonnas (Dinzelbacher, Hogg 2004: 15). Kloostrites harrastati ka antiikaja kujutava kunsti tehnikaid ning antiiksed ikonograafilised kujutised anti edasi koos tekstidega või kohandati ümber, niivõrd kui neid sai kasutada kristlike teoste kaunistamiseks. Sellel ajajärgul oli käsikirjade illustreerimine kõige iseseisvam Iiri skriptooriumides; selline teos nagu *Book of Kells* (9. sajandi algus), mis põhineb lõppkokkuvõttes nii

antiikeeskujudel kui ka keldi ornamentikal, kuulub Euroopa maalikunsti tippsaavutuste hulka (Dinzelbacher, Hogg 2004: 17).

Iiri kristluse varastel sajanditel panid vaimulikud kirja rohkelt lugusid, iiri kirjakeel arenes 6. sajandist 12. sajandini kõrvuti keldi kloostrite õitsenguga. Niisiis oli varane keldi kristlus ennekõike kloostrikristlus ning rahvas sai oma usulised tõekspidamised ja ka praktilise palveviisi kloostrikogukonna käest. Kloostris valitsev kindel elu- ja palvekord andis korrapära, samuti oli kloostrielu aastarütm seotud looduse rütmiga ning kirikupühadki viidi kokku talve- ja suvealguse pidustustega (de Waal 2007: 69–70).

Kokkuvõtteks võib öelda, et iiri mungad panid ustavalt ja täpselt kirja oma rahvaliku traditsiooni lood, rahvas võttis uue usu vastu üllatavalt kiiresti ning Iiri kirik edendas ja säilitas omakultuuri ja rahvatarkust.

III. Püha Brigida – tuntuim varane liri naispühak

1. *Brigida elukäik hagiograafiates*

Varakeskaegne Iirimaa päris hilisest klassikalisest antiikmaailmast pühaku kuju ehk vahendi, kelle kaudu isikustada, lokaliseerida ja kättesaadavaks teha seda lunastuse väge, mida ristiusk pakkus oma pooldajatele (Nagy 1997: vii). Hagiograafia uurija Joseph Falaky Nagy sõnul on pühakute sisseseadmine ja nende pühaduse olemus 5. sajandil Iirimaaale saabunud religiooni kõige iseloomulikumad elemendid (Nagy 1997: vii). Pühakute mälestamise kaudu muutusid aeg ja ruum uues religioosses keskkonnas pühaks, pühak oli kohalik kangelane, kelle elu ja imetegude tähistamine lisas konkreetsele territooriumile, kogukonnale ja suguvõsale mõjukust ja võimu ning eestkostja ja vahendajana ületas ta lõhe sakraalse ja profaanse, surnute ja elavate ning tuttava ja tundmatu vahel (Nagy 1997: vii–viii).

Püha Brigida, Kildare'i kaitsepühak, on ainus Iirimaaalt pärit pühak, kelle kultus on laialt levinud kõikides keldi keelt kõnelevates maades. Tema kultus oli keskajal nii populaarne, et tema järgi nimetati sadu kirikuid ja pühasid allikaid mitte ainult keldi keelt kõnelevates maades, vaid ka Prantsusmaal, Portugalis, Itaalias, Šveitsis, Saksamaal ja Austrias (Sellner 1989/90: 406). Brigida suurt populaarsust tõendab nii tema kultuse ulatus kui ka tema kohta käivate lugude arvukus. Need varased kristlikud legendid rajanesid rahva kollektiivsel mälul armastatud ja austatud, erakordselt suurt vaimulikku võimu omanud naispühakust. Järgnevalt uurime, milline on see isiksuse kuvand, mida püha Brigida elulugudest võib välja lugeda. Selleks et paremini mõista hagiograafiate kirjutamise ajal oluliseks peetud väärtusi, tuleb lähemalt vaadelda sümboleid ja kujundeid, mida pühaku elulugudes on eriliselt esile toodud. James Kenney sõnul moodustab Cogitosuse kirjutatud *vita* aluse brigidiinlikule hagiograafiale ning kultuse levides lisati selle sisu hilisematesse elulugudesse (Kenney 1929: 357).

Ulsteri annaalides on märgitud Brigida sünniaastaks 452 ning surmadaatumiks aasta 524, 526 või 528. Traditsiooni järgi oli ta surses

seitsmekümmend aastat vana. VP-s esineb Brigida Patriciuse noorema kaasaegsena, nii et ta elas arvatavasti 5. sajandi lõpus ja 6. sajandi alguses. (Connolly 1989: 5–6) Brigida sündis Leinsteri maakonna põhjaosas Fothairti rahva hulgas. Tema ema Broicsech oli orjatüdruk ning isa Dubthach oli Leinsteri kuningaga klienteelsuhtes¹¹ olev ülik. Dubthach müüs orjatori oma naise armukadeduse pärast ühele poeedile, ent ta ei müünud last, keda Broicsech kandis. Poeet omakorda müüs naise edasi ühele druiidile. Hiljem õnnestus Brigidal isakoju tagasi pöörduda.

Juba algusest peale näeme märke Brigida liminaalsusest, sest ta elas paganliku mütoloogia ja kristliku vaimsuse piiril, olles teatud mõttes lülilik paganliku ja kristliku traditsiooni vahel, sest üks ajastu oli lõppemas ja teine algamas (Sellner 1989/90: 412). Brigida sünnilugu on üks tähtsamaid aspekte nendes tekstides, sest nagu eespool mainitud, sündisid Iirimaa pühakud oma pühasse ametisse, nad olid jumalikult ära valitud kanalid maa ja taevaste vahel. Brigida sündis vallaslapsena, mis tähendab ka teatud piiripealsust, kuulumist ja samas ka mittekuulumist perekonda. Cogitosus ei kirjelda pühaku eostamise lugu ega tema suuruse ettekuulutamist, need sündmused leiame *Vita Prima* § 1–5, Brigida sünnilugu on kirjeldatud § 6. Tõenäoliselt sisaldas ka *Bethu Brigitte* nende sündmuste jutustusi, aga selle hagiograafia esimesed peatükid on kahjuks kaduma läinud.

Brigida suurus oli ette kuulutatud juba enne tema sündimist, ta sündis siia maailma erakordsel viisil ning ta elas sellist elu, mis on vastavuses paljude teiste pühakute ja kangelaste arhetüüpsete elulugudega. Huvitav on asjaolu, et tema sündi kuulutasid ette nii druiidid kui ka kristlikud preestrid, selles mõttes oli ta vahendajaks mitte üksnes taeva ja maa, vaid ka paganate ja kristlaste vahel. Brigida liminaalsus väljendub ka ennustustes, mida tegid nii paganlik kui ka kristlasest pühamees tema elu kohta: tüdruk särab selles maailmas kui päike taevatähtede seas (VP § 2: 4; § 3). Tema sünd oli üsna dramaatiline, sest see toimus hetkel, mil ta ema astus lüpsmast tulles, piimanõu käes, üle läve, üks jalg

¹¹ Muistse Iirimaa poliitiline struktuur tugines peamiselt nähtusele, mida nimetatakse klienteeliks, see tähistas algselt vastastikusel austusel ja ustavusel põhinevat kliendi ja patrooni suhet, kus patroon andis kliendile maad ja kaitses teda kohtus ning klient andis ennast patrooni alluvusse (MacKillop 2011: 81–82).

sees ja teine väljas, ning sündides sai tüdruk otsekui värske piimaga ristitud. Juba üsna pea võis Brigidat seostada üleloomulike nähtustega. Näiteks läks tema ema ühel hommikul lehma lüpsma ja tüdruk jäi üksi tuppa magama. Korraga nähti majas tulekahju, ent lähemale jõudes polnud tulest enam märkigi ja laps leiti eest rõõmsana oma hällis. Selle peale tunnistasid kõik, et tüdruk on täis Püha Vaimu (VP § 7: 2). Broicsechi ostnud druiid rändas pärast lapse ilmaletulekut koos vastse ema ja ta lapsega Connachti maakonda ning omas hiljem tähtsat rolli tüdruku kasvatamisel. Ta kasvatas ilmselt Brigidat kui oma tütart, tegutsedes kasuisana ja õpetajana. Ühel päeval nägi druiid magades valgetes riietes vaimulikke läbi viimas ristimise riitust tüdruku kohal ja talle öeldi, et lapsele tuleb nimeks panna Brigida (VP § 9, BB § 2).

