

Kokemus vai traditio Ristin Johanneksen mystiikan lähteenä?

SEPPO A. TEINOSEN KÄSITYS JOHANNEKSEN MYSTIIKAN LÄHTEISTÄ

Ristin Johannes (Juan de la Cruz, 1542–1591) on yksi läntisen kirkon mystiikan merkittävimpiä opettajia. Yhdessä työtoverinsa Jeesuksen Teresan kanssa hänessä on sanottu tiivistyvän keskiajan mystiikan paras perintö. Näitä kahta espanjalaista karmeliittaa pidetään myös uuden ajan mystiikan tiennäyttäjinä, joiden vaikutus näkyy kaikessa 1500-luvun jälkeisessä mystiikassa.¹ Vaikka katolinen kirkko on tunnustanut Johanneksen suuren merkityksen,² suomalaisessa hengellisyydessä ja teologisessa tutkimuksessa häneen ei ole kiinnitetty ansaittua huomiota. Vaikka jo 1700-luvulla ainakin jotkut ovat Suomessa tutustuneet ”Johan a Cruceen” ajatuksiin,³ voidaan Johanneksen teosten sanoa olleen käytännössä lähes tuntemattomia suomalaisille lukijoille aina 1980-luvulle asti, jolloin Seppo A. Teinonen käänsi Johanneksen proosateosta suomeksi.⁴ Teinosen käännösten myötä on Ristin Johannes tullut tunnetummaksi kotimaiselle yleisölle ja Johannekseen viitataan nykyään silloin tällöin erityisesti spiritualiteettiin liittyvässä kirjallisuudessa.

Samalla kun Teinonen mahdollisti suomalaiselle yleisölle pääsyn Ristin Johanneksen teoksiin, hän antoi myös Johanneksen tekstiä koskevia lukuohjeita. Teinonen opettaa lukemaan Johanneksen

tekstejä aineistona, joka on saanut inspiraationsa Raamatusta ja kokemuksesta. Alun perin vuonna 1984 julkaistussa Espanjan mystikoita käsittelevässä antologiassaan Teinonen muistuttaa Johanneksen runsaasta lukeneisuudesta, mutta painottaa kuitenkin, että Johanneksen päälähteet ovat Raamattu ja kokemus.⁵ Teinonen tarkentaa väitettään kahdella reunaehdolla. Ensiksi tulkitessaan Raamattua Jo-

1 Ks. Johanneksesta ja Teresasta keskiajan mystiikan tiivistäjänä Lehmijoki-Gardner 2007, 340 ja uuden ajan mystiikan tiennäyttäjänä Rissanen 1984, 218–219.

2 Katolinen kirkko julisti Johanneksen pyhimykseksi 1726, kirkon opettajaksi 1926 ja Espanjan runoilijoiden suoje-luspyhimykseksi 1952.

3 Kansalliskirjaston arkistoista löytyy vuodelta 1725 peräi-sin oleva käsikirjoitus, jossa valotetaan suomen kielellä Ristin Johanneksen mystiikkaa. Ks. Johan a Cruce 1725.

4 Suomenkieliset teokset *Pimeä yö (Noche oscura)* ja *Elä-vä rakkauden liekki (Llama del amor viva)* on julkaistu vuosina 1983 ja 1984. Tämän lisäksi Hannele Kivinen de Fau on kääntänyt Johanneksen runon *Hengellinen laulu (Cántico espiritual)*. Johanneksen laaja ja vaikutuksiltaan merkittävä kommentaari kyseiseen runoon on kuiten-kin edelleen kääntämättä. Johanneksen proosateoksista kääntämättä on myös *Nousu Karmelin vuorelle (Subida del monte Carmelo)*.

5 Myös Hannele Kivinen de Fau nostaa (ehkäpä Teinosta seuraten) Raamatun ja kokemuksen Johanneksen ajatte-lun lähteiksi (ks. Kivinen de Fau 2005, 8.)

hannes seuraa keskiajan mystiikan vakiintunutta selitystapaa. Toiseksi kokemus perustuu Raamattuun ja Raamattua luetaan kokemuksen valossa.⁶

Nämä reunaehdot ovat sinänsä oikeita tulkintoja, mutta on syytä kysyä, olisiko Teinosen pitänyt jo pelkästään niiden perusteella muotoilla toisin väite Raamatusta ja kokemuksesta Johanneksen päälähteinä. Mikäli Raamattua nimittäin tulkitaan keskiajan mystiikan vakiintunutta selitystapaa seuraten ja toisaalta Raamattua luetaan kokemuksen valossa, redusoituu Raamattu mystiikan lähteenä sekä kokemukseen että traditioon. Tällä perusteella voisi pikemminkin väittää, että Johanneksen mystiikan päälähteitä ovat traditio ja kokemus, sillä Raamattu on aina alisteinen jommallekummalle näistä.

Teinosen ratkaisu korostaa Raamattua tradition sijasta on sinänsä ymmärrettävä, sillä tehdessään lännen kirkon merkittäviä teologeja tutuksi *sola scriptura* -periaatteen sisäistäneelle suomalaiselle yleisölle, hän sai ajatuksiaan helpommin läpi korostamalla Raamatun keskeisyyttä näiden teologien ajatuksissa. Teinosen tarkentavassa huomiossa on kuitenkin näkyvissä hänen sisäistämänsä ajatus siitä, että Raamattua tulkitaan aina jossakin traditiossa. Uskon, että nyt yli neljännesvuosisata myöhemmin tämä ajatus voidaan tuoda eksplisiittisesti julki jo Johanneksen mystiikan lähteitä koskevassa tutkimuksessa. Tulkitsen Teinosen väitettä tästä näkökulmasta ja väitän, että hän halusi itse asiassa sanoa Johanneksen mystiikan päälähteiden olevan keskiajan mystiikan traditio ja kokemus.⁷

Teinosen reunaehtoihin on sisäänrakennettuna ajatus myös kokemuksen alisteisuudesta traditiolle. Jos nimittäin hyväksytään ensimmäisen reunaehdon ajatus Raamatun ja tradition suhteesta sellaisenaan ja painotetaan kokemukseen liittyvästä reunaehdosta sitä puolta, jonka mukaan kokemus perustuu Raamattuun, redusoituu Johanneksen mystiikan lähde pelkästään traditioon. Myös kokemus olisi tällöin alisteinen traditiolle, koska vain sellaista kokemusta voitaisiin pitää oikeana, joka on sopuosinnassa traditionaalisen raamatuntulkinnan kanssa. Tällaista tulkintaa ei kuitenkaan voida tehdä kovin kevyin perustein, sillä se pudottaisi Johanneksen mystiikan lähteistä pois kokemuksellisuuden elementin, jota pidetään usein mystikoiksi kut-

suttujen kristillisten kirjoittajien tunnusmerkkinä. Siksi tätä johtopäätöstä ei tule tehdä vain Seppo A. Teinosen tekstiä analysoimalla, vaan paneutumalla itse Ristin Johanneksen teksteihin.

Tässä artikkelissa pyrin tarkastelemaan yhden Johanneksen mystiikasta nostetun tapausesimerkin avulla, miten tradition vaikutuksia on poimittavissa Johanneksen mystiikan taustalta myös silloin, kun tarkasteluun otettava esimerkki näyttää ainakin pintapuolisesti hyvin kokemuseräiseltä. Keskeisenä tavoitteena on antaa tyydyttävä vastaus kysymykseen, mikä on kokemuksen ja tradition välinen suhde Johanneksen mystiikassa. En kuitenkaan keskity tradition osalta Teinosen mainitsemaan keskiajan mystiikan vakiintuneeseen eksegeesiin, vaikka sen voidaankin nähdä olevan voimakkaasti läsnä Johanneksen raamatuntulkinnassa.⁸ Sen sijaan nostan Johannekseen vaikuttaneesta traditiosta esille erään Mestari Eckhartin ajattelun piirteitä, joka on voimallisesti vaikuttanut 1300-luvun jälkeiseen mystiikanteologian traditioon. Lisäksi esittelen Jumalan partikulaareja koskevaan tietoon liittyviä ajatuskulkuja 1300-luvulla eläneen Johannes Baconthorpen ajattelusta. Baconthorpe edustaa yleistä, ei erityisesti mystiikkaan liitettyä, keskiajan filosofis-teologista traditiota, josta Johannes ammensi vaikutteita. Johanneksen ajatteluun liittyvän tapausesimerkin otan sielun täydellisyyden tilasta, mystisestä uniosta Jumalan kanssa.

Johanneksen mukaan sielu tuntee täydellisesti Jumalan mystisessä uniassa Hänen kanssaan. Uniassa se tuntee samalla Jumalan kautta myös luodun, paljon täydellisemmin ja paremmin kuin normaalissa elämässä. Pehdän tässä artikkelissa tähän uniassa saavutettavaan luotua koskevaan olemukselliseen tietoon. Ennen kuin voidaan keskittyä tradition ja kokemuksen suhteeseen tässä Johanneksen mystiikan spesifissä yksityiskohdassa, on perehdyttävä keskiajan keskusteluun siitä, kuinka Jumala tuntee luodut. Tarkoituksenani ei ole antaa kattavaa esittelyä tästä tematiikasta vaan keskityn niihin piirteisiin, jotka auttavat paremmin ymmärtämään Ristin Johanneksen mystistä ajattelua. Siksi käsittelyni keskittyy erityisesti Johannes Baconthorpeen ja häneen vaikuttaneeseen muslimifilosofi Averroekseen.

KATSAUS KESKIAIKAISEEN KESKUSTELUUN JUMALAN LUOTUJA KOSKEVASTA TIEDOSTA

Aristoteleen teoria kognitiosta antoi välineitä skolastisen filosofian keskusteluun ihmisen kognitiosta. Aristoteleen teoriasta ei kuitenkaan ollut merkittävää apua skolastikkojen pyrkiessä selittämään, miten Jumala tuntee luodut. Tämä johtui Aristoteleen teorian kahdesta peruslähtökohdasta. Ensiksi kognitio perustuu Aristoteleen mukaan aistimiseen. Toiseksi kognitioprosessissa ymmärryksen on mukauduttava jollakin tavalla ymmärrettävien kohteiden muotojen eli formien kaltaiseksi. Skolastisille teologeille oli mahdollon ajatus, että Jumalalla voisi olla mitään aistielinten kaltaisia ruumiillisia orgaaneja. Samoin heidän oli vaikea hyväksyä ajatusta, että intelligiibeli muoto voisi aiheuttaa minäkään tason muutosta muuttumattomaan Jumalaan. Skolastisen teologian luovuttamattomia lähtökohtia oli Jumalan materiaalittomuus, absoluuttinen yksinkertaisuus ja muuttumattomuus.⁹ Tästä johtuen perusteita Jumalan luotuja koskevaan kognitioon tuli löytää muualta kuin Aristoteleen filosofiasta.

Yksi väline Jumalan kognitiota käsittelevään skolastiseen teologiaan löydettiin jumalallisen sanan eli logoksen käsitteestä. Logos-ajattelun juuret ovat keskiplatonismissa ja se tuli osaksi kristillistä teologiaa erityisesti Jeesuksen aikalaisen, Filon Aleksandrialaisen, kautta. Aristoteleen kritiikki Platonin ideaoppia kohtaan oli osoittanut, miten vaikeaa oli uskottavasti puolustaa erillistä ideamaailmaa näkyvän maailman syynä. Siksi keskiplatonismissa ideat siirrettiin Jumalan mieleen, logokseen, joka on näkyvän universumin syy.¹⁰ Tällainen logos-oppi oli olennainen osa kristillistä teologiaa antiikissa ja keskiajalla. Se oli olennainen osa Augustinuksen teologiaa¹¹ ja hänen kauttaan se levisi osaksi koko keskiajan teologiaa. Muiden mukana esimerkiksi Tuomas Akvinolainen omaksui tämän ajattelutavan Augustinukselta.¹² Käsitys jumalallisesta logoksesta pystyi osaksi selittämään, kuinka Jumala voi tuntea luodut. Koska luodun todellisuuden ja siinä esiintyvien olioiden ideat ovat Jumalan ikuisessa mielessä, voi Jumala tuntea luodut tunte-malla ikuisen itsensä. Luodun tunteminen ei silloin

aiheuta muutosta muuttumattomaan Jumalaan. Tämä teoria Jumalan luotuja koskevasta kognitiosta näkyy jo Augustinuksen seuraavassa lauseessa: ”Hän ei tunne kaikkia henkisiä ja ruumiillisia luotujaan siksi, että ne ovat, vaan ne ovat, koska hän tuntee ne”.¹³