Druidi hoole all sirgudes ilmutas Brigida juba lapsena tähelepanuväärset pühadust, kui ta näiteks keeldus söömast druiidi ebapuhast toitu (VP § 11, BB § 5), mille peale talle anti punaste kõrvadega valge lehma piima, mille oli lüpsnud üks jumalakartlik kristlik neitsi. Dorothy Bray on selle kohta väitnud, et see ebaharilikku värvi lehm, kes kunagi oli olnud paganliku teispoolsuse sümboliks, on saanud hagiograafias taevaseks lehmaks ning selle puhta taevase piima jagamine on uue usu poolt pakutava päästmise sümboolseks väljenduseks (Bray 2001: 295–296). Huvitav on fakt, et tüdrukut kasvatav druiid, kes oli pagan, mõistis, et Brigida vajab kristlikku kasvatust ning leidis talle kristlasest kasuema. Seda perioodi mainitakse tekstides üsna lühidalt, ent see oli äärmiselt oluline element tüdruku arengus (VP § 11–13, BB § 7–8). Hiljem sai ka sellest druiidist kristlane ja ta ristiti (VP § 17: 7).

Brigida kasvas üles loomi karjatades ning talutöid tehes. Juba varajases nooruses saatis ta korda imetegusid, mitmekordistades väheseid toiduportsjone ning jagades neid vaestele ja isegi loomadele. Suurest lahkusest jagas ta ära oma isa vara ja pahandas sellega oma isa niivõrd, et too tahtis teda suure vihaga orjaks müüa. *Vita Prima* kirjeldab Brigida loomulikku ilu, nii füüsilist kui ka vaimset. Tema ümber tiirles palju kosilasi, kuid ta ei tahtnud abielluda. Brigida isa ja vennad lootsid teda mehele panna ja pruudiluna saada, ent neiu andis kasinuse töötuse ja võttis vastu nunnaloori. Viimasega on seotud huvitav lugu: *Bethu Brigitte* 19. peatükk kirjeldab, kuidas piiskop Mel, kes luges oma raamatust seadmise

sõnu, sai täidetud Pühast Vaimust ja pühitses neiu hoopis piiskopiks, ise teadmata, mis sõnu ta parajasti luges (Ó hAodha 1978: 24). Siiski andis see ordinatsioon Brigidale vaid eriliselt kõrge positsiooni ja tunnustuse, ent mitte õiguse tegutseda preestriametis, mõned peatükid hiljem sõnas Patricius Brigidale, et naise vankrijuht peaks olema preester, siis ei tuleks rännates ette probleemi paganate ristimistalitustega (Ó hAodha 1978: 32). Kuidas me Brigida pühitsust ka ei nimetaks, on siiski selge, et tegemist on erilise naisega, kes seati erilisse ametisse, mille sarnast au ja mõjuvõimu ei olnud ühelgi teisel Iirimaa religioosel naisel.

Püha Brigida elu oli algusest peale seotud teenimisega, teda saatsid külalislahkuse, helduse ja halastuse teod, ta parandas haigeid, toitis rahvast ja talitses kurjategijaid, samuti rajas ta mitmeid usukogukondi. Cogitosuse järgi ta suri ja maeti Kildare'is. Hagiograafiad portreteerivad teda kui inimest, kelle juurde tulid nõu küsima lisaks tavalistele inimestele ka vaimulikud juhid, nagu näiteks Glendalough'i Kevin¹² (Sellner 2004: 92).

Asjaolu, et ei teata tema säilmete täpset asukohta ega ei suudeta kindlalt tõestada tema ajaloolisust, ei ole oluline, sest see lihtne neiu suutis omal ajal oma tegevusega puudutada väga paljusid inimesi nii lihtrahva hulgast kui ka ülikonnast ning end kuldsete tähtedega Iirimaa ajalukku kirjutada. Sageli on inimestel raske pühakuid ette kujutada tavainimestena, sest neist on kirjutatud nii mõndagi, mis tundub täiesti uskumatuna. Sellegipoolest saab nende järgi ettekujutuse inimese iseloomust nagu kirjutab Michael McMahon:

”/.../ lood, mida pühakute kohta räägitakse, võivad ka nende tegelike vooruste kohta infot anda. Püha Brigidi kohta teame ajaloolisi fakte vähe, palju enam on aga säilinud lookesi tema imetegude kohta. /.../ Säärased lood ei pruugi küll sõna-sõnalt tõele vastata, kuid nimetatud käitumismuster iseloomustab kõnealust pühakut sellegipoolest üsna hästi”. (McMahon 2008: 8)

Me võime välja lugeda palju olulisi fakte: et ta oli austatud ja armastatud, et ta aitas kõiki, kes tema poole abi saamiseks pöördusid, et teda sai usaldada.

¹² Glendalough'i kloostrirajaja ja esimene abt.

Tema elulugude käsikirjade rohkus annab tunnistust tema populaarsusest ka hilisemate põlvkondade ajal.

Püha Brigida lugudest kerkib esile pilt naisest, kes oli mõjukas juht, tervendaja ja vaimulik nõuandja. Ta pidi vastu seisma eelarvamustele, mis olid seotud tema päritoluga (sündis vallaslapsena) ja sooga (isa ja vennad eeldasid, et ta astuks abiellu sobiva kosilasega) ning võitlema selle eest, et saaks ehitada Kildare'is kloostri. Juba oma eluajal saavutas Brigida suure tunnustuse nii haigete tervendamise kui ka oma erakordse suuremeelsuse ja helduse tõttu vaeste ja ühiskonna heidikute vastu.

2. Brigida hagiograafiates esinevate sümbolite tõlgendamine

Kildare'i Brigida suure populaarsuse põhjustena on nimetatud tema mittekristlikke juuri ja seost keldi paganliku jumalanna Brigitiga ning on arutletud küsimuse üle, kas tema varastes elulugudes leidub ristiusueelseid elemente. Nende varaste hagiograafiliste tekstide kohta on kirjutatud mitmeid uurimusi, milles on püütud tõestada keldi jumalanna Brigiti kujunemist kristlikuks pühakuks. Hagiograafiatest on otsitud detaile ja sümboleid, mis on vastuolus traditsioonilise pühakuks olemise määratlusega. On arvatud, et hagiograafid lisasid need kogemata kristlikesse tekstidesse või et munkadest kirjutajad, kes olid endiselt truud paganlikule iiri kultuurile, peitsid oma tõelisi tundeid pühakute elulugude ülestähendustesse ja kutsusid igatsusest kadunud eelkristliku mineviku järele esile jumalanna Brigiti (Bitel 2002: 209). Käesolevas peatükis vaatleb töö autor mõningaid sümboleid, mida on peetud tõestuseks paganlike seoste kohta Brigida hagiograafiates ning toob esile tüpoloogiad, mis toetavad lugude kristlikku tõlgendamist.

Christina Harrington kirjutab oma raamatus *Women in a Celtic Church: Ireland 480–1100*, et tegelikult ei ole eriti palju informatsiooni paganlikust jumalannast Brígist või Brigitist, tema kohta puuduvad arheoloogilised tõendid ja ka kirjalikke tõendeid on vähevõitu. Kildare'is ei ole väljakaevamisi korraldatud, seega pole ka teada, kas seal on üldse kunagi olnud väidetavat eelkristlikku templit. Varasemad andmed jumalanna kohta leiduvad Iiri rahvakeelsetes seadusetraktaatides, mis pandi kirja aasta 700 paiku. Neis sisalduvad mõned juriidilised lood, milles Bríg on Iiri kaugest minevikust pärineva legendaarse kohtuniku Sencha tütar, naine või ema. Ta oli istunud Sencha kõrval, kui too kohtuotsuseid välja kuulutas, ning korra oli ta isegi kohtuotsust vaidlustanud või parandanud. (Harrington 2002: 63)

Kim McCone on oma raamatus *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature* veenvalt näidanud, et Brigiti järelevalve all olevatest kunstidest olid ravitsemine, sepatöö ja luulekunst varasel Iirimaal kõik seotud tulega (McCone 1990: 161–178). McCone ei ole päris kindel, kas selline tuleaspekt on teadlik katse kaasata piibellikke motiive Brigida ellu või tuleneb see indoeuroopa

ja keldi ristiusueelsete motiivide kasutamisest pühakuloos (McCone 1990: 174–178). Dorothy Bray omakorda juhib tähelepanu sellele, et kõik need tulega seotud episoodid sarnanevad Piiblis esitatud lugudega ja seega tuleks neid näha kristlike sümbolitena (Bray 1992b: 105–113).