Jumalallinen logos ei kuitenkaan pystynyt poistamaan kaikkia ongelmia, jotka liittyivät Jumalan ominaisuuksien ja Jumalan luotuja koskevan tiedon yhteensovittamiseen. Yksi keskeinen ongelma liittyi partikulaareja koskevaan tietoon. Miten Jumala voi tietää esimerkiksi sen, että käteni oli vielä eilen terve, mutta tänään poltin sen kuumalla hellalla? On helppo ymmärtää, miten Jumala voi logoksensa, ikuisen muuttumattoman olemuksensa perusteella tietää kaikki käden polttamiseen liittyvät fyysiset, psykologiset ja mitkä tahansa muut mahdolliset mekanismit. Nuo mekanismit eivät kuitenkaan selitä, miten Jumala voi tietää käteni olleen tietyllä ajan hetkellä terve ja myöhemmin palanut, ilman että hän altistuu muuttuvaisuudelle, jos emme pidä

6 Teinonen 1992, 125.

7 Tämän teen siitä huolimatta, että Johannes itse sanoo pitävänsä päälähteenään ainoastaan Raamattua (*Subida del monte Carmelo* Prologo, 2.)

8 Keskiajalla ei sinällään ollut mitään mystiikan omaa raamatuntulkintatraditiota. Johannes kyllä liittyi voimakkaasti monastiseen eksegeettiseen traditioon, johon kaikki keskiajan mystikot jollakin tavalla liittyivät. Erityisesti Johannes liittyi karmeliittasääntökunnan omaan raamatuntulkintaperinteeseen. (Ks. O'Reilly 1995, XIII.)

9 Ks. katoliseen traditioon liittyvästä Jumalan yksinkertaisuudesta Hill 2003, 137–139 ja muuttumattomuudesta Weinandy 2003, 354–357. Jumalan yksinkertaisuuden ja muuttumattomuuden Jumalan luotuja koskevan kognitioon tuomat ongelmat tulevat hyvin esille Eleonore Stumpin kuvattessa Tuomas Akvinolaisen käsitystä Jumalan kognitiosta. (Ks. Stump 2003, 159–187.)

10 McGinn 1991, 37.

11 Fleteren 1999, 652.

12 O'Rourke 2003, 263–272.

13 De Trin. 15.13.22. ”Vniuersas autem creaturas suas et spiritales et corporales non quia sunt ideo nouit, sed ideo sunt quia nouit.” Lause paljastaa myös Jumalan kogniti-on erilaisen kausaalisen järjestyksen. Ihmisen tapauksessa tiedetyn objektin olemassaolo edeltää tietoa. Jumalan tapauksessa Jumalan tieto objektista edeltää objektin olemassaoloa.

käteni palamista ja muita partikulaareja tapahtumia determinoituina. Muslimifilosofi Averroes (1126–1198) ei edes yrittänyt sovittaa näitä asioita yhteen. Hänen mukaansa Jumala ei tiedä käteni palamisen kaltaisia yksityiskohtia. Jumala kyllä tietää oman olemuksensa perusteella kaikki fysikaaliset lait ja periaatteet, jotka kuuluvat universumiin (kuten käteni palamiseen liittyvät fysikaaliset ja psykologiset lainalaisuudet), mutta siitä ei Averroeksen mukaan seuraa, että Jumala tietäisi yksityiskohtaisesti, milloin tällaiset periaatteet aktualisoituvat ajallisessa todellisuudessa. Averroeksen mukaan tieto käteni palamisesta partikulaarisena tapahtumana on kaukana jumaluuden arvokkuuden alapuolella.¹⁴

Myös Ristin Johannekselle tuttu karmeliittojen oma filosofinen ja teologinen oppi-isä, englantilaissyntyinen ja Pariisissa vaikuttanut Johannes Baconthorpe (n. 1290–1343)¹⁵ käsitteli monien muiden keskiaikaisten oppineiden tavoin Jumalan kognitioon liittyviä kysymyksiä. Baconthorpe muotoili käsityksensä Jumalan kognitiosta käyttämällä hyväksi Averroeksen tulkintaa. Averroekselta hän löysi yllä esitetyn keskiajan logos-ajatteluun perustuvan käsityksen, että Jumala ei hanki tietoa luoduista kohteista itsestään vaan omasta ikuisesta olemuksestaan, joka on luotujen syy. Vaikka Baconthorpe perustaa näkemyksensä Averroekseen, hän ei kuitenkaan päädy tämän tavoin kiistämään Jumalan mahdollisuutta saada partikulaareja koskevaa tietoa. Sen sijaan hän tulkitsee Averroesia hyväntahtoisesti. Kiistäessään Jumalan mahdollisuuden tietää yksityiskohtiin liittyvää tietoa luoduista Averroes tahtoi Baconthorpen mukaan vain sanoa, että Jumala ei tunne yksityiskohtia samalla tavalla kuin me. Mikäli Jumala saisi tiedon luoduista yksityiskohtaisella tavalla, Jumalan mielen ykseys katoaisi. Jumalan tieto luodun todellisuuden koko täyteydestä, mukaan lukien kaikki yksityiskohdat, sisältyy kuitenkin Baconthorpen mukaan Jumalan kokonaisvaltaiseen tietämiseen, missä hän tuntee vain ja ainoastaan äärettömän itsensä, luotujen finaalisien synn. Jumala tuntee luodut täydellisesti vajoamatta moneuteen tai muuttuvaisuuteen, koska luotujen intentionaalinen oleminen (*esse*)¹⁶ on todellisena Jumalan mielessä. Jumalan ei tarvitse kuin tuntea häneen itseensä sisältyvä luodun todellisuus-

den intentionaalinen olemassaolon tapa (*modus essendi*), eli luodun finaalin syy, niin hän tietää samalla kaikki ne seuraukset, mitä ajallisessa ja materiaalisessa todellisuudessa tapahtuu kaiken luodun virratessa ulos hänen olemuksestaan. Baconthorpen mukaan luodun finaalisien synn täydellinen tunteminen riittää myös partikulaareja koskevan tiedon saavuttamiseen.¹⁷