Ent sümbolite kasutamine eelkristlike motiivide avastamiseks kristlike pühakute elulugudes on üsna komplitseeritud protsess, sest paljud tähtsamad religioossed sümbolid on multivalentseid. Näiteks oli tuli üks võimsamaid religioosseid sümboleid ristiusueelsete iirlaste hulgas, ent see on ka üks olulisemaid kristlikke sümboleid, tähistades Jumala kohalolekut. Kahe religiooni kokkupuutel on abi jagatud sümbolitest, need võivad olla sillaks ühe juurest teiseni. Selline arhetüüpne sümbol nagu tuli, mis püha Brigida elus tähendab Püha Vaimu ligiolu, väljendas paganate jaoks religioosset väge (Lawrence 1996/1997: 40). Välised märgid olid sarnased, ent tähendus oli täiesti uus.

Nii *Vita Prima* kui ka *Bethu Brigitte* alguses on ilmutuslikud episoodid, mis on seotud tulega. Esimeses tundub maja, kus beebi Brigida magab, põlevat, ent kui ehmunud külaelanikud kohale jõuavad, on nii maja kui ka laps puutumata (*Vita Prima* § 7; *Bethu Brigitte* § 1). Teises episoodis näeb Brigitat kasvatav druiid tulesammast tõusvat majast, kus tüdruk koos emaga magas (*VP* § 10, *BB* § 3). Brigidi hagiograafide jaoks pidi tule sümbol olema väga tähendusrikas, sest nad kirjeldasid mitmeid episoodide tema varasemas elus, kus oli tegemist tulega. Viimane tulemotiivi sisaldav episood esineb Brigida nunnaks pühitsemisel, mil teda õnnistav piiskop nägi tema pea kohal tulesammast (*VP* § 20: 2), see lugu sarnaneb apostlite kogemusega nelipühapäeval. Tuli omas olulist tähendust Brigida kasvuaastatel ja kujunemisel pühaks naiseks, hilisemas elus ei vajanud ta enam tules puhastumist.

Walesi rännumees Giraldus Cambrensis kirjeldas 1184. aastal seda, et nunnad hoidsid Kildare'is püha Brigida auks põlemas „kustumatut tuld“, mis olevat põlenud juba 500 aastat (MacKillop 2011: 118). See on jumalanna Brigiti kultusele üks olulisemaid tunnusjooni, kuigi seda ei ole kinnitatud enne 12. sajandit (Johnston 2002: 69). Tuli iseenesest ei ole paganlik, ka Piiblis võib leida nii Vanast (lugu Moosesest ja põlevast põõsast) kui ka Uuest Testamendist

(nelipühapäeval nähti tulekeeli laskuvat inimeste peale) tulega seotud kirjeldusi. Christina Harringtoni sõnul ei maini enne Giraldust ükski varasem elulugu, ei anna ega ka martüroloogiad midagi kustumatu tule kohta (Harrington 2002: 65). Tulemotiiv rõhutas Brigida autoriteeti, see oli tuttav kujund rahvapärимusest, kuid nüüd oli sellel täiesti uus sisu.

Seán Ó Duinn on avaldanud arvamust, et sarnasus keldi jumalanna Brigiti ja püha Brigida vahel võib tuleneda sellest, et üleminek paganliku jumalanna juurest kristliku pühakuni püüti teha rahvale võimalikult lihtsaks. Selline poliitika oli vastavuses paavst Gregoriuse juhtnööridega, mis ta 6. sajandil andis Canterbury piiskopile pühale Augustinusele tema missioonil inglaste juures (Ó Duinn 2004: 58):

”/.../ paganlikud pühamud tuleb jätta nii palju kui võimalik purustamata, ent nende sees olevad ebajumalad tuleb hävitada. Tuleb õnnistada vett ja piserdada seda templites, püstitada altarid ja reliikviad neisse asetada. Kui need pühamud on hästi ehitatud, tuleb nad ebajumalate kummardamisest pöörata tõelise Jumala teenimise poole. Inimesed, kes näevad, et nende templid ei ole purustatud, eemaldavad oma südamest valed, õpivad tundma ja armastama tõelist Jumalat ning tulevad tagasi oma harjumuspärasesse paika”.¹³ (online: Bede)

Teine sümbol, mida kasutatakse väidetavate eelkristlike elementide säilimise kohta elulugudes, on suur tammepuu, mida võib esimest korda kohata 12. sajandi lõpus või 13. sajandi alguses, kui selle lisas *Vita Prima* käsikirjale hilisem toimetaja (Sharpe 1991: 121–126). Varasemad allikad ei maini puud ega selgita nime Kildare päritolu, ent kuna tammel oli druiidide usus oluline roll, olid 19. sajandi uurijad veendunud, et see on seotud druiidide kultusega (Harrington

¹³ /.../ fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequium veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana non videt destrui, de corde errorem deponat, et, Deum verum cognoscens ac adorans, ad loca consuevit familiariter concurrat. (http://la.wikisource.org/wiki/Epistola_ad_Mellitum 12.03.2014)

2002: 66). Samas võib aga nime seletada ka lihtsalt ehitusmaterjaliga, mida kasutati kiriku ehitamiseks¹⁴, seda kinnitavad ka annaalide sissekanded ja arheoloogia (Harrington 2002: 66).

Kolmandana tuleb mainida punaste kõrvadega valget lehma, kes oli iiri saagade tekstides teispoolsuse sümboliks. Huvitav asjaolu seoses Brigidaga on aga see, et tüdruk ei suutnud seedida tavalist toitu, mida druiid talle pakkus ja sellepärast pidi mees leidma ühe kristliku naise, kes hakkas tüdrukut toitma valge lehma piimaga (VP § 11: 6–7). Seda, miks siin kasutati sellist sümbolit, millel oli tugev seos mittekristliku teispoolsusega, võib vahest selgitada piima kui puhtuse sümboliga, mida kristlikud autorid kasutasid. Tüdrukule, kellele oli kuulutatud suurt tulevikku, ei sobinud enam vana usu esindaja, druiidi pakutu ja ta vajas teistsugust, erilise taevase lehma piima kristliku neitsi kaudu, et kasvada tarkuses, nagu on öeldud Uues Testamendis: „Nagu äsjasündinud lapsed igatsege vaimulikku selget piima, et te selle varal kasvaksite pääste poole“ (1Pt 2:2). Richard Sharpe väidab, et värskel piimal arvati olevat erilised ravivad ja muidu kasulikud omadused, mida võib näha nii *Vita Prima* (§ 6, § 24) kui ka *Bethu Brigitte* (§ 24) erinevates lugudes (Sharpe 1989: 11). Thomas Torma, kes artiklis „Milk Symbolism in the *Bethu Brigitte*“ toob esile piimaga seotud imede rohkuse Brigida iirikeelses hagiograafias (neljakümne kuuest imest on kuus seotud piimaga), ütleb, et piima kasutatakse seal vahendina, et edendada Brigida laitmatut puhtust ja tema mõjuvõimu, näidates pühaku valitsemist selle majanduslikult tähtsa toote üle (online: Torma 2004). Bray sõnul näitab vanema sekulaarse rahvatraditsiooni kasutamine hagiograafide leidlikkust ühelt poolt anda kristlik tähendus sellele, mis tundub olevat ristiusueelse Iiri iseloomulik joon, ning teiselt poolt kodustada kristlikule kirjandusele omane väljenduslaad (Bray 2001: 274).

Nagu juba eespool mainitud, sai pühakust kristliku pärimuse kangelane, ka püha Brigida hagiograafiad on hea näide selle kohta, kuidas folkloor ja hagiograafia sulandusid kokku. *Vita Prima* rõhutab Brigida elu kangelaslikke aspekte, jutustus tüdruku sünnist algab kirjeldusega sellest, kuidas tema ema teeb

¹⁴

Cill dara – tammekirik.

oma igapäevaseid toimetusi ning lüpsmast tulles majja astudes kukub lävepakul ning sünnitab tütre, üks jalg sees ja teine väljas (VP § 6: 3). Lävepakul sünnitades täitis Broicsech ettekuulutuse Brigida sünni kohta, mille kohaselt pidi orjatar tooma lapse ilmale mitte majas, aga ka mitte väljas (VP § 6: 4). Tüdruku ebatavaline sünd on kohane kangelasele.

Vita lõpus on lugu sellest, kuidas Brigida läheb oma isa palvel kuninga juurde ja seal olles on sunnitud tingima ka ühe teenri vabaduse pärast (VP § 88: 2–3). Kuningas palub vastuteeneks Brigidalt kahte asja: esiteks pikka eluiga ja teiseks võitu kõikides lahingutes (§ 88: 4). Järgmine salm kirjeldab, kuidas Brigida kuninga viimase soovi täidab. Kui kuningas järgmine kord lahingus olles näeb, et vaenlane on arvuliselt ülekaalus, käsib ta oma meestel Brigidat appi kutsuda ning kohe ilmub pühak ja läheb nende eest lahingusse, sau paremas käes ja tulesammas pea kohal lõõskamas; selle peale lüüakse vaenlane tagasi ja kõik toovad tänu Jumalale ja Brigidale (§ 88: 6). Selles loos näeme võidukat Brigidat tegutsemas kangelasena, ent ta teeb seda kellegi teise nimel. *Vita Prima* lõpeb jutustusega Brigida surmast, kus teda kirjeldatakse siit ilmast lahkuvat keset patriarhide, prohvetite, apostlite, märtrite ja kõigi pühade ning inglite ja peainglite hulka (§ 129: 2). Ka tema surm on ebatavaline, ta on ühteaegu tõeline kangelane ja samas ka pühak. Kuigi selles eluloos näeme Brigidat kui liminaalset tegelast teatud mõttes kokku sulandamas keldi folkloorse kangelase ja pühaku rolle, joonistuvad siiski tugevamalt esile tema kristlikud aspektid.

Pühakute kultusel ja kangelase kultusel on sarnasusi, ent nende vahel on ka erinevusi. Ajaloolase Peter Browni sõnul avaldas pühakute kultus varakristlikule maailmale suurt mõju (Brown 2002: 12). Selle põhjuseks oli asjaolu, et pühakute hauad kujunesid eralisteks paikadeks, kus taeva ja maa vastaspoolused kohtusid, sest usuti, et taevas olev pühak oli kohal ka oma haua juures maa peal (Brown 2002: 14). Ent kangelase positsiooni piirasid Browni arvates iidsed rajajooned inimliku surma märgiga puudutatud olendite ja sellest puutumata olendite vahel, samuti märkis ta, et pühakud on Jumalale eriliselt lähedased just seetõttu, et nad olid surnud inimlike olenditena ja tänu sellele lähedusele on neil võime oma kaassurelike eest kosta ja neid seeläbi kaitsta (Brown 2002: 17). Eestkostevõime on üks olulisemaid erinevusi pühaku ja

kangelase vahel, viimased kogesid au ja kuulsust oma eluajal, ent pärast surma polnud neil enam suuremat pistmist oma kogukonnaga, aga pühakud võivad taevase aujärje paistel seista oma maiste kaaslaste eest.

Ajaloolane Lisa Bitel väidab oma artiklis "Body of a Saint, Story of a Goddess: Origins of the Brigidine Tradition", et *Vita Prima* ja *Bethu Brigitte* autorid esitasid meelega Brigida jumalanna-kangelase rollis, kes ei jätnud endast mingeid füüsilisi jälgi, ent omas kontrolli füüsilise keskkonna üle nagu iidsest minevikust pärit piirkonna kaitsejumalanna (Bitel 2002: 210). Biteli sõnul vihjasid hilisemad hagiograafid Brigida paganlikele seostele kindla eesmärgiga, soovides tõestada pühaku olemasolu, tema immanentsust ja kõrgemat väge aidata ja kaitsta oma järgijaid nii oma eluajal kui ka pärast surma (Bitel 2002: 214). Püha Brigida oli tõeliselt kangelaslik pühak ja tema identiteet kattus kangelase omaga. Elva Johnstoni sõnul eristub Brigida teistest naispühakutest oma keerulise identiteedi tõttu ning siinkohal ongi küsimuseks see, millisel määral saab sellist mõjuvõimu pidada mittekristlikuks (Johnston 2002: 67).

Brigida sõltumatu ja otsustusvõimeline loomus oli kokkusobimatu suhteliselt jäikade soorollidega keskaja ühiskonnas. Brigida pidi mõistma, et ta õõnestab oma ühiskonna norme, sest keldi paganluses polnud neitsilikkuse traditsiooni (Sampson 2008: 67). Oma populaarses raamatus *How the Irish Saved Civilization* imetleb Thomas Cahill Iirimaa mõjukate abtisside tegutsemist ja mainib, et kuigi lood Brigidast on liigselt läbi imbunud imeliste juhtumitega, et neid tõepärasena võtta (näiteks olevat ta riputanud oma mantli päikesekiire peale kuivama), kumab neist ometi läbi selline silmatorkav isiksus nagu Iiri eepose *Táin Bó Cuailnge* peakangelanna Connachti energiline sõdalaskuninganna Medb (Cahill 1995: 172–175). Brigida väljendusrikkuski sarnaneb Medbi omaga, näiteks kord kui Brigida vankrijuht võttis otseteed kasutades suuna taras olevale avale ja kaarik läks ümber, ronis Brigida rusuhunnikust välja ja tähendas vaid: "Otsetee lõhub konte" (Sampson 2008: 67).

Iiri mõtteviisile on omased keerulised ja paradoksaalsed seisukohad naiste suhtes, mütoloogiast on tuntud kangekaelsed kuningannad ja vaprad naissõdalased. Kuigi keldi naised võisid ühtviisi edukalt haarata juhtohjad nii

sõjas kui ka armastuses (MacKillop 2011: 94), ei erinenud nende argielu kuigivõrd teiste maade naiste omast. Lisa Bitel kritiseerib oma raamatus *Land of Women: Tales of Sex and Gender from Early Ireland* tendentsi liiga palju rõhutada keskaegsete Iiri naiste juriidilist, sotsiaalset ja majanduslikku vabadust (Bitel 1996: 2, 10, 11, 16). Tema sõnul olid naised juriidiliselt määratletud oma sugulaste kaudu, nad olid sotsiaalselt ja juriidiliselt vähem väärtuslikumad (Bitel 1996: 8–9). Bitel väidab, et *Vita Prima* ja *Bethu Brigte* autorid pöördusid paganliku mineviku poole, et kindlustada püha Brigida mõjuvõimu, millest tal lihtsa naisena vajaka jäi (Bitel 2002: 225). Tol ajal oli naistel võimalik ühiskondlikku positsiooni saavutada vaid kas sünni või abielu kaudu ning kuna Brigida ei olnud pärit kuninglikust perest ega ka meessoost, ei saanud ta esitada juriidilist nõuet valitseda Kildare'i territooriumi üle. Varasel Iirimaal ei võinud naised sugulaste ametit pärida ja ka vara pärimisel olid teatud õiguslikud piirangud (Bitel 2002: 215).