MYSTISESSÄ UNIOSSA SAAVUTETTU LUOTUA KOSKEVA TIETO

Ristin Johannes ei ota teoksissaan eksplisiittisesti kantaa Jumalan partikulaariolioita koskevan tiedon ongelmaan. Tästä huolimatta erityisesti Baconthorpen kontribuutio tähän keskusteluun näkyy Johanneksen ajattelussa. Johanneksen mukaan mystisessä uniossa sielu elää Jumalassa, on muuttunut Jumalan kaltaiseksi, tuntee Jumalan kuten Hän tuntee itsensä ja sen seurauksena tuntee myös luodun kuten Jumala tuntee luodun. Näistä viimeisin seikka, joka on tämän artikkelin kannalta keskeinen, näkyy erityisen hyvin seuraavassa *Elävä rakkauten liekki* -teoksen kohdassa:

Sielu näkee, kuinka kaikilla luoduilla sekä ylhäällä että alhaalla on elämänsä, aikansa ja voimansa hänessä. Se näkee selvästi sen, mitä hän sanoo Sananlaskuissa: ”Minun kauttani hallitsevat kuninkaas ja minun kauttani vallitsevat ruhtinaat, ja mahtavat harjoittavat oikeutta ja ymmärtävät sen.” (Sananl. 8:15–16.) Vaikka on totta, että sielu näkee näiden asioiden olevan erillisiä Jumalasta sikäli kuin niillä on luotu oleminen ja näkee niiden olevan peräisin hänestä sekä hänen voimastaan, alkuperästään ja väkevyydestään, sielu tietää Jumalan olevan olemisessaan ja äärettömässä korkeudessaan kaikkea tätä, ja siksi se tuntee nämä asiat hänen olemisestaan paremmin kuin niistä asioista itsestään. Tämä on heräämisen suuri nautinto: tuntea luotu Jumalan kautta, eikä Jumalaa luodun kautta. Tämä on vaikutusten tuntemista syystä käsin, eikä synn tuntemista vaikutuksista käsin, mikä on jälkikäteistä, kun taas edellinen on olemuksellista.¹⁸

Lainaus osoittaa, missä määrin Johannes liittyy platonistisperäiseen logos-ajatteluun. Hän puhuu Jumalasta, joka sisältää kaikki luodut omassa olemisessaan (en su ser, lat. *esse*).¹⁹ Vaikka Johannes tässä

keskittyäkin sieluun ja sen uniossa saamaan luotua koskevaan tietoon, hän ottaa samalla epäsuorasti osaa keskusteluun Jumalan luotuja koskevasta tiedosta. Uniossa sielu saavuttaa Johanneksen mukaan olemuksellisen tiedon luodusta; sielu tuntee luodut Jumalan olemisen, luotujen syyn, kautta. Näissä Johanneksen lauseissa on selkeitä kaikuja Baconthorpen ajattelusta ja ne antavat vakuuttavan näytteen siitä, että Johannes on omaksunut ainakin jotakin sääntökuntansa oppi-isän Jumalan kognitiota koskevasta teoriasta. Hän käyttää sääntökuntansa oppi-isän ajattelua apunaan selittäessään, miten sielu tuntee luodut Jumalan tavalla kaikkein korkeimmassa Jumalan ja sielun välisessä uniossa. Jatkossa käy selväksi, että tässä *Elävän rakkauden liekin* kohdassa on kaikuja myös Mestari Eckhartin ajattelusta.

Jumalan itsetuntemus luotujen tuntemisen perustana on Baconthorpen Jumalan kognitiota koskevan teorian keskeinen elementti. Se ei kuitenkaan ole hänen teoriansa mielenkiintoisin osa, sillä se vastaa keskiajan keskustelussa varsin tavallista ajatusta Jumalan kognitiosta. Ristin Johannekseen liittyvän tutkimuksen osalta on mielenkiintoista kysyä, seuraako Johannes Baconthorpen Jumalan kognitiota koskevaa teoriaa myös teorian omalaatuisimpien piirteiden kohdalla. Kiinnostavinta Baconthorpen teoriassa on, kuinka hän Averroesta tulkiten ajattelee Jumalan tuntevan luodut oman ikuisen olemuksensa kautta myös partikulaarisina olioina, eikä vain universaaliolioiden tasolla.

Johannekselle Jumalan kognitioon liittyvä luotujen yksityiskohtien tunteminen ei ole erityinen ongelma. Käsitellessään sielun uniossa Jumalan olemisen kautta saavuttamaa tietoa luodusta Johannes ei paneudu eksplisiittisesti partikulaariolioiden tuntemisen ongelmaan. Tästä huolimatta Baconthorpen kontribuutio tähän kysymykseen on heijastunut Johanneksen tapaan käsitellä uniossa saavutettua luotuihin liittyvää tietoa. Tämä näkyy yllä siteeratun kohdan loppupuolella, mikä on syytä ottaa tarkempaan tarkasteluun. Jaan tämän tarkastelun kahteen osaan. Niistä ensimmäinen keskittyy seuraavaan:

Vaikka on totta, että sielu näkee näiden asioiden olevan erillisiä Jumalasta sikäli kuin niillä on luotu oleminen ja

näkee niiden olevan peräisin hänestä sekä hänen voima- taan, alkuperästään ja väkevyydestään, sielu tietää Jumalan olevan olemisessaan ja äärettömässä korkeudessaan kaikkea tätä – –.²⁰

Johannes toteaa, että luodut ovat erillisiä Jumalasta (estas cosas son distintas de Dios), mutta välittömästi tämän jälkeen hän tekee tähän väitteeseensä pienen varauksen. Luodut ovat erillisiä Jumalasta ”sikäli kuin niillä on luotu oleminen” (en cuanto tienen ser criado). Tällä varauksella Johannes johdat- taa lukijan mieliin kysymyksen: onko sielulla sitten