Cogitosuse kirjutatud hagiograafias saavutab Brigida oma autoriteedi allaheitlikkuse, sõnakuulelikkuse, usu ja heade tegude kaudu. Tema käitumine oli tolle aja naisele kohane, ta ei vaielnud vastu endast kõrgemal seisvatele meestele, pigem vaigistas ta kuningaid, mõrtsukaid ja piiskoppe imetegude ning palvega, kui astus neile vastu vihaste sõnadega (Bitel 2002: 214). Cogitosus põhjendab Kildare'i autoriteeti ja territoriaalset valitsevat seisundit Iiri kirikute üle üksnes Brigida loomumomaste vooruste tõttu. Samas ei ole Cogitosuse kirjutatud Brigida hagiograafias mingeid vihjeid seksismile ega ka üleolekule naiste suhtes, mis on üsna tähelepanuväärne asjaolu 7. sajandil. Cogitosus tõstab voorusliku abtissi kõikidest teistest, kaasa arvatud Patriciusest kõrgemale. Brigida tiitel "gaeli Maarja" andis talle äärmiselt kõrge staatuse, millega kaasnes ülim austus ja suur lugupidamine. Bitel on väljendanud arvamust, et naispühakud ei olnud piiratud oma soo tõttu sellepärast, et nad olid esmalt kangelased, siis pühakud ja alles viimasena naised (Bitel 1996: 195). Samas suurendas Kristuse pruudiks olemine religioossete naiste staatust ning vaimuliku kuningriigi ehk kloostrikogukonna valdustes valitsesid naised võrdselt meestega ja omasid samasuguseid eesõigusi kui mehed.

Ristiusu saabumine Iirimaale tõi naistele uusi võimalusi, kloostrisse astudes tekkis neil vabadus reisida ja hallata maid, anda kohtus tunnistust ja isegi vahendada poliitiliste lepingute koostamist (Bitel 1996: 168). Sellise valiku tegemine ei olnud alati lihtne perekondliku vastuseisu tõttu, ka Brigida isa ja teised tema meessoost sugulased olid juba arvestanud võimalusega tüdruk sobivale kosilasele mehele panna. Brigida näitas vapralt oma meelekindlust ja palus Jumalal end inetuks teha, et mehed tema vastu huvi ei tunneks ning tal rebenes üks silm (VP § 19). *Vita* sõnul eelistas ta pigem kaotada oma ihusilma kui hingesilma ning ta armastas rohkem oma hinge ilu kui ihu (§ 19:3). Kui isa seda nägi, lubas ta tüdrukul oma tahtmist saada ning Brigida silm paranes imekombel, kui talle nunnaloor pähe pandi.

Lisa Biteli väitel rajaneb kahes hilisemas hagiograafias Brigida autoriteet kirjanduslikel viidetel eelkristlikule minevikule, mille kohaselt oli Brigida pühadus oma soo ja paganliku tuntuse tõttu suurem (Bitel 2002: 217). Bitel lisab, et Brigida naiselikkus andis talle nii kristliku kui ka teispoolsuse jumaliku väe piirkondade üle, ta oli valitsenud Iirimaa maastikku juba ammu enne ristiusu saabumist (Bitel 2002: 217). Mis puudutab tema soo küsimust, siis nagu juba eespool sai mainitud, erinesid religioossed naised teistest naistest ning abtissidel olid erilised eesõigused. Brigida mõjuvõim oli aga veelgi suurem, ent siinkohal võib väita, et ta saavutas oma suure mõjuvõimu mitte tänu oma soole, vaid sellest hoolimata. Teatud naised tajuti kõrgemale tõusvat oma naiselikust loomusest ja selle tõttu said neile osaks erilised privileegid, austus ja staatus ning nad võisid omada kõrget positsiooni. Kui uurida Brigida sooritatud imetegusi, siis võib öelda, et enamik nendest on siiski seotud koduste asjadega, nagu tervendamine, toidutagavarade suurendamine ja kariloomade eest hoolitsemine. Ent need lihtsad igapäevased küsimused olid tolleaegses ühiskonnas ellujäämiseks äärmiselt vajalikud ja aitasid kaasa Brigida populaarsuse levikule. Läbivaks teemaks tema hagiograafiates on toidutagavarade suurendamine ning külaliste ja vaeste toitmine, Brigida tegi seda kõike kui Kristusele endale (BB § 12), siinkohal võib tuua paralleeli Matteuse evangeeliumist, kus Inimese Poeg tuleb oma kirkuses ja mõistab kohut inimeste üle, öeldes:

”Sest mul oli nälg ja te andsite mulle süüa, mul oli janu ja te andsite mulle juua, ma olin kodutu ja te võtsite mu vastu. /.../ Tõesti, ma ütlen teile, mida te iganes olete teinud kellele tahes mu kõige pisematest vendadest, seda te olete teinud mulle”. (Mt 25:34–40)

Vita Prima’s ja *Bethu Brigte*’s tuuakse esile Brigida võrdlus Maarjaga. Esimeses on stseen, kus üks püha mees kuulutab kirikukogul, et ta nägi nägemuse Maarjast ja ühest mehest, kes ütles Maarja kohta järgmised sõnad: ”See siin on püha Maarja, kes on teie hulgas elanud” (VP § 15: 2). Sel hetkel saabub Brigida ja toosama püha mees teatab, et Brigida ongi Maarja, keda ta oma nägemuses kohtas (VP § 15: 3). Selle peale kiidavad kõik Brigidat kui Maarja eeskuju järgijat (VP § 15: 3) ning sellest tekstist pärinebki Brigida kuulsus gaelide Maarjana. *Bethu Brigte* kirjeldab seda stseeni järgmiselt: Piiskop ütles kohalviibijatele, et see paik on taevale avatud ja sellest saab kõige rikkam tervel saarel ning täna tuleb üks Jumala poolt ette valmistatud tüdruk meie juurde kui Maarja (BB § 11). Kui Luuka evangeeliumis ilmub ingel Gaabriel Maarjale (1:26–38), on neiu äärmiselt kuulekas ja lausub sõnad: ”Vaata, siin on Issanda teenija, sündigu mulle sinu sõna järgi!” Brigida hagiograafid esitlevad neiu eeskujuna, kellega iirlased saavad end samastada, ta on kui ideaalne naine, keda iseloomustab ülim kuulekus ja kasinus. Dorothy Bray mainib artiklis ”Secunda Brigida: Saint Ita of Killeedy and Brigidine tradition” asjaolu, et varased hagiograafid võisid kasutada Maarja kujundit Brigida puhul selleks, et kinnitada tema kristlikku kujundit ja vähendada sidemeid paganliku minevikuga (Bray 1992c: 33).

Brigida sarnaneb Maarjaga ka oma liminaalse loomuse poolest. Maarja oli inimene, kes tõi ilmale Jumala poja, tema kaudu sai inimestele võimalikuks pääsemine igavesse õndsusesse, ta oli ühendavaks lüliks profaanse ja sakraalse vahel (Auslander 2000/2001: 198). Brigida oli ühendajaks kahe erineva ajastu vahel, ta ise sündis kui kahe maailma vahel, ei sees ega väljas, vaid lävepakul, mis oli iseenesest liminaalse tähendusega. Ta oli ühendajaks ka selles tähenduses, et tema klooster oli kaksikklooster, kus teenisid nii mehed kui naised, samuti võib teda näha ka maad ja taevast ühendava lülina, sest isegi pärast Brigida surma võisid inimesed pühaku abi ja eestpalvete peale loota. Diane Auslander toob esile nii Maarja kui ka Brigida puhul veel nende võidukuse oma hirmude ja kahtluste

ületamisel ning ta seostab selle vastavalt üleüldise kiriku ja Iiri kiriku eduga (Auslander 2000/2001: 193). Kuna Maarja sünnitas Kristuse, on ta kogu kiriku ema, ning Brigidat, kes hoolitses Iiri kiriku eest, nagu ema hoolitseb oma lapse eest, teda toites, jootes, ravides ja nõu andes, võib nimetada Iiri kiriku emaks (Auslander 2000/2001: 194). Maarja kuulekus tõi inimkonnale pääsemise tee, Brigida kuulekuse kaudu said iirlased võimaluse võtta vastu kristlik usk ja lunastus. Mõlema roll eestpalvetajana oli ja on väga oluline, nad olid Jumala tahte ja headuse väljendamise kanaliteks ning selle kaudu avaldasid mõju paljudele inimestele.

Iiri hagiograafid kirjeldasid pühakut mitte lihtsalt kui erakordset inimest, vaid nende jaoks oli pühak eelkõige elavaks Kristuse sümboliks või võrdkujuks (Sellner 2004: 47). Pühakute elulood esitavad oma kangelasi tegemas samasuguseid tervendamisimeetegusi, nagu tegi Kristus neljas evangeeliumis. Hagiograafiatest loeme, kuidas Brigida tervendab haigeid, toidab näljaseid ja vaigistab loodusjõudusid. Naine on sellele maailmale tõeliseks valguseks, andes näiteks nägemise mehele, kes oli sünnist saadik pime (VSB § 11). Brigida tervendab pimedad, kurdid ja tummad Jeesuse sõnadega (Mt 5:14, Jh 14:12) ning nad saavad valgustatud ka Kristuse õpetuse kohta ja liidetud kristlaste kogukonnaga.

Brigida järgib Kristuse eeskju Kaanas, muutes vee õlleks ja tervendades oma kasuema, samuti muudab ta vee piimaks, et ühte haiget nunna ravida (VP § 24). Mõnel teisel puhul kasutab ta tervendamiseks paastumist, palvetamist ja pühitsetud veega piserdamist. Tema jalapesuvesi muutub tervistavaks vahendiks ühele noorele naisele, kes on invaliid (VP § 31) ning tema kaariku vari (nagu apostel Pauluse vari tervendas haigeid Ap 5:15) aitab taastada ühe haige naise tervise (VP § 41). Brigida järgib Kristuse eeskju ka toitu ja jooki paljundades, näiteks lüpsab ta ühel päeval lehma kolm korda, saades kolmekordse piimavaru (VSB § 5). Ta varustab piisava hulga õllega terveks vaikselt nädalaks kõik kirikud Mide'i piirkonnas ning ta toidab Patriciust ja kogu tema saatjaskonda ainult kaheteistkümne leivapalukese, vähese piima ja ühe lambaga (VP § 23). Brigida parandab ka pidalitõbiseid, palvetades ja haigeid pühitsetud veega

piserdades (VP § 23, 25, 38), füüsilise tervenemise läbi saavad taastatud ka inimeste suhted ja nad naasevad oma kogukonda.

Haigete tervendamine on tavaline detail paljudes piiblitekstides, Jeesus ravis paljusid inimesi erinevatest haigustest, sama tegid apostlid. Brigida tervendas jalutuid, vigaseid ja halvatuid, taastades liikuvuse palvete ja jalgade pesemise kaudu. Pühaku tervendav puudutus ja tema varju tervistav vägi peegeldavad evangeeliumide kirjeldusi Kristuse ja tema jüngrite sooritatud imetegudest. On võimatu öelda, kas püha Brigida eeskuju avaldus kõikide Iiri pühade naiste elus, ent just Brigida kuvand on Iiri kirikus kõige tugevam ning tõenäoliselt peeti teda eeskujuks, mille poole püüelda.

Brigida varastes hagiograafiates esinevad mitmed motiivid olid iirlastele varasemast tuttavad ning kokkupuutel kristliku religiooniga olid need teatud mõttes sillaks uue usu juurde. Samas andis uus usk neile ka uue sisu ja tähenduse. Püha Brigida oli oma ajastul silmapaistev mitmeski mõttes, esiteks oli ta naine, kes saavutas oma autoriteedi Jumalale kuuletumise, usu ja heade tegude kaudu. Olles teinud oma valiku pühenduda Jumalale, seisis ta kindlameelselt vastu oma isale ja vendadele, kes olid lootnud tüdruku sobivale kosilasele mehele panna. Ta ei olnud siiski tavaline naine, tema pühadus ja sooritatud imeteod andsid talle erilise ja tõstsid ta esile ka teiste religioossete naiste hulgas.

Juba sünnist saadik paistis Brigida silma ebatavaliste juhtumistega ning naise *vita*'des näeme seda, kuidas tema elus sulandusid kokku keldi folkloorse kangelase ja pühaku rollid. Selles mõttes võib Brigidat nimetada liminaalseks tegelaseks, kes oli sillaks eelkristliku ja kristliku ajastu vahel. Tema puhul kasutatud Maarja kujundit võidi kasutada selleks, et kinnitada tema kristlikku kujundit Iiri kiriku emana. Samas oli Brigida ka kui *imago Christi*, tehes mitmesuguseid tervendamisimesid ning toites abivajajaid ja külalisi. Naisena avas ta ukSED paljudele teistele naispühakutele enda järel.

Kokkuvõte

Käesolev töö keskendub 5.–6. sajandil elanud Iiri pühaku püha Brigida kolmele varasemale hagiograafiaale. Need *vita*'d annavad meile ainulaadse võimaluse heita pilk varakristlikule Iirimaale, aidates mõista nende kirjutamise aja ehk 7.–9. sajandi ainekku ja tausta ning pühakute kultuse ja hagiograafilise kirjanduse kujunemist. Selleks et paremini mõista nende elulugude kirjutamise ajastut, on vaja uurida ka eelkristlikku konteksti ja Iirimaa ristiusustamisega seotud küsimusi. Töö eesmärgiks oli uurida püha Brigida suure populaarsuse põhjusi ning välja selgitada, kuidas ta kujunes üheks mõjuvõimsamaks pühakuks Iirimaal vaatamata oma soole.

Töö esimeses peatükis on vaadeldud pühakute kultuse ja hagiograafilise kirjanduse žanri kujunemist Iirimaal ning varaste brigidiinlike tekstide loomist, on puudutatud ka elulugude dateerimisega seotud küsimusi. Tekstide autoriteks olid mungad, kes püüdsid kristlikku usku lokaliseerida ja aidata inimestel pühaku eestpalvete kaudu saada abi Jumalalt. Eestpalvetaja rollile lisaks oli pühak kultuuriliselt relevantseks eeskujuks teistele usklitele järgida.

Teise peatüki esimene osa käsitleb eelkristliku Iirimaa ajaloolist tausta, erilist tähelepanu on pööratud naistesse suhtumise küsimusse. Kuigi keldi naistel oli vähem õigusi kui meestel, võisid nad täita rolle, mida naistele Vahemere-äärsetes ühiskondades ei võimaldatud. Teises osas uuritakse ristiusu tulekut Iirimaale ning sealse kristliku kogukonna kujunemise eripära.

Kolmas peatükk vaatleb püha Brigida elukäiku kolmes hagiograafias ja nendes esinevate erinevate sümbolite tõlgendamisega seotud küsimusi. Brigida erilisus tuli esile juba enne tema sündi, nii druiid kui ka kristlik preester kuulutasid ette tema pühadust. Sünnihetk ise oli liminaalne, sest tüdruku ema tõi lapse ilmale lävepakul. Tema liminaalne sünn ja pühadus olid kangelasliku isiku äratuntavad märgid. Nii Vana kui ka Uue Testamendi tegelaste puhul oli tuli, mis

ei põletanud, Jumala kohaloleku sümboliks. Brigidat kasvasid nii vana kui ka uue usu järgijad, siin on võimalik näha tema rolli sillana ühe juurest teiseni, ent selgelt tuleb esile uue usu eelistus ning ka Brigidat kasvatanud druiid pöördus lõpuks kristlusesse ja sai ristitud.

Püha Brigida oli üks esimesi naispühakuid ja kloostriülemaid Iirimaal, võimalik isegi, et üldse kõige esimese kristliku kloostri rajaja. Brigida erakordne pühadus avardas tolle aja naistele seatud piiranguid. Teatud naisi tajuti kõrgemale tõusvat oma naiselikust loomusest ja selle tõttu said neile osaks erilised privileegid ja austus ning neil võis olla kõrge positsioon. Teda nimetati gaelide Maarjaks, sest tema roll Iirimaa ajaloo oli olla Iiri kiriku emaks. Legendi järgi pühitseti ta piiskopiks, ent sellega kaasnes vaid eriline austus, mitte õigus täita preestri ülesandeid.