-
- 14 Leaman 1988, 71–81. Ks. Tuomas Akvinolaisen ratkai- suista näiden Jumalan kognitioon liittyvien ongelmien äärellä Stump 2003, 159–187.
 - 15 1500-luvulla karmeliittasääntökunta antoi virallisen tunnustuksen Baconthorpen opetuksille. Vuoden 1510 jälkeen Baconthorpen teosten tuli löytyä jokaisesta karmeliittojen oppilaitoksesta. Opiskellessaan Salamancassa San Andrésin karmeliittakollegiossa (1564–1568) Ristin Johanneskin joutui tutustumaan tähän englantilaiseen karmeliittaopettajaan, josta 1600-luvulle tultaessa oli tul- lut *de facto* sääntökunnan virallinen opettaja. (Teinonen 1992, 115; Herrera 2004, 36–37; Schabel 2007, 527.)
 - 16 Sana ’oleminen’ esiintyy tässä artikkelissa useita kertoja. Viittaa sanalla aina latinankieliseen sanaan *esse* tai sen espanjankieliseen vastineeseen *ser*. Tästä syystä sanaan oleminen liittyy enemmän olemassaolon, kuin olemuk- sellisuuden, aspekti. Olemuksellisuuden aspekti liittyy enemmän sanaan ’olemus’, millä viittaa latinankielen sanaan *essentia*. Keskiajan teologiassa *esse* ja *essentia* erotettiin käsitteellisesti toisistaan. Ks. näiden eroista Tuomas Akvinolaisella Marenbon 2007, 238–240 ja Mestari Eckhartilla McGinn 1986, 392–393.
 - 17 Etwiler 1976, 172–175 ja Cross 2003, 338–339. Bacon- thorpe käytti Averroesta hyväksi monissa muissakin kohdissa ajattelussaan ja siksi hänet on usein listattu ns. 1400-luvun ”latinalaisten averroistien” joukkoon ja kut- suttu myös ”averroistien prinsiksi”. Ks. pohdintaa tämän hänelle annetun leiman oikeutuksesta Etwiler 1976, 148–149 ja 176.
 - 18 *Llama de amor viva* 4,5. Ristin Johanneksen tekstien käännökset ovat omiani. Heräämisellä Johannes tarkoittaa Jumalan heräämistä sielussa, ks. *Llama de amor viva* 4,4.
 - 19 Sama logos-ajattele tulee esille myös muualla Johannek- sen tuotannossa, erityisesti *Hengellisessä laulussa*. Ks. *Cántico espiritual* 5,1; 14&15,5 ja 39,11.
 - 20 Aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas – –.

jokin muu oleminen tai olemisen tapa, jokin muu *modus essendi*. Johannes vastaa tähän kysymykseen sanomalla, että vaikka luodut ovat luotuisuutensa nojalla erillisiä Jumalasta, sisältyvät ne samalla myös Jumalan omaan olemiseen (ser dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas). Johanneksen mukaan luoduilla on näin ollen kaksi olemisen muotoa: luotu *esse* ja Jumalan mieleen sisältyvä luomaton *esse*. Jumalan *esse* sisältää täten kaikki luodut. Luotu todellisuus ei ole siellä ainoastaan ideana tai suunnitelmana. Sanoessaan luotujen olevan erillisiä Jumalasta sikäli kuin niillä on luotu oleminen, Johannes korostaa, etteivät luodut sisälly Jumalaan pelkästään ideaalisina entiteetteinä vaan myös olemassa olevina yksittäisolioina. Tällä ”sikäli kuin”-lisäyksellä Johannes rajaa tämän väitteen (luodut ovat erillisiä Jumalasta) tarkoittavan ainoastaan luotua olemista. Luodut ovat siis erillisiä Jumalasta, jos tarkastellaan ainoastaan luotujen olioiden luotua olemista. Samalla tuo ”sikäli kuin”-lisäys jo paljastaa sen, minkä hän seuraavissa sanoissa lausuu julki. Luodut eivät ole Jumalassa ainoastaan suunnitelmana vaan jollakin tavalla myös olemassa olevina.

Käsityksellään kahdesta eri olemismoduksesta Johannes sivuaa Baconthorpen ajatusta luodun intentionaalisen olemisen, jonka kautta Jumala tuntee luodut. Tämän perusteella ei kuitenkaan voida vielä osoittaa, että Johanneksen käsitys pohjautuu nimenomaan Baconthorpen ajatteluun; Johannes tulee nimittäin lähelle mestari Eckhartin *esse virtuale / esse formale* -jaottelua ja ”sikäli kuin”-sanavalinnallaan myös lähelle Eckhartin käyttämää keskeistä terminologiaa. Eckhartin mukaan jokaisella luodulla on virtuaalinen oleminen (*esse virtuale*) olemuksellisessa syyssään eli Jumalassa ja formaalinen oleminen (*esse formale*) luonnollisessa maailmassa. Tämän perusteella luodun *esse* ei ole luodun oma sikäli kuin se on virtuaalisesti kätkeyty luodun syyhyyn, mutta se on luodun oma sikäli kuin se on olemassa tässä maailmassa formaalisena olemassaolona.²¹ *Esse virtuale / esse formale* -jaottelun ymmärtämisessä nousee keskiöön Eckhartin runsaasti viljelemä *inquantum*-käsite (sikäli kuin). *Inquantum*-käsitteellä Eckhart keskittää katseen käsitettä seuraavaan asiaan ja sulkee kaiken asian kannalta epäolellaisen käsittelyn ulkopuolelle. Tä-

män sanan nojalla voidaan sanoa, että luodulla on oma oleminen, mutta silloin katse on kiinnitettynä luodun olemiseen luonnollisessa maailmassa (*esse formale*) eikä olemiseen Jumalassa (*esse virtuale*).²²

Eckhartin tavoin Johannes ilmaisee *inquantum*-termillä (en cuanto) sen eron, joka kahden olemismoduksen kesken vallitsee. Sekä sisällöllisen että terminologisen samankaltaisuuden johdosta on todennäköistä, että Eckhartin ajatukset ovat päätyneet tähän käsittelyssä olevaan Johanneksen tekstiin joko Eckhartin omien teosten tai hänen seuraajien sa teosten kautta.²³ Tämä teksti ei kuitenkaan ole pelkästään Eckhartin ajattelun inspiroima. Johannes nimittäin liittyy eckhartilaiseen ajatuskulkuun oman sääntökuntansa filosofis-teologista traditiota edustavan Baconthorpen ajattelua. Tämä näkyy siinä, miten hän käyttää olemismuotojen jaottelua apuvälineenä luotua koskevan tiedon kysymyksessä. Edellä siteeratun lauseen jälkeen hän nimittäin jatkaa seuraavasti:

– – siksi se (sielu) tuntee nämä asiat (luodut) hänen olemisestaan paremmin kuin niistä asioista itsestään. Tämä on heräämisen suuri nautinto: tuntee luotu Jumalan kautta, eikä Jumalaa luodun kautta. Tämä on vaikutusten tuntemista syystä käsin, eikä syyn tuntemista vaikutuksista käsin, mikä on jälkikäteistä, kun taas edellinen on olemuksellista.²⁴

Lainauksesta käy ilmi, että sielu tuntee kaikki luodut paremmin Jumalan olemisen kautta kuin luoduista itsestään eli niiden luotuisuuden perusteella. Johannes liittyy tässä Baconthorpen käsitykseen, jonka mukaan Jumalan mielessä olevan luotujen intentionaalisen olemuksen kautta Jumala tuntee luodut paremmin ja eri tavalla kuin ihminen tuntee ne normaalissa elämässä. Johannes on omaksunut käsityksen Jumalan tavasta tietää luodut paremmin ja eri tavalla Baconthorpelta, ja hänen mukaansa sielu pääsee mystisessä uniossa osalliseksi tästä korkeammasta tietämisen tavasta.

Johannes ei ota eksplisiittisesti kantaa siihen, sisältyykö Jumalan tapaan tuntee luodut myös yksityiskohtien tunteminen. Joka tapauksessa on selvää, että Johanneksen mukaan sielu ei tarvitse luotujen parempaan ja olemukselliseen tuntemiseen unios-

sa mitään muuta kuin Jumalan tuntemisen. Koska Johannes ei millään tavalla nosta esille keskiajalla skolastikkoja mietityttäneitä partikulaariolioiden tietämistä koskevaa ongelmaa, on perusteltua olettaa, että hän seuraa karmeliittaopettajaansa eikä näe ongelmaksi sitä, että Jumalan mielessä oleva luodun oleminen sisältää myös kaikki yksityiskohdat.

Johanneksen mukaan Jumalan olemisen kautta saavutettua tietoa luodusta on olemuksellista tietoa (*conocimiento esencial*). Normaalilla tavalla hankittu tieto luodusta ei ole olemuksellista, vaan jälkikäteistä (*traseo*) eli *a posteriori* -tietoa. Tuntissaan luodut luodun olemismoduksen (*esse formale*) kautta sielu ei tunne vielä luotujen olemusta eli essentiaa. Luotujen luomattoman olemismoduksen (*esse virtuale*) eli Jumalan tunteminen puolestaan on *a priori* -tietoa. Se on olemuksellista tietoa, missä sielu luodun luomattoman essen kanssa saa haltuunsa myös luotujen essentian.²⁵ Tästä piirteestä johtuen Johanneksen käsitystä luotujen luomattomasta olemisen tavasta ei voi kutsua Baconthorpen tavoin intentionaaliseksi olemiseksi. *Esse virtuale* ei ole intentionaalinen. Sen tarkoituksena ei ole olla vain *esse formale* suunnitelma tai prototyyppi siitä. Se on itsessään keskeinen ja olemuksellinen. Sitä voitaisiin kutsua jopa luodun *a priori* -olemismoduksiksi, toisin kuin luodun luotua olemista, joka välittää luomattoman essen rinnalla ainoastaan *a posteriori* -tietoa luodusta.

Nostamalla Jumalan olemisen tuntemisen ensisijaiseksi luotua koskevan tiedon lähteeksi Johannes paljastaa ajattelunsa platonistiset piirteet. Luotujen tunteminen äärellisessä ja luodussa todellisuudessa on vain vaikutusten tuntemista. Uniossa sielu puolestaan tuntee luodun todellisuuden syyn, sen alkulähteen, jota Platon olisi kutsunut ideoiden maailmaksi. Nostaessaan Jumalan äärettömän olemuksen luotujen kohdalla kaikkein olemuksellisimman tiedon lähteeksi Johannes irtautuu aristoteelisesta tiedonmetafysiikasta ja hahmottaa luotua koskevaa tietoa platonistisesti.²⁶ Sielun korkeimassa uniossa Jumalan kanssa saama tieto luodusta tuo vääjäämättä mieleen Platonin luolavertauksen. Korkeimman jumalallisen union saavuttanut sielu on kuin luolavertauksen mies, joka on vapautunut luolasta ja voi nähdä luolan seinään piirtyneiden

varjojen (*esse formale*) sijaan näiden varjojen syyn (*esse virtuale*). Johannekselle luodun essen tarkkailu eli sen tietäminen on kuin kaikkein todellisimman tiedon varjojen katsomista, kun taas luotujen syyn eli Jumalan katsominen on itse kaikkein todellisimman tiedon kontemplaatiota.²⁷

MITÄ UNIOSSA SAAVUTETTAVA LUOTUA KOSKEVA TIETO KERTOO JOHANNEKSEN MYSTIIKAN LÄHTEISTÄ?

Johanneksen käsitys sielun tavasta saada uniossa tietoa luodusta nojautuu voittopuolisesti Johannes Baconthorpen käsitykseen Jumalan kognitiosta. Mestari Echartin tekemä *esse formale / esse virtuale* -jaottelu näkyy kuitenkin erityisesti Johanneksen tavassa käyttää ”sikäli kuin” (*en cuanto*) -ilmaisua ja

21 McGinn 2001, 103–105.

22 Ks. ”sikäli kuin” (*inquantum*) -käsitteen keskeisyydestä Eckhartin ajattelussa McGinn 2001, 15–19.

23 Eckhartin seuraajilla tarkoitan tässä erityisesti Jan van Ruusbroecia ja Johannes Tauleria, joiden tuotantoon Johannes oli mitä ilmeisimmin tutustunut. Mm. Ruusbroecin ajattelussa näkyy voimakkaasti käsitys siitä, että meillä on luodun elämän lisäksi elämä tai olemassaolo Jumalan mielessä. Ks. tästä Nieuwenhove 2003, 57–61.

24 – que las conoce mejor en su ser que en las mismas cosas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento traseo, esotro esencial.