Hagiograafia žanr oli 7. sajandil Iirimaal alles kujunemas, Iiri hagiograafiat mõjutasid ka rahvakeelsed saagad, mis kirjeldavad ristiusueelsete ja kristlike kangelaste tegusid. Pühakutest said ülimad kangelased, sellega oli Brigida teistest naistest esile tõstetud. Samas kui uurida Brigida sooritatud imetegusid, võib öelda, et enamik nendest on siiski seotud koduste asjadega, nagu tervendamine, toidutagavarade suurendamine ja kariloomade eest hoolitsemine. Ent need lihtsad igapäevased küsimused olid tolleaegses ühiskonnas ellujäämiseks äärmiselt vajalikud ja aitasid kaasa Brigida populaarsuse ja tema kultuse levikule.

Käesolev töö ei püüa ümber lükata väiteid, et Brigida hagiograafid võisid kasutada oma tekstides mõningaid paganlikke juuri omavaid elemente, ent neile ei ole mõtet keskenduda, sest pole võimalik eeldada, et sekulaarse ja vaimuliku kirjanduse žanrid olid täiesti erinevad, sest mõlemad pandi kirja kloostrites või vähemalt tegid seda inimesed, kes olid saanud oma hariduse kloostrites. Tekstide autorid võisid kasutada vanast religioonist tuttavaid motiive, näidates, kuidas ristiusk andis neile sümbolitele uue sisu ja kvaliteedi.

Allikad ja kirjandus

Allikad

Connolly, Sean; **Picard**, Jean-Michel. 1987. Cogitosus' Life of St. Brigit: content and value. – *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. (117): 11–27.

Connolly, Sean. 1989. Vita Prima Sanctae Brigitae: Background and Historical Value. – *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. (119): 14–49.

Ó hAodha, Donncha. 1978. *Bethu Brigte*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 20–33.

Acta Sanctorum. 1863. ed. Bolland, Ioannes et.al. Paris: Victor Palmé. – <http://www.archive.org/details/actasanctorum04unse#page/n3/mode/2up> 20.03.2014.

Bede. *Ecclesiastical History of the English Nation*. Book I. – <http://www.fordham.edu/halsall/basis/bede-book1.asp> 18.02.2014.

Sekundaarkirjandus

Ashe, Geoffrey. 2005. *Kuningas Arthuri avastamine*. Tallinn: Hotger.

Auslander, Diane Peters. 2000/2001. Gendering the „Vita Prima“: An Examination of St. Brigid's Role as „Mary of the Gael“. – *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*. (Vol. 20/21): 187–202.

Bitel, Lisa. 1986. Women's Monastic Enclosures in Early Ireland: A Study in Female Spirituality and Male Monastic Mentalities. – *Journal of Medieval History*. (12): 15–36.

Bitel, Lisa. 1990. *Isle of the Saints: Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*. Ithaca: Cornell University Press.

Bitel, Lisa. 1996. *Land of Women*. Tales of Sex and Gender from Early Ireland. Ithaca: Cornell University Press.

Bitel, Lisa. 2002. Body of a Saint, Story of a Goddess: Origins of the Brigidine Tradition. – *Textual Practice*. (16): 209–228.

Bowker, John. 2005. *Religioonide ajalugu*. Tallinn: Pegasus.

Bray, Dorothy Ann. 1992a. *A list of motifs in the Lives of early Irish saints.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Bray, Dorothy Ann. 1992b. Saint Brigit and the fire from heaven. – *Études Celtiques.* (29): 105–113.

Bray, Dorothy Ann. 1992c. Secunda Brigida: Saint Ita of Killeedy and Brigidine Tradition. – *Celtic languages and Celtic peoples: proceedings of the North American Congress of Celtic Studies, held in Halifax, August 16–19, 1989:* 27–38.

Bray, Dorothy Ann. 2001. The Study of Folk-Motifs in Early Irish Hagiography: Problems of Approach, and Rewards at Hand. – *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars.* Edited by John Carey, Máire Herbert, Pádraig Ó Riain. Dublin: Four Courts Press.

Brown, Peter. 2002. *Pühakute kultus kristluses.* Tallinn: Kunst.

Cahill, Thomas. 1995. *How the Irish Saved Civilization: The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe.* London: Hodder and Stoughton.

Carey, John. 1998. *King of Mysteries: Early Irish Religious Writings.* Dublin: Four Courts Press.

Charles-Edwards, Thomas. 2000. *Early Christian Ireland.* Cambridge: Cambridge University Press.

Connolly, Sean; Picard, Jean-Michel. 1987. Cogitosus' Life of St. Brigit: content and value. – *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland.* (117): 5–27.

Connolly, Sean. 1989. Vita Prima Sanctae Brigitae: Background and Historical Value. – *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland.* (119): 5–49.

Cotterell, Arthur; Storm, Rachel. 2006. *Maailma mütoloogia entsüklopeedia.* Tallinn: Varrak.

Cróinín, Ó Dáibhí. 1995. *Early Medieval Ireland 400 – 1200.* London: Longman.

Cronin, Mike. 2009. *Iirimaa ajalugu.* Tallinn: Valgus.

Davies, Oliver; O'Loughlin, Thomas. 1999. *Celtic Spirituality.* New Jersey: Paulist Press.

De Paor, Liam. 1993. *Saint Patrick's World.* Dublin: Four Courts Press.

de Waal, Esther. 2007. *Keldi palvemeel.* Tallinn: Allika.

- Dinzelbacher**, Peter; **Hogg**, James Lester. 2004. *Kristlike ordude kultuurilugu*. Tartu: Johannes Esto Ühing.
- Dumézil**, Georges. 2001. *Indoeurooplaste müüdid ja jumalad*. Tallinn: Varrak.
- Haughton**, Brian. 2007. *Varjatud ajalugu*. Tallinn: Varrak.
- Haywood**, John. 2005. *Keldid pronksiajast uusajani*. Tallinn: Olion.
- Howlett**, David. 1998. Vita I Sanctae Brigitae. – *Peritia*. (12): 1-23.
- Hughes**, Kathleen. 1972. Chapter 7 – Hagiography. *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources*. London: Sources of History Limited.
- Hämeen-Anttila**, Virpi ja Jaakko. 2009. *Müütide raamat*. Mitme rahva lugusid lähedalt ja kaugelt. Tallinn: Tänapäev.
- Johnston**, Elva. 2002. The „pagan“ and „Christian“ identities of the Irish female saint. – *Celts and Christians: New Approaches to the Religious Traditions of Britain and Ireland*. Edited by Mark Atherton. Cardiff: University of Wales Press.
- Jones**, Prudence; **Pennick**, Nigel. 2003. *Paganliku Euroopa ajalugu*. Tallinn: Olion.
- Kenney**, James F. 1979. *The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical*. New York: Octagon Books.
- Lawrence**, Lisa. 1996/1997. Pagan Imagery in the Early Lives of Brigit: A Transformation from Goddess to Saint? – *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*. (Vol. 16/17): 39–54.
- Low**, Mary. 2002. The natural world in early Irish Christianity: an ecological footnote. – *Celts and Christians: New Approaches to the Religious Traditions of Britain and Ireland*. Edited by Mark Atherton. Cardiff: University of Wales Press.
- MacKillop**, James. 2011. *Keltide müüdid ja legendid*. Tallinn: Tänapäev.
- McCone**, Kim. 1982. Brigit in the Seventh Century: A Saint with Three Lives? – *Peritia*. (1): 107–145.
- McCone**, Kim. 1984. An Introduction to Early Irish Saints' Lives. – *The Maynooth Review/Reviú Mhá Nuad*. (Vol. 11): 26–59.
- McCone**, Kim. 1990. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth: Maynooth Monographs.
- McCarthy**, Daniel. 2001. Topographical Characteristics of the *Vita Prima* and *Vita Cogitosa Sanctae Brigitae*. – *Studia Celtica*. (35): 245-270.