25 Johannes yhtyy tässä tomistiseen ajatukseen Jumalasta, joka on ainoa, missä *esse* ja *essentia* ovat yksi. Akvinolaisen mukaan Jumalan olemus (*essentia*) on olla olemassa (*esse*). (Ks. Marenbon 2007, 239.) Tästä johtuen Johanneksen mukaan Jumalan essen tunteminen uniossa on olemuksellista tietoa (*conocimiento esencial*).

26 Platonin mukaan näkyvä kosmos on vain heijastus tai mukaelma ikuisesta ja intelligiibelistä todellisuudesta, joka koostuu ideoista. Ideoiden todellisuus on Platonille kaikista todellisista todellisuus ja siihen liittyvä tieto on Platonille olemuksellista tietoa. Aristoteles puolestaan ei ajatellut, että ideoiden taso olisi tosi todellisuus, vaan ideat sisältyvät hänen mukaansa tässä todellisuudessa oleviin lajeihin. Aristoteleen mukaan Platonin ideoiden todellisuus oli kokemusmaailman turhaa kahdentamista. (Knuutila 1999, 11–12; White 1992, 284; Barnes 1995, 82.)

27 Ks. luolavertaus Platonin teoksesta *Valtio* (514a–517a)

siinä, että Johannes pitää Echartin tavoin Jumalan mielessä olevaa olemisen tapaa huomattavasti keskeisempänä kuin luotua olemisen tapaa.²⁸

Keskeiset elementit tähän Johanneksen mystiikkaan liittyvään piirteeseen tulevat näin ollen sekä Johanneksen oman sääntökunnan filosofis-teologisesta traditiosta (Baconthorpe) että myöhäiskeskiajalla kukoistaneesta kristillisestä mystiikan traditiosta (Eckhart). Siihen, miten Johannes näitä ja mahdollisesti myös muitakin tuntemiaan tradition murusia käyttää ja yhdistää ajattelussaan, on varmasti vaikuttanut hänen oma elämänhistoriansa ja kokemuksensa. Mikäli kokemuksella Johanneksen mystiikan lähteenä kuitenkin tarkoitetaan jotakin mullistavaa ”mystistä” kokemusta, ei kokemuksen tässä merkityksessä voida pitää Johanneksen mystiikan lähteenä. Mitään mullistavaa kokemusta ei tarvita selittämään Johanneksen ajatuksenjuoksua liittyen mystisessä uniossa saatavaan luotua koskevaan tietoon. Sitä vastoin Johanneksen tästä mystiikkaansa liittämästä piirteestä on löydettävissä niin huomattavia samankaltaisuuksia aikaisemman tradition kanssa, että on vaikea vähätellä sen perinteen merkitystä, jossa Johannes on elänyt ja hengittänyt.²⁹

Edellä sanotun perusteella on todettava, että traditio on huomattavasti keskeisempi Johanneksen mystiikan lähde kuin kokemus. Kokemuksen voidaan täydellä varmuudella sanoa tämän tapausesimerkin yhteydessä olevan Johanneksen mystiikan yksi lähde siinä tapauksessa, jos kokemuksella tarkoitetaan yleistä kaikkeen teologiaan ja muuhunkin ajatustyöskentelyyn vaikutuksen antavaa elämänhistoriaa (mikä tietysti sisältää myös henkilön käsityksen omasta Jumala-suhteesta). Näin tulkittuna kokemusta ei kuitenkaan ole syytä erikseen mainita mystiikan lähteeksi, tai ainakaan päälähteeksi, eihän sitä mainita monien muidenkaan teologien kohdalla, etenkin niiden, joita ei pidetä niin sanottuina mystikkoina. Siksi voidaan sanoa, että Teinosen lausuma siitä, että Johanneksen päälähteet ovat Raamattu ja kokemus, voidaan muuttaa muotoon: Johanneksen päälähde on traditio. Johannes toki tulkitsee traditiota, mutta ei millään erityisellä kokemuksellisella tulkinta-apparaatilla, vaan siten kuin teologeilla yleensä on ollut tapana. Edellä sa-

nottu ei tarkoita sitä, että Teinonen olisi ollut täysin väärässä, sillä hänen Johanneksen päälähteisiin liittämässään reunaehdoissa on implisiittisesti jo läsnä ajatus tradition keskeisyydestä, kuten edellä jo huomautin. Väitteeni onkin ennemmin vain lisähuomio Teinosen antamaan opetukseen Johanneksen mystiikan lähteistä. Raamattu ja kokemus voivat Ristin Johannekselle olla merkityksellisiä vain ja ainoastaan tradition kirkastamassa valossa.

MYSTIIKAN MÄÄRITELMÄ ILMAN KOKEMUSTA

Yleispätevän määritelmän antaminen mystiikalle on vaikea tai jopa mahdoton tehtävä, enkä tässä artikkelissa yritäkään antaa sellaista. Pääväitteellä on kuitenkin liittymäkohta mystiikan määrittelystä käytyyn keskusteluun, mistä on nostettava esille eräs piirre. Näkemykseni tradition keskeisyydestä Johanneksen mystiikan lähteenä sopii yhteen siihen viime vuosikymmeninä vallalla olleeseen kansainväliseen mystiikan tutkimuksen linjaan, joka on pyrkinyt vähentämään kokemuksen kategorian merkitystä mystiikan määrittelemisessä. Esimerkiksi läntistä kristillistä mystiikkaa ansiokkaasti tutkinut Bernard McGinn kritisoi mystiikan määrittelemistä kokemuksen kautta ja määrittelee mystiikan ennemmin välittömäksi tietoisuudeksi Jumalan läsnäolosta sillä lisäyksellä, että tämä läsnäolo voi näyttäytyä myös negaationa eli Jumalan läsnäolon poissaolona, mikä on luonteenomaista erityisesti apofaattisessa mystiikassa.³⁰ Denys Turner on vienyt kokemuksen karsimisen mystiikan määritelmistä vieläkin pidemmälle. Hän kritisoi McGinnin määritelmää siitä, että ”tietoisuuden” vaatimus lankeaa siihen samaan kokemuksellisuuden ansaan, mistä McGinn pyrkii vapautumaan. Samalla tietoisuuden vaatimus vääristää mystiikan apofaattisen ulottuvuuden, koska siinä ei Turnerin mukaan ole kyse tietoisuudesta tai edes Jumalan poissaolon tietoisuudesta vaan pikemminkin tietoisuuden ja kokemuksen poissaolosta.³¹

McGinnin ja Turnerin välisistä erimielisyyksistä huolimatta heillä on yhteinen peruslinja, jota tämän artikkelin pääväite tukee: kokemuksen nostaminen mystiikkaa määrittävimmäksi tekijäksi on ongelmallinen. Mikäli näin tehtäisiin, täytyisi mys-

tikkojen joukosta poistaa useita kirkon historian kilvoittelijoita, jotka katsotaan yleensä keskeisiksi ja merkittäviksi linkeiksi traditiossa, jota kutsutaan kristilliseksi mystiikaksi. Näiden mukana joukosta tulisi poistaa myös Ristin Johannes.

-
- 28 Ks. tästä piirteestä Eckhartilla McGinn 2001, 103.
- 29 On mainittava, että Johannes kyllä pitää niin sanottuja yliluonnollisia kokemuksia mahdollisina ihmisen elämässä. Hän esittelee näitä runsaasti *Subida del monte Carmelon* toisessa kirjassa. Hän pitää tällaisia kokemuksia yleensä ottaen pikemminkin esteenä kuin hyötynä sielun tiellä kohti Jumalaa.
- 30 McGinn 1991, xi–xx.
- 31 Turner 1998, 262–265. Kuten lukija saattaa arvata, Johanneksen käsitys uniosta sopii käsitykseni mukaan paremmin Turnerin määritelmään (ks. tästä tarkemmin Hiltunen 2009, 90–94.) Turnerin määritelmä ei kuitenkaan aivan sellaisenaan istu Johanneksen ”pimeään yöhön” eli matkaan, joka vie kohti uniota. Johanneksen käsityksessä pimeästä yöstä ei niinkään ole kyse kokemuksen tai tietoisuuden negaatiosta, vaan sitä määrittelee enemmän tietoisuus Jumalan poissaolosta (McGinnin määritelmä).

LÄHTEET

JUAN DE LA CRUZ

- 1991 *Obra Completa I–II*. Edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial.

KIRJALLISUUS

AUGUSTINUS, AURELIUS

- 1968 *De Trinitate: Libri XV (libri XIII–XV)*. Cvra et Stvdio W. J. Mountain. Corpus Christianorum. Series Latina.

BARNES, JONATHAN

- 1995 ”Metaphysics”. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. by Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 66–108.

CROSS, RICHARD

- 2003 ”John Baconthorpe”. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Ed. by Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone. Malden: Blackwell, 338–339.

ETZWILER, JAMES P.

- 1976 ”John Baconthorpe, ”Prince of the Averroists?”” *Franciscan Studies* 36, 148–176.

FLETEREN, FREDERICK VAN

- 1999 ”Plato, Platonism”. *Augustine through the Ages*. An Encyclopedia. Ed. by Allan D. Fitzgerald et al. Grand Rapids: Eerdmans, 651–654.

HERRERA, R. A.

- 2004 *Silent Music: The Life, Work, and Thought of St. John of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.

HILL, W. J.

- 2003 ”Simplicity of God”. *New Catholic Encyclopedia* 13. Ed. by Thomas Carson et al. 2nd ed. Detroit: Thomson & Gale, 137–139.

HILTUNEN, KALLE

- 2009 *Illalla aristotelisti, aamulla platonisti: Muutos sielun toiminnassa luonnollisen tilan ja unio mystican välillä ”pimeään yön” vaikutuksen ilmentäjänä Ristin Johanneksen ajattelussa*. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

JOHAN A CRUCE

- 1725 *Yxi lyhykäinen ulos maalaus sen Mystillisen Theologian opin käsityxestä sen korkiasti ylös valaistun Johan a Cruce kirjoituxista ylöspandu vuonna 1725*. Käsikirjoitus. Kansalliskirjaston suljettu varasto.

- KIVINEN DE FAU, HANNELE
 2005 *Ristin Johanneksen Laulujen laulu: Segovian luostarin ikoni kertoo*. Helsinki: Kirjapaja.
- KNUUTTILA, SIMO
 1999 *Järjen ja tunteen kerrostumat*. 2. p. STKSJ 215. Helsinki.
- LEAMAN, OLIVER
 1988 *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- LEHMIJOKI-GARDNER, MAIJU
 2007 *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki: Kirjapaja.
- MARENBO, JOHN
 2007 *Medieval Philosophy: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge.
- McGINN, BERNARD
 1986 "Glossary". *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. The Classics of Western Spirituality. Mahwah, NJ: Paulist Press, 388–405.
 1991 *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. Vol. I of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad.
 2001 *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Crossroad.
- NIEUWENHOVE, RIK VAN
 2003 *Jan van Ruusbroec: Mystical Theologian of the Trinity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- O'REILLY, TERENCE
 1995 *From Ignatius Loyola to John of the Cross: Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain*. Aldershot: Variorum.
- O'ROURKE, FRANK
 2003 "Aquinas and Platonism". *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*. Ed. by Fergus Kerr OP. London: SCM, 247–279.
- RISSANEN, PAAVO
 1984 "Mestari Eckhartista Ristin Johannekseen". *Elevatis oculis*. FS Seppo A. Teinonen. Toim. Pauli Annala. MESJ 42. Helsinki, 209–219.
- SCHABEL, CHRIS
 2007 "Carmelite Quodlibeta". *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*. Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill.
- STUMP, ELEONORE
 2003 *Aquinas*. London & New York: Routledge.
- TEINONEN, SEPPO A.
 1992 *Rakkauden tuska: Espanjan suuret mystikot*. 2. painos. STKSJ 140. Helsinki.
- TURNER, DENYS
 1998 *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Paperback edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEINANDY, T. G.
 2003 "Immutability of God". *New Catholic Encyclopedia* 7. Ed. by Thomas Carson et al. 2nd ed. Detroit: Thomson & Gale, 354–357.
- WHITE, NICHOLAS P.
 1992 "Plato's Metaphysical Epistemology". *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. by Richard Kraut. Cambridge: Cambridge University Press, 277–310.