McKenna, Catherine. 2001. *Apotheosis and Evanescence: The Fortunes of Saint Brigit in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. – CSANA Yearbook 1. Dublin: Four Courts Press.

McKenna, Catherine. 2002. *Between Two Worlds: Saint Brigit and Pre-Christian Religion in the Vita Prima*. – CSANA Yearbook 2. Dublin: Four Courts Press.

McMahon, Michael. 2008. *Pühakud*. Kunst, ajalugu, ilmutused. Tallinn: Varrak.

Nagy, Joseph Falaky. 1997. *Conversing with angels and ancients: literary myths of medieval Ireland*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ó Duinn, Seán. 2004. *The Rites of Brigid, Goddess and Saint*. Dublin: The Columba Press.

Ó hAodha, Donncha. 1978. *Bethu Brigte*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

Ó Riain, Pádraig. 1982. Towards a methodology in early Irish hagiography. – *Peritia*. (1): 146–159.

Prinz, Friedrich. 2006. *Pühakute tõeline elu*. Tallinn: Kunst.

Puhvel, Jaan. 1996. *Võrdlev mütoloogia*. Tartu: Ilmamaa.

Sampson, Fay. 2008. *Mõte ja tee*. Keldi vaimsuse lugu. Tallinn: Allika.

Sellner, Edward. 1989/90. Brigit of Kildare - A Study in the Liminality of Women's Spiritual Power. – *Cross Currents*. (39/4): 402–419.

Sellner, Edward. 2004. *Stories of the Celtic Soul Friends*. New Jersey: Paulist Press.

Sharpe, Richard. 1982. *Vitae S Brigitae: The Oldest Texts*. – *Peritia*. (1): 81–106.

Sharpe, Richard. 1991. *Medieval Irish Saints' Lives: An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxford: Oxford University Press.

Elektroonilised

Dhonnchada, Máirín Ní. 2002. The Field Day Anthology of Irish Writing. Vol. 4. Irish Women's Writing and Traditions. New York: New York University Press. – *Ultán's hymn. Brigit Bé Bithmaith*. –

http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topics259231.files/Brigit_Be_Bithmaith.pdf
4.04.2012.

Kenney, James F. 1944–45. The Tercentenary of the Four Masters of Ireland. – *CCHA Report*. (11): 23–29. –

<http://www.cchahistory.ca/journal/CCHA1944-45/Kenney.pdf> 20.03.2014.

Stokes, Whitley (ed.). 1890. *Lives of Saints from the Book of Lismore*. Oxford: Clarendon Press. –

<https://archive.org/stream/livessaints00stokuoft#page/n3/mode/2up> 12.01.2014.

Torma, Thomas. 2004. Milk Symbolism in the "Bethu Brigitte". – *The Heroic Age*. (7) – <http://www.heroicage.org/issues/7/torma.html> 15.02.2014.

Summary: The Age of St. Brigid According to Her Three Earliest Hagiographies

Saint Brigid (452-525 AD) is one of the most revered religious figures in Irish history, the characteristics she represented in Irish hagiography illustrated the ideal Irish saint. Her monastery, Kildare, the first double monastery, grew to be a powerful centre of monastic life in Ireland. Its authority was second only to Armagh, Saint Patrick's own church. Saint Brigid goes by many names, Saint Brigit, Brighid, Bridget, Mary of the Gael. Her virtue and grace inspired Celtic monks and nuns long after her death. The cult of Brigid was not confined only to Ireland.

This master's thesis is based upon the three earliest Brigidine texts, the Latin life written by Cogitosus in about 650 AD (*Vita Sanctae Brigidae*), the Latin life *Vita Prima Sanctae Brigidae* from the eighth century and the circa ninth century Old Irish *Bethu Brigte*. These texts belong to the earliest stratum of Irish hagiography, and form the base from which later Brigidine traditions were to develop. Richard Sharpe estimates that the number of later copies of the Life written by Cogitosus was well over sixty, the number of copies of *Vita Prima* was about 25 copies and *Bethu Brigte* survives exclusively in only one manuscript (and it is the only extant early Brigidine text to have survived in Ireland). The texts reflect the political, religious, and secular interests of their authors and more broadly the Brigidine community. While the hagiographical texts are not historical, they offer us a glimpse of the historical concerns of the communities they represent and help us understand the social context in which the lives were written.

This study aims to understand the context in which saints and cults emerged and how St. Brigid was able to become one of the most powerful saints in Ireland despite her sex. The aim of the thesis is also to examine how much was written about her, what do these sources tell us and whether there are any pre-Christian motifs in her hagiographies.

This thesis begins by examining the origins and development of the *cultus sanctorum*. One of the most important developments within the cult was the writing of the biographies of the saints. Part one of the first chapter examines the genre of hagiography and focuses on the characteristics of Irish hagiography. Part two of the first chapter describes the sources, the three earliest Brigidine lives. These earliest lives seem to have drawn from the works of continental hagiography, most notably Sulpicius Severus' *Vita Martini*. The first chapter concludes with a study of the development and evolution of the early Brigidine hagiographical texts.

The attempt to understand Irish hagiography requires an understanding of the historical contexts in which it was written. The second chapter outlines the historical, cultural and religious aspects of pre-Christian Ireland and describes the development of the Christian faith during the early Christian period. It also examines the role of women in early medieval Ireland.

The first section of the third chapter looks at the life story of Saint Brigid. The second section discusses the interpretation of different symbols in Saint Brigid's *vitae*, how the hagiographers portrayed her as a woman, a Celtic folklore hero, Mary and an *imago Christi*.

One of the ways that Brigid's singularity was designated was through her liminal nature. Liminality is one of the hallmarks of the hero. One of the saint's main roles is to act as an intercessor between this world and the next. Liminal nature was confirmed from the earliest episodes in her life. She was born with her mother straddling a threshold at dawn, while holding milk so fresh that it was still warm. Another symbol of Brigid's special nature was the use of fire symbolism, it is often attributed to Brigid's pagan namesake, but it is also a Biblical symbol of the presence of God.

Although Brigid's ordination was to make her a bishop, a typically masculine role, she remained a woman, and her ability to act within the society was thus limited by her gender, she needed a priest on her side to fulfil the ecclesiastical duties. Furthermore, many of her miracles focus on regulation of the hearth and home, an area that traditionally was the domain of women in early

Ireland. Provision of food, miracles of healing, protection of livestock gained popularity for the saint. As a woman St. Brigid opened the doors for many other female saints that would follow her. People sought the favour and patronage of the saints through faith and prayer. The aim was to utilise the saint's position as an intercessor between the material world and the spiritual one. Moreover, the saint was present in both Earth and Heaven, and was therefore able to communicate in heaven on behalf of her fellow believers.

Dorothy Ann Bray states that Brigid's image owes something to the traditions surrounding the goddess, but she also admits that next to nothing is actually known about the pre-Christian Brigit. Most recent Brigidine studies observe that the stories of the saint may include some elements from the folklore regarding the goddess, but they are based on a factual individual rather than a euhemerized deity. Many scholars present possible Biblical origins for the motifs often presumed to have arisen from pagan prehistory. St. Brigid should be approached as a holy woman with a clearly defined place in early Irish Christianity, not as heir to mythical pre-Christian characteristics. Catherine McKenna has offered strong support for the apparent lack of any equation between the saint and pagan goddess until the nineteenth and early twentieth centuries. She demonstrates the evidence that the modern conceptions of the pagan deity are built upon the saint rather than the saint's holiness being predicated on the goddess.

The aim of the thesis is not to disprove the pagan roots of some motifs in the Brigidine texts, we simply should not focus on them, keeping in mind that the secular and ecclesiastical genres of Ireland cannot be sharply distinguished, as both were produced either in monasteries or by people who had received an essentially monastic education. The authors may have adapted certain ritual and narrative motifs to suit the purposes of the new religion, but they clearly showed how Christianity gave these symbols a new content and quality.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Ulvi Renser,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Püha Brigida aeg kolme varasema eluloo põhjal“,

mille juhendaja on *dr. theol.* Meelis Friedenthal,

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tallinnas, **02.05.2014